Class Book
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament

begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

VIII. u. IX. Abteilung. — 8. bezw. 7. Auflage.

Die

Gefangenschaftsbriefe.

Von der 7. bezw. 6. Auflage an neu bearbeitet

von

D. **Erich Haupt,**

Konsistorialrat, o. Prof. d. Theol. an d. Univ. Halle-Wittenberg.

LIBRARY

Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1902.

Das Übersetzungsrech behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

BS
2650
.H3
1902

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

Epheserbrief:

1.	Auflage von H. A. W. Meyer . .	1843.
2.	„ „ „ „ „ „ . .	1853.
3.	„ „ „ „ „ „ . .	1859.
4.	„ „ „ „ „ „ . .	1867.
5.	„ „ W. Schmidt	1878.
6.	„ „ „ „	1886.

Briefe an die Philipper, Kolosser u. an Philemon:

1.	Auflage von H. A. W. Meyer . .	1847—48.
2.	„ „ „ „ „ „ . .	1859.
3.	„ „ „ „ „ „ . .	1865.
4.	„ „ „ „ „ „ . .	1874.
5.	„ „ A. H. Franke . . .	1886.

Gefangenschaftsbriefe:

7.	bezw. 6. Auflage von Erich Haupt .	1897.

Vorwort.

Dass ich nach so wenigen Jahren an so vielen Stellen namentlich des Kolosser- und Epheserbriefes meine Meinung geändert haben würde, hätte ich selbst nicht gedacht. Die inzwischen erschienene Literatur, vor allem B. Weiss' kurze, aber inhaltsreiche Erklärung und Zahns Einleitung, hat mir zu erneuter Überlegung Anlass gegeben. Wenn aber die neue Auflage eine verbesserte sein sollte, so hat der Leser das mit mir vor allen der freundschaftlichen Bemühung meines Kollegen *D.* Reischle zu danken, der auf Grund genauer Durcharbeitung des Buches mich nicht nur an vielen einzelnen Stellen auf formelle und sachliche Ungenauigkeiten hingewiesen, sondern mich auch namentlich veranlasst hat, meine Ansicht hier schärfer zu präzisieren, dort behutsamer zu limitieren.

In der Methode der Erklärung habe ich keine Änderung eintreten lassen, da von verschiedensten Seiten her mir bezeugt ist, dass die gewählte Methode sich als förderlich erwiesen hat.

Die Meyerschen Kommentare haben sich ihre lange Zeit beherrschende Stellung wesentlich durch zwei Eigenschaften erworben: die gründliche und saubere philologische Erklärung und die umfassende Berücksichtigung der Geschichte der Auslegung. Namentlich letzterer Punkt ist wohl für den Erfolg der durchschlagendste gewesen. Die meisten Theologen, welche nicht Spezialisten im NT sind, möchten einen Kommentar besitzen, der ihnen nicht nur des Verfassers Ansichten giebt, sondern zugleich die Möglichkeit, auch die übrigen Ansichten kennen zu lernen, und der so zu einem selbständigen Urteil die Voraussetzungen liefert. Dagegen lag die Schwäche der alten Meyerschen Kommentare darin, dass vermöge der älteren glossatorischen Methode die Gedankenbewegung namentlich in den paulinischen Briefen zu wenig in den Vordergrund trat, und dieser Mangel konnte auch durch die jedem Abschnitt voraufgestellten Inhaltsübersichten nicht ersetzt werden. Die psychologische Auslegung, welche zu verstehen sucht, nicht nur was der Verf. sagt, sondern

auch warum er unter dem Einfluss der jedesmal gegebenen Verhältnisse und seiner individuellen Eigenart es gerade so sagt, und welche die Gedankengänge, namentlich auch die Übergänge von einem Gedanken zum anderen, psychologisch zu verstehen sucht, war des alten Meyer Sache weniger. Das soll ihm nicht zum Vorwurf gesagt sein. Denn non omnia possumus omnes, und wer so Bedeutendes geleistet hat wie er, hat Anspruch darauf, eben nach dieser Leistung und nicht nach dem, was ihm etwa mangelte, beurteilt zu werden. Die Entwicklung der Exegese hat nun aber gerade die von Meyer am wenigsten durchgeführte Seite der Auslegung in den Vordergrund gerückt, und so ist auch in diesem Kommentar darauf alles Gewicht gelegt. Es ist versucht, das Einzelne fortwährend aus dem Ganzen zu erklären, sodass überall dem Leser das Ganze vor Augen steht und die Erklärung des Einzelnen nur in den Dienst der Erkenntnis des Gedankengangs gestellt ist. Damit ist gegeben, dass das Buch nicht zum Nachschlagen über Einzelheiten, sondern zur zusammenhängenden Lektüre bestimmt ist. Um dieses Zweckes willen ist auch davon abgesehen, jeden Vers, wie in den früheren Auflagen geschehen ist, zu einem Absatz zu gestalten. Hat doch schon die unglückliche Art, die herkömmlichen Kapitel und Verse in den Textausgaben zu lauter einzelnen Absätzen zu machen, noch mehr die Gewohnheit, auch in den Kommentaren das zu thun, das wirkliche Verständnis des NT unwillkürlich gehindert. Da unsere Verse und Kapitel in unzähligen Fällen mit den Sinnabschnitten durchaus nicht zusammentreffen, so muss die Erklärung von ihnen vollständig absehen. Mit dem oben dargestellten Hauptzweck der vorliegenden Arbeit war nun aber eine Abänderung der Methode Meyers gegeben, wenn anders der Kommentar nicht durch übergrossen Umfang seiner Verbreitung hinderlich werden sollte. Die varietas lectionum war in den früheren Auflagen am Anfang jedes Kapitels zusammengestellt, in den späteren wenigstens jedem Abschnitt voraufgestellt. Ich halte das für unpraktisch. So werden die äusseren Gründe für eine Lesart von den inneren, aus dem Zusammenhang sich ergebenden getrennt, während doch beide Momente überall zusammengenommen werden müssen. Ich habe daher die verschiedenen Lesarten lediglich im Zusammenhang mit der Exegese bei jeder Stelle beurteilt. Da m. E. aber in einem Kommentar aller Nachdruck auf die inneren Gründe zu legen ist, so ist in den meisten Fällen das Zeugnis der Handschrr. in Anmerkungen verwiesen. Für das Lexikalische und Grammatische konnten und mussten die reichen Belegstellen Meyers aus der gesamten Gräzität sich eine wesentliche Verkürzung gefallen lassen. Grundsätzlich sind in erster Linie nur Schriftsteller der κοινή zitiert worden, nur

in Fällen, wo der Sprachgebrauch derselben im Stich liess oder wenigstens nicht als ausschlaggebend angesehen werden konnte, ist auf die klassische Periode zurückgegriffen worden. Wie die vorige Auflage dieses Buches gleichzeitig mit der ersten Aufl. von Blass' Gramm. des NT erschien, so wieder die jetzige Auflage dieses Buches mit der zweiten Auflage des Blass. Da des Verf. Güte mir die Aushängebogen zukommen liess, habe ich zum Teil wenigstens dieselbe schon benutzen können. Die überaus reichlichen Beziehungen auf Blass sind aus der Erwägung hervorgegangen, dass unsere jungen Theologen, — und die hat unsereiner doch immer zuerst im Auge, — fast ein Menschenalter hindurch von der durchgreifenden Benutzung einer NT Grammatik entwöhnt waren und nun mit aller Energie wieder auf diese hingewiesen werden müssen. — Grosse Sorge hatte mir in der vorigen Auflage das Mass, in welchem die Geschichte der Exegese zu geben war, gemacht. Die Ausführlichkeit der Meyerschen Kommentare in dieser Beziehung hat, wie jeder der Verhältnisse Kundige weiss, vielfach abschreckend gewirkt; auch giebt es ja unter den von Meyer berücksichtigten Erklärungen viele, die heutzutage als veraltet gelten können. Eine vollständige Aufzählung aller Vertreter aller verschiedenen Erklärungen lässt sich zwar, wie der in dieser und in vielen anderen Beziehungen ausgezeichnete, viel zu wenig beachtete Kommentar zum Phil. von B. Weiss (1859) zeigt, auf verhältnismässig geringem Raum geben; aber es ist mir fraglich, ob damit den Lesern ein grosser Dienst erzeigt wird. Wer die Geschichte der Exegese kennen lernen will, dem kann man doch nicht die selbständige Durcharbeitung der Vorgänger ersparen, und für die anderen ist die Aufhäufung von Namen ohne wesentlichen Nutzen. Auf der anderen Seite musste dem Kommentar sein historischer Charakter erhalten bleiben, über die verschiedenen an sich möglichen oder wenigstens zu einer Bedeutung gelangten Auffassungen Auskunft zu geben und so dem Leser alles Material für ein selbständiges Urteil darzureichen. So habe ich denn nur diejenigen Auffassungen besprochen, welche entweder durch Sprachgebrauch oder Zusammenhang möglich erscheinen oder doch durch das Gewicht ihrer Vertreter Berücksichtigung erfordern. Dagegen habe ich die Vertreter dieser Auslegungen nicht mit erschöpfender Vollständigkeit nennen wollen, sondern mich jedesmal auf die bedeutendsten Namen oder solche, deren Auslegung wenigstens an dieser Stelle besonders beachtenswert ist, beschränkt. Dass dabei die neuesten Ausleger bevorzugt sind, liegt in der Natur der Sache. Wo ich gekonnt, habe ich seitdem über das von mir inne gehaltene Mass mir Urteile eingeholt; im ganzen gingen sie dahin, dass ich eher zu viel als zu wenig aus der Geschichte der Exegese gegeben hätte. Ich

habe daher den Standpunkt der vorigen Auflage auch jetzt festgehalten.

Meinem jungen Freunde, Herrn Kandidat Riem, danke ich auch an dieser Stelle für die der Korrektur, namentlich der erneuten Vergleichung aller angezogenen Bibelstellen, zugewendete Mühe.

Möchte die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, den Gedankengang und Gedankengehalt dieser Briefe zum Bewusstsein zu bringen und das Einzelne durch Verständnis des Zusammenhanges, in dem es steht, zu erklären, wenigstens so weit von mir gelöst sein, dass die Leser nach dieser Seite hin, wenn nicht direkte Förderung, so doch Anregung empfangen.

Halle, 13. August 1902.

E. H.

Der Literaturnachweis und das Abkürzungsverzeichnis befinden sich am Schluss der Einleitung.

Die Gefangenschaftsbriefe des Paulus.

Einleitung.

Als aus einer Gefangenschaft des P. stammend geben sich, abgesehen von II Tim., in unserm Kanon die vier Briefe an die Eph., Phil., Kol. und den Philemon. Von diesen gehören wieder die drei Eph., Kol., Philem. durch die darin befindlichen Personalnotizen näher zusammen: derselbe Philem., welcher Adressat des einen Briefes ist, hat einen Sklaven Onesimus gehabt, über den dieser Brief handelt, und der Kol 4 9 als von P. nach Kolossae geschickt vorkommt. In der Adresse von Philem. kommt ein Archippus vor, an den Kol 4 17 eine Mahnung gerichtet wird. Tychicus, welcher mit dem Onesimus zusammen den Kol.-Brief überbringen soll, erscheint Eph 6 21 auch als Überbringer des Eph.-Briefes. Wiederum sind Kol und Eph durch Form und Inhalt einander auf das nächste verwandt, sodass die Entstehungsverhältnisse jedes dieser beiden Briefe nur durch fortwährende Beziehung auf den anderen erörtert werden können. Solch enges Verhältnis bindet diese drei mit dem Phil.-Brief nicht zusammen; da aber die Frage, wo die letzteren, wenn sie alle oder zum Teil echt sind, abgefasst sind, ja die Echtheitsfrage selbst wesentlich von einer Vergleichung mit dem Phil.-Brief abhängt, so empfiehlt es sich, die Einleitung in diese vier Briefe zu einem Ganzen zu gestalten. Den Anfang macht man am besten mit dem Philem.-Brief. Denn einerseits sind die Verhältnisse hier am einfachsten, andererseits ist es nur so möglich, die eng zusammengehörigen Briefe an Philem. und an die Kol. und wiederum die untrennbaren Fragen über Kol. und Eph. zusammenzustellen.

Erster Abschnitt.

Der Brief an Philemon.

1. Der Adressat des Briefes ist nach V. 19 (*σεαυτόν μοι προσοφείλεις*) von P. selbst bekehrt[1]). Da ein Sklave Onesimus Kol 4 9 als Kolosser bezeichnet wird, bei einem Sklaven aber niemand nach seinem Geburtsort fragte, sondern er einfach zu dem Hause seines Herrn gezählt wurde, folgt, dass dieser sein Herr in Kolossae wohnte. Die Annahme Holtzm.'s, welche schon an Hitzig einen Vorläufer hat, derselbe sei in Ephesus wohnhaft gedacht, hat an der Erwähnung eines Bischofs Onesimus von Ephesus zur Zeit des Ignatius (Ign. ad Eph 1 3) keinen genügenden Halt, da die Identität mit dem Sklaven des Philem. zwar chronologisch nicht gradezu unmöglich, aber überaus unwahrscheinlich ist, da die Legende (Apost. Const. 746) ihn zum Bischof von Beröa macht und der Name überaus häufig ist; aber selbst die Identität angenommen, würde daraus nicht folgen, dass zur Zeit unseres Briefes sein Herr in Ephesus wohnhaft war. Lebte dieser damals in Kolossae, wo man noch zur Zeit des Theodoret sein Haus zu wissen meinte, so muss er, da P., wie wir sehen werden, in Kolossae nie gewesen ist, anderswo von diesem bekehrt sein. Entweder kann dies auf einer Reise des Philem. geschehen sein, oder er hat früher überhaupt anderswo gewohnt. Letzteres ist das Wahrscheinlichere, da P. nach V. 2 nicht allein ihn, sondern auch seine Frau Apphia und den ihm wahrscheinlich gleichfalls verwandten Archippus persönlich gekannt zu haben scheint. So würde sich auch am einfachsten erklären, dass nur Epaphras, nicht aber auch Philem., obschon ihn P. seinen *συνεργός* nennt und er einer Hausgemeinde vorstand (V. 2), irgendwo als bei der Gründung der Gemeinde beteiligt erscheint, sondern diese allein dem Epaphras zugeschrieben wird. Entweder also ist er erst nach Kolossae zurückgekommen, nachdem Epaphras dort schon gewirkt hatte, oder aber er hatte als Fremdling nicht einen solchen Einfluss wie der geborene Kolosser Epaphras. Seine Bekehrung wird wohl in die Zeit des

1) Soden hält es für möglich, den Ausdruck V. 19 *σεαυτόν μοι προσοφείλεις* darauf zu beziehen, dass Philem. jedenfalls indirekt der Wirksamkeit P. in Kleinasien sein Christentum verdanke. Das scheint mir aber sehr fernliegend zu sein. Grade in diesem Zusammenhang kann nur von einer ganz direkten Dankesschuld des Philem. gegen die Person des P. die Rede sein.

ephesinischen Aufenthalts des P. zu setzen sein. Seine Wohlthätigkeit wird besonders hervorgehoben (V. 5. 6). Neben ihm wird Apphia, wahrscheinlich also seine Gattin, genannt, deren Name nach Lightf.'s Untersuchungen (vgl. auch Zahn Einl. 1. § 26, Anm. 7) mit dem römischen Namen ähnlichen Klanges nichts zu thun hat, sondern phrygischen Ursprungs ist und bald πφ, bald φφ geschrieben wird. Weniger gewiss ist, in welchem Verhältnis der an dritter Stelle genannte Archippus zu Philem. gestanden hat: Theod. Mops. u. V. lassen ihn dessen Sohn sein; Chrys. nur einen Freund; Theodoret sagt *τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ ἐπεπίστευτο*. Sehr eigentümlich wäre die Nennung dieses Mannes in einem nach Kolossae gerichteten Briefe, wenn Kol 4 17 dahin zu verstehen wäre, dass er der Gemeinde von Laodicea angehörte. Dies erscheint aber als ausgeschlossen. Nachdem nämlich Kol 4 15 Grüsse nach Laodicea bestellt sind, wird V. 16 die kolossische Gemeinde aufgefordert, ihren Brief und einen nach Laod. gelangten des P. auszutauschen, und dann folgt eine Mahnung an Arch. seinen Dienst eifrig zu versehen. Wäre dieser Arch. in Laod., so würde man die an ihn gerichtete Mahnung vor V. 16 erwarten müssen. Macht schon dieser Umstand es wahrscheinlich, dass Arch. in Kolossae selbst sich aufhielt, so wird das gradezu gewiss durch seine Nennung in der Adresse eines nach Kolossae gerichteten Briefes (Phm 2), und es ist die äusserste Willkür, umgekehrt mit Wieseler (Chronol. des ap. ZA. 452) wegen Kol 4 17 auch den Philem. nach Laod. zu versetzen [1]). Welchen Dienst des näheren er an der kolossischen Gemeinde zu versehen hatte, ob er etwa von Epaphras bei seiner Abreise zu seinem Stellvertreter in der Leitung der ganzen Gemeinde bestellt war, muss dahingestellt bleiben. Hierfür würde allerdings die eigentümliche Wendung Kol 4 17 sprechen, wonach die Gemeinde den Archippus mahnen soll, sich seines Auftrages treu anzunehmen. Nicht allein lag es sonst am nächsten, die Mahnung an Arch. selbst zu adressieren, sondern es würde gradezu etwas Kränkendes für ihn darin liegen, dass die Gemeinde ihm eine Art von Rüge erteilen sollte. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn Epaphras ihm persönlich einen solchen Auftrag gegeben hatte und nun P., um ihm die Ausführung desselben zu erleichtern, die Gemeinde selbst veranlasst, auch ihrerseits ihm denselben

1) Wenn die Ap. Const. 7 46 den Archippus zum Bischof von Laodicea machen, so ist das, wie selbst Lightf., obwohl er den Arch. dorthin versetzt, als naheliegende Möglichkeit hinstellt, nichts als eine Konsequenz aus der falschen Auffassung von Kol 4 17. Sie lag aber dem Verf. um so näher, als er alle hier in Betracht kommenden Personen zu Bischöfen macht: war nun das kolossische Bistum durch Philem. schon besetzt, so musste für Arch. ein anderes gesucht werden, und da schien jene Stelle auf Laodicea hinzuweisen.

zu geben, bezw. zu bestätigen. In diesem Fall war die Mahnung durch den Mund der Gemeinde so wenig eine Kränkung oder Demütigung für ihn, dass dadurch im Gegenteil seine Autorität festgestellt und erhöht wurde.

2. Philem. hat einen Sklaven namens Onesimus gehabt — eine Reihe von Stellen aus den Inschr., welche die Häufigkeit dieses Namens bei Sklaven und Freigelassenen zeigen, bei Lightf. 308[5] —. Derselbe war ihm entlaufen, und zwar denkt man gewöhnlich auf Grund von V. 18 an einen entdeckten Diebstahl als Grund der Flucht. Inzwischen macht grade die angeführte Stelle diese Auffassung sehr zweifelhaft (vgl. Komm.). Denn wenn ein offenbarer Diebstahl vorgelegen hätte, so würde eine solche Diminuierung der Schuld, wie sie einerseits in dem konditionalen εἰ, andererseits in dem ganz allgemeinen Ausdruck ὀφείλει vorliegt, weder an sich veranlasst, noch dem Zwecke des P., den Philem. günstig zu stimmen, angemessen gewesen sein. Eine offene Anerkennung der Schuld durch ὃ ἂν ὀφείλῃ würde das allein Angemessene gewesen sein. Da nun andererseits der Christ Onesimus seine Schuld gewiss nicht abgestritten hätte, so begreift sich der Ausdruck nur, wenn der Herr dem Sklaven eine Schuld beimass, welche dieser seinerseits nicht begangen zu haben glaubte. Unter solchen Umständen war es das einzig Taktvolle, dass P. auf jedes eigene Urteil verzichtete und, um die Sache zu Ende zu bringen, sich bereit erklärte, sofern Philem. sich benachteiligt glaube, ihm den Schaden aus seiner Tasche zu ersetzen. Jedenfalls also hatte sich, ohne dass wir den Grad der Schuld dabei abmessen können, der Herr von seinem Sklaven benachteiligt geglaubt, und dieser hatte, rechtlos wie er war, um dem Zorn des Herrn zu entgehen, die Flucht ergriffen. Wohin er sich gewendet hat, hängt mit der Frage zusammen, von wo der Philemon- und der Kolosserbrief geschrieben sind, ob von Caesarea oder von Rom aus[1]). Aus unserm Briefe allein wird sich der Streit nicht entscheiden lassen. Allerdings spricht manches für Rom: so die Möglichkeit, in der grossen Stadt sich zu verbergen; so die unläugbar grössere Leichtigkeit, in Rom, wo P. jahrelang eine Privatwohnung hatte und ungehindert wirken konnte, mit ihm in Verbindung zu treten als in Caesarea, wo er im Palast des Prokurators gefangen war[2]). Aber es muss

1) Lisco Vinc. Sanct. lässt wie die übrigen Gefangenschaftsbriefe auch diesen in Ephesus geschrieben sein, worüber weiter unten zu vgl.

2) Von ganz unbrauchbaren Gründen, wie dem, dass P. hier einen Besuch in Kolossae in Aussicht nehme, während er von Caesarea aus nach Rom habe gehen wollen, kann man absehen. Wie oft hat P. nicht seine Reisepläne gewechselt, und wie möglich ist es, dass er von Caesarea aus auf einem Umwege durch Asien nach Rom zu reisen beschlossen hatte!

zugegeben werden, dass diese Gründe nicht durchschlagend sind. Der erste beweist doch nur, dass Onesimus auf den Gedanken kommen konnte, nach Rom zu flüchten; aber gewiss sind nicht alle flüchtigen Sklaven dorthin gegangen, um so weniger, da die fugitivarii, welche eigens mit dem Suchen solcher entflohenen Sklaven betraut waren, zu fürchten waren; und der zweite Grund ist darum nicht ausschlaggebend, weil auch in Caesarea dem P. ein beschränkter Verkehr von Felix gestattet war (Akt 24$_{23}$) und also die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass seine Freunde auch gelegentlich jemand mitbrachten, der den P. zu sehen wünschte. Und dazu kommt ein m. E. sehr schwerwiegender Grund, welcher für Caesarea in die Wage fällt. P. legt Gewicht darauf, dass er während seiner Gefangenschaft den Onesimus bekehrt habe (V. 11), als ob das etwas Besonderes und Ausnahmsweises sei. Das begreift sich nicht recht in Rom, wo er zwei Jahre lang ungehindert predigen konnte, also doch auch gewiss nicht geringe Erfolge erzielt hat. Ganz anders in Caesarea, wo eine solche Bekehrung nur ganz ausnahmsweise stattfinden konnte: da hat es einen Sinn, wenn er betont, selbst in solcher Gefangenschaft in engerem Sinne habe er ihn für Christus gezeugt. Man hat verschiedene Vermutungen aufgestellt, wie Ones. sich zu P. gefunden habe: vielleicht habe er zufällig den Epaphras getroffen, den er von Kolossae her kannte, — aber doch wohl zugleich Ursache hatte als Freund seines Herrn zu fürchten —, oder der Hunger oder Gewissensbisse hätten ihn zu P. geführt, — letzteres wohl wieder wenig wahrscheinlich. Will man derartige Vermutungen aufstellen, so scheint mir auch hier Bgl. seinen grossartigen Takt bewährt zu haben, indem er annimmt, Ones. sei direkt zu P. geflohen: Onesimus etiam antequam ad frugem veram pervenisset, tamen bene de Paulo existimarat et ipsius flagitii sui occasione ad illum confugit. In der That liegt der Gedanke nahe, dass Onesimus bei seinem Herrn von P. als dem Träger eines Evangeliums gehört hatte, durch welches alle Unterschiede auf Erden hinfällig würden, und daraus die Hoffnung schöpfte, dass er bei diesem Mann Recht finden würde, indem er das religiös Gemeinte sozial verstand. So würde sein Kommen zu P. nicht ein zufälliges, sondern ein beabsichtigtes sein und um so weniger daraus etwas für den Aufenthaltsort des P. gefolgert werden können, als er denselben im Hause seines Herrn erfahren konnte. Wenn nach dem Gesagten auch eher die Wahrscheinlichkeit für Caesarea als für Rom sprechen möchte, wird eine definitive Entscheidung sich doch erst aus der Untersuchung über den Kol.-Br. ergeben.

3. Hatte Onesimus etwa gemeint, bei P. Billigung seiner Flucht zu finden, so hatte er sich geirrt. Das erste war, dass ihn P. zu einem Christen machte, das zweite, dass er ihm auf-

gab, zu seinem Herrn zurückzukehren, dessen Rechte er durch seine Flucht verletzt hatte. Zugleich aber sucht er durch den vorliegenden Brief für ihn zu intervenieren und den Phil. zu bestimmen, ihn nicht zu strafen, sondern in brüderlicher Weise aufzunehmen. Der sachliche Standpunkt, auf den sich P. stellt, und die Art, wie er die Interessen des Herrn und des Sklaven zu vereinigen sucht, sind gleich bewundernswert. In ersterer Hinsicht zeigt sich die grosse Nüchternheit des Apostels darin, dass er hier wie sonst die religiöse Gleichstellung aller Menschen, welche im Evangelium begründet ist, von jeder Vermischung mit den faktischen sozialen Verhältnissen freihält. So wenig er jemals die letzteren im allgemeinen zu ändern unternimmt, so wenig versucht er es auch in dem vorliegenden einzelnen Fall, im Namen des Christentums die Freilassung des Sklaven zu fordern. Auch hier wendet er denselben Grundsatz an, den er Röm 13 1ff. für die politischen Verhältnisse aufstellt: *οὐκ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ . . . ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν.* Diesen Grundsatz hat er schon I Kor 7 20ff. auf die Sklaverei angewendet: *ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω.* Der Christ hat sich in jede bestehende Rechtsordnung zu fügen. Selbst ein Unrecht des Herrn giebt dem Sklaven kein Recht, sich seinerseits von dieser Rechtsordnung zu emanzipieren. Onesimus muss zurückkehren auch auf die Gefahr hin, dass die ganze Strenge des bestehenden Sklavenrechts sich gegen ihn kehrt. Aber auf der anderen Seite findet der Apostel einen Weg, ihn vor dieser Eventualität zu bewahren, indem er den Philemon auf einen höheren Standpunkt als den des Rechts hinaufzuheben sucht. Die unvergleichliche Gewandtheit und Zartheit, mit welcher er denselben zu bestimmen weiss, hat von jeher die höchste Bewunderung erweckt[1]). Ein Überblick über den Inhalt wird die Feinheit des Aufbaus zeigen.

---

1) Hervorzuheben ist die Vorrede Luthers (E. A. 63, 150): Diese Epistel zeiget ein meisterlich, lieblich Exempel christlicher Liebe. Denn da sehen wir, wie St. Paulus sich des armen Onesimi annimmt und ihn gegen seinen Herrn vertritt mit allem, das er vermag, und stellet sich nicht anders, denn als sei er selbst Onesimus, der sich versündigt habe. Doch thut er das nicht mit Gewalt oder Zwang, als er wohl Recht hätte, sondern äussert sich seines Rechtes, damit er zwinget, dass Philemon sich seines Rechtes auch verzeihen muss. Eben wie uns Christus gethan hat gegen Gott den Vater, also thut auch St. Paulus für Onesimus gegen Philemon. . . . Denn wir sind alle seine Onesimi, so wir's gläuben. — Aus neuester Zeit vgl. Sabatier L'Apôtre Paul[3]. 234: Ce ne sont que quelques lignes familières, mais si pleines de grâce, de sel, d' affection sérieuse et confiante, que cette courte épître brille, comme une perle de la plus exquise finesse, dans le riche trésor du Nouveau Testament. Jamais n'a mieux été

Nach der wie gewöhnlich geformten Adresse, welche nicht nur die Mitglieder der Familie des Philemon, mit denen es Onesimus zunächst zu thun hat, sondern auch die Hausgemeinde nennt, deren Glied er werden soll (V. 1—3), beginnt P. mit einem Dank an Gott für eine besondere, uns nicht näher bekannte Wohlthat des Philemon, welche der ganzen Gemeinde zu gut gekommen sein muss und derselben nicht nur den Glauben und die Liebe des Wohlthäters, woraus sie geflossen ist, bekundet, sondern auch Zeugnis dafür ablegt, wie alles, was sittlich gut ist, auf dem Boden des Christentums zur Ausübung gelangt, und er spricht aus, welche Freude und Erquickung ihm selbst die Liebesthat des Philem. gewesen sei (V. 4—7)[1]. Diese Gesinnung des Philemon bewegt (*διό*) den P., nicht befehlend, wie er es könnte, sondern bittend sich an ihn zu wenden. Und zwar unterbaut er diese Bitte zuerst mit der Erinnerung, dass seine berufliche Stellung (*πρεσβύτης* = *πρεσβευτής*) und seine persönliche Lage (*δέσμιος*), sodann damit, dass sein persönliches Verhältnis zu dem Manne, für den er bittet, als seinem geistlichen Sohne, den er noch dazu in ungünstigster Lage gewonnen habe, zur Erfüllung derselben antreiben müsse. Und nun erst folgt nach dieser Vorbereitung der Name Onesimus, welcher beim Adressaten keinen guten Klang haben konnte, weshalb P. alsbald den Zusatz macht, derselbe sei in der That früher dem Philemon *ἄχρηστος* gewesen, nun aber für diesen wie für P. *εὔχρηστος* geworden — vielleicht nach Baurs feiner Bemerkung eine Anspielung auf den Namen Christus, welcher bei Griechen mit dem Worte *Χρηστός* zusammengebracht wurde (vgl. auch Blass 27, 4 u. Zahn) —, und als solchen schickt er ihn, an dem sein ganzes Herz hängt (*τὰ ἐμὰ σπλάγχνα*), dem Philem. zurück, erweist diesem also einen Dienst (V. 8—12). Dieser Dienst muss um so höher gewertet werden, da P. selbst den Ones. gern bei sich behalten hätte und nur aus Rücksicht auf den Philemon, um dessen freier Entscheidung nicht vorzugreifen, davon abgesehen hat (V. 13—14). In der Flucht des Sklaven mag Philemon eine göttliche Fügung erkennen, die ihm ein höheres Gut, nämlich statt eines Sklaven einen Bruder in Christo, verschaffen

---

réalisé le précepte, que Paul lui-même donnait à la fin de sa lettre aux Colossiens: *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι* (Kol 4 6).

1) Die Vermutung Godets, Einl. 1, 277, dass die betreffende Wohlthat (*κοινωνία*) mit dem Erdbeben zusammenhänge, welche jene Gegend betroffen habe, lässt sich, wie bei der Betrachtung des Kol.-Br. sich zeigen wird, nicht begründen; aber dass es sich um eine allgemeine Kalamität der Gemeinde gehandelt hat, scheint allerdings aus dem Ausdruck *τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ* zu folgen.

wollte (V. 15. 16). Und nun erst folgt die eigentliche Bitte, dass Philem. um seines Verhältnisses zu P. willen den Onesimus so aufnehmen möge, als wenn es P. selbst wäre (V. 17). Auch der Gedanke an etwaigen Schaden, den er durch den Sklaven gehabt zu haben meint, soll nicht störend dazwischen treten: P. erbietet sich, die Schuld auf sich zu nehmen und zu ersetzen, allerdings nicht ohne den Zusatz, dass eigentlich freilich er nicht Schuldner des Philem. werden könne, da dieser ihm das Grösste, sein ewiges Heil, schulde (V. 18. 19). Und nun betont P. noch einmal, in der That handle es sich um eine Freundlichkeit, die Philem. ihm selber erweisen solle: die günstige Aufnahme des Sklaven ist dem P. selbst eine ἀνάπαυσις (V. 20). Mit einem kurzen nochmaligen Hinweis auf die Folgsamkeit, welche Philem. ihm schulde, verbindet er den Ausdruck der Zuversicht, derselbe werde des P. Wünsche noch überbieten, und stellt ihm in Aussicht, dass nach seiner erhofften Befreiung er bei ihm Wohnung machen wolle (V. 21. 22). Grüsse und der Gnadenwunsch bilden den Schluss (V. 23—25). — Aus V. 18 hat man schliessen wollen, dass P. diesen Brief gegen seine Gewohnheit eigenhändig geschrieben habe. Das beweist diese Stelle aber nicht, sondern es ist mindestens ebenso möglich, dass er nur jenen einen Satz über die Erstattung des dem Philem. zugefügten Schadens zu grösserer Bekräftigung selbst geschrieben hat.

4. Der Brief ist von Anfang an in der Sammlung der Paulinen gewesen. Das beweisen der Muratorische Kanon, Tertullian und Marcion (Tert. ad. Marc. 5, 21: soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet). Allerdings wurde seine Kanonizität von manchen Seiten beanstandet, wie wir aus Hieron.[1]) und Chrys.[2]) direkt wissen und aus der Ausführlichkeit indirekt abnehmen können, mit welcher Theod. Mops. sich über seinen Wert verbreitet (ed. Swete 2. 261ff.). Anfangs nahm man hier wie bei den Pastoralbriefen daran Anstoss, dass Privatbriefe in dem für die Gesamtkirche bestimmten Kanon eine Stelle finden sollten, und tröstete sich darüber mit dem Murat. Kanon durch die Bemerkung, dass auch diese Briefe ihrem Inhalt nach der ganzen Kirche bestimmt wären, oder mit Theod., dass hierin grade die grosse

---

1) Hier. Vorr. (7. 742f.): Quia nolunt inter epistolas Pauli eam recipere, quae ad Philemonem scribitur, aiunt non semper apostolum nec omnia Christo in se loquente dixisse . . . his et ceteris istius modi volunt aut epistolam non esse Pauli qua ad Philemonem scribitur aut, etiamsi Pauli sit, nihil habere, quod aedificare nos possit etc.

2) Chrys. Argum. in Philem.: *ἀλλ' ἐπειδή τινές φασι περιττὸν εἶναι τὸ καὶ ταύτην προσκεῖσθαι τὴν ἐπιστολήν, εἴγε ὑπὲρ πράγματος μικροῦ ἠξίωσεν ὑπὲρ ἑνὸς ἀνδρός, μαθέτωσαν ὅσοι ταῦτα ἐγκαλοῦσιν, ὅτι μυρίων εἰσὶν ἐγκλημάτων ἄξιοι.*

Bescheidenheit des P. hervortrete, welche uns zeigen solle, mit welcher Liebe und Sorge auch wir des Einzelnen uns annehmen müssten. Dass man den Inhalt des Briefes als zu geringwertig für P. oder für den Kanon betrachtete (Spuren davon bei Hieron. procam. opp. IV 442), zeigt nur, wie wenig man die ungemeine Bedeutung der hier vorliegenden Behandlung einer sozialen Frage zu würdigen verstand. In neuerer Zeit hat Baur (Paulus², 2. 88ff.) die Echtheit des Briefes beanstandet, aber auch er nicht, weil der Brief ihm den Beweis der Unechtheit führte, sondern weil die vorausgesetzte Unechtheit aller übrigen Gefangenschaftsbriefe auch diesen ihm verdächtig machte. Indem er an die Wiedererkennungs- und Wiedervereinigungsscenen der klementinischen Homilien erinnert, fragt er, warum man nicht auch in unserem Briefe den Embryo eines christlichen Romans erkennen solle. Das Geschichtliche in unserem Briefe sei nur Anknüpfungspunkt für eine grosse Idee, um deren Darstellung es dem Verfasser zu thun gewesen sei; teleologische Geschichtsbetrachtung aber sei die Mutter geschichtlicher Dichtung. Mit dem allen aber kommt er doch nur zu dem Resultat, dass eine solche Auffassung des Briefes nicht unmöglich oder unwahrscheinlich sei. Pfleiderer (Urchrist. 683) giebt zu, dass wer auch nur eine paulinische Grundlage des Kolosserbriefes annehme, auch unseren Brief für echt halten werde; andererseits erscheint ihm aber, da der Name Onesimus sich symbolisch deuten lasse, die Vermutung nicht ganz unbegründet, dieser kurze Brief könne als fingierte Illustration der im Kol.-Br. enthaltenen sozialen Vorschriften diesem als Zugabe mit auf den Weg gegeben sein. Doch will er darüber nicht streiten. Auf den allegorischen Charakter des Namens Onesimus legt auch Weizsäcker (Ap. ZA.² 545) Gewicht und sieht den Brief als Beispieldarstellung für eine neue Lehre zum christlichen Leben an. In eingehenderer Weise ist die Unechtheit von Steck (JprTh 1871) und van Manen (Handb. 190; Encycl. bibl. s. v. Philemon) verteidigt. Einmal wird der Sprachschatz des Briefes als dem der älteren Paulinen entnommen dargestellt: kein Schriftsteller lege sich selbst solche Fesseln an. Andrerseits wird der Inhalt des Briefes als Nachbildung der Fürsprache des jüngeren Plinius für einen Sklaven (9, 21. 24) dargestellt. Aber beide Gründe sind nicht beweisend. Der erstere nicht, weil diese Übereinstimmungen im Ausdruck m. E. viel eher die Identität des Vf. beweisen und eine so bis ins einzelnste und in die sachlich unbedeutenden Ausdrücke mir bei einem Falsarius psychologisch sehr unwahrscheinlich vorkommt. Der andere nicht, weil derselbe Grotius, der (annot. zu V. 10) auf die Plinius-Parallele hinweist, zugleich sagt: servi si quid deliquissent, precatorem sibi parare solebant, ut notat ad Terentium Donatus. In der That

wird dergleichen so häufig vorgekommen sein, dass es ganz unveranlasst ist einen solchen Fall auf den anderen als blossen Abklatsch zurückzuführen. Ich muss im Gegenteil den Eindruck konstatieren, dass die Art, wie P. hier seine Intervention begründet, so individuell und so charakteristisch paulinisch ist, dass sie für völlig unerfindbar gelten muss.

Doch sind von Holtzm. (ZwTh 1873 u. Einl.[3] 247) und in seinen Spuren von Hausr. (Zeitgesch.[2] 3. 362) und Brückner (Chronol. Reihenf. d. Br. des NT 202 f.) Bedenken wenigstens gegen die Integrität des Briefes ausgesprochen[1]). Am wenigsten Gewicht haben die Gründe gegen die Worte *καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός μου* V. 1, da die Nennung desselben in persönlicher Bekanntschaft mit Philemon ihren Grund haben kann; ebenso die gegen die wiederholte Bezeichnung des P. als eines Gefangenen, welche grade durch den Zweck des Briefes aufs Beste motiviert ist und den Philem. zur Erfüllung der Bitte geneigt machen soll. Eher könnten V. 5 u. 6, welche in der That grosse exegetische Schwierigkeiten darbieten, den Verdacht einer Interpolation nahe legen. Aber einerseits lassen sich jene Schwierigkeiten heben (vgl. Komm.) und sind bei richtiger Erklärung die Stelle nicht auffälliger als manche andere in den gewiss echten Paulinen, andererseits ist es nicht gelungen, irgend einen annehmbaren Zweck solcher Interpolation zu finden. Der Brief wird uns also in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten sein.

Zweiter Abschnitt.

Der Brief an die Kolosser.

1. Die Gemeinde.

1. An dieselbe Gemeinde, in welcher Philem. eine hervorragende Stellung einnahm, und durch denselben Boten Tychikus (Kol 4 7ff.) sendet P. einen besonderen Brief. Kolossae, in späterer Zeit Kolassae gesprochen[2]), lag am Lykus, nicht fern von seiner

1) Vgl. darüber Clemen, Einheitlichkeit der paul. Br. 131 f.

2) Vgl. dazu Lightf. 16 ff. Bis in das 3. Jhdt. p. Chr. findet sich in den Inschriften und Schriftstellern nach den beglaubigtsten Lesarten ausschliesslich die Form Kolossae. Das a in der zweiten Silbe erscheint zuerst beglaubigt Apost. Const. 7, 46 und ist in den späteren Zeiten die gewöhnliche Form. Daraus erklärt sich auch das Eindringen

Mündung in den Maeander, benachbart den beiden Städten Laodicea und Hierapolis, zu der alten Landschaft Phrygien, der damaligen römischen Provinz Asia gehörig [1]). Zur Zeit der Perserkriege als πόλις μεγάλη Φρυγίης (Herod. 7, 30), von Xenophon (Anab. 1, 2. 6) πόλις οἰκουμένη, εὐδαίμων καὶ μεγάλη genannt, war es später hinter die Nachbarstädte zurückgetreten. P. selbst war nach 2 1, vgl. 1 4. 7. 9, in diese Gegend nie gekommen. Allerdings war er zweimal in Phrygien gewesen (Akt 16 6. 18 23), aber das erste Mal kam er von Pisidien und ging nach Galatien, sodass er also nur den nordöstlichen Teil Phrygiens berührte, und das zweite Mal begnügte er sich mit einem kurzen Besuch der bei seiner früheren Anwesenheit gegründeten Gemeinden, wie aus dem Ausdruck ἐπιστηρίζειν hervorgeht. Das Christentum war in das Thal des Lykus durch Epaphras gekommen (1 7. 4 12), welcher nach der ganzen Art, wie P. von ihm redet, ein unmittelbarer Schüler des Apostels, vielleicht aus der Zeit seines Wirkens in Ephesus, gewesen sein muss. Derselbe hatte das Evangelium in der Form, wie es P. verkündete (2 6. 1 5—7), in seine Heimat gebracht, und zwar nicht nur in seine spezielle Vaterstadt (4 12) Kolossae, sondern auch in die Nachbarstädte Laodicea und Hierapolis (4 13). Obwohl seit Antiochus dem Gr. eine starke Judenschaft in jener Gegend wohnte (Joseph. Ant. 12, 3. 4), begreift es sich doch, dass die von einem Heidenchristen gestiftete Gemeinde wesentlich heidenchristlichen Charakter trug. Ganz unbedeutend der Zahl nach können diese Gemeinden nicht gewesen sein, da sowohl in Laodicea (4 15) wie in Kolossae (Philem. 2) einzelne Hausgemeinden von der Gesamtgemeinde unterschieden werden. Dass überhaupt noch keine Gemeindeorganisation vorhanden gewesen sei, hat man mit Unrecht daraus geschlossen, dass 1 2 der Ausdruck ἐκκλησία fehlt: nicht nur ist

---

des a durch die Abschreiber in den Text früherer Schriftsteller, wo es aber als nicht ursprünglich zu gelten hat. Charakteristisch ist auch, dass 1 1 die Lesart mit o die beglaubigtere ist (ℵBDFGL It. Vulg. Arm.), während in der später hinzugesetzten Überschrift AB*KP und in der Unterschrift C die Form mit a haben.

1) Vgl. die genaue Zusammenstellung unseres gesamten Wissens über die geographischen und geschichtlichen Verhältnisse dieser Städte bei Lightf. Kol. 1—72; Henle Kol. 1—27; Ramsay Church in the Roman Emp.[2] 465—480. In Bezug auf die Lage heisst es Lightf. S. 2: Laodicea und Hierapolis lagen einander gegenüber an der südlichen, bezw. nördlichen Seite des Thals, 6 (engl.) Meilen von einander entfernt, so dass man von der einen Stadt aus die andere sehen konnte. Kolossae liegt etwas mehr den Strom hinauf, etwa 10—12 (engl.) Meilen von dem Punkt aus, wo der Weg zwischen Laodicea und Hierapolis den Lykus schneidet; der Fluss geht mitten durch die Stadt hindurch. Die drei Städte liegen so nahe, dass man sie alle drei bequem in einem Tage besuchen kann.

dasselbe auch Röm 17 der Fall, sondern die Erwähnung der διακονία, welche Archippus überkommen habe (417), enthält eine direkte Spur gemeindlicher Organisation. Der Gesamtzustand der Gemeinde erscheint nach der Haltung des ganzen Briefes und namentlich nach 13—8 als ein wesentlich erfreulicher.

2. Dennoch waren in neuester Zeit Verhältnisse eingetreten, welche den Stifter der Gemeinde besorgt machten (412. 13), vielleicht sogar, — namentlich wenn der Brief von Caesarea aus geschrieben ist —, die Reise desselben zu P. veranlasst hatten. Unser Brief selbst zeigt, dass Irrlehrer in Kolossae aufgetreten waren, welche die Gemeinde für sich zu gewinnen suchten. Die nähere Bestimmung ihrer Herkunft und ihrer Eigenart ist sehr verschieden gewesen, sodass auf den ersten Blick ein wahres Chaos der mannigfachsten Auffassungen vorhanden zu sein scheint. Sie sollen Juden sein oder wenigstens aus dem Judentum stammen, und man hat dabei die Wahl, ob man sie mit Schöttgen als Pharisäer oder mit Schenkel als Alexandriner oder mit Vielen, neuerdings noch Storr, Thiersch, Rietschl, de W., Mey., Ew., Kl., Lightf. als Essener oder mit Herder u. a. als Kabbalisten ansehen will. Oder sie sollen dem Heidentum entstammen, wobei man sie als Epikuräer (Clem. Al.) oder Pythagoräer (Grotius) oder platonisierende Stoiker (Heumann) angesehen hat. Oder man fasste sie als Gnostiker auf (Mayerhoff, Baur, Hilgenf.), wobei dann die Echtheit des Briefes fallen musste, oder doch als eine Vorstufe des eigentlichen Gnosticismus (Holtzm., Pfleid.), namentlich als Geistesverwandte des Kerinth (Fr. Nitzsch, Lips.). Oder endlich, man sah in ihnen ein Konglomerat aus verschiedenen Elementen und bezeichnete sie als synkretistische Universalisten (Schneckenb. StKr 1832, 840 f.) oder als synkretistische Theosophen, deren Lehre aus ebjonitischem Judentum, Naturmystik, Spekulation und Christentum zusammengewoben sei (Renan), oder als essenische Ebjoniten gnostischer Tendenz (Mangold, Weiss, Sabatier). Endlich eine Abart der letzteren Auffassung ist es, wenn Reuss, Holtzm., früher Sod. in dem Briefe eine Polemik gegen mehrere Klassen von Irrlehrern zu erkennen meinten.

Inzwischen ist die Verwirrung heutzutage nicht so gross, wie es hiernach scheinen könnte, indem eine Reihe von Hypothesen als antiquiert und beseitigt gelten kann. So einerseits die Herleitung der Irrlehre bloss aus dem Heidentum, andererseits die aus dem ausgebildeten Gnosticismus des 2. Jhdts. Wir suchen zunächst die einzelnen Züge, welche der Brief uns darbietet, zu sammeln, um dadurch ein Urteil über Art und Herkunft derselben im ganzen zu gewinnen.

3. Zunächst ist eine Reihe von Stellen vorhanden, welche die Irrlehrer als geborene Juden und Vertreter zärimonialer

Gesetzlichkeit kennzeichnen. Dies folgt schon aus der Betonung der wahren geistlichen Beschneidung 2 11 f., welche ganz unveranlasst wäre, wenn die Gegner, gegen welche der Abschnitt polemisiert, sich nicht auf die leibliche Beschneidung etwas zu gut gethan hätten; ebenso aus der Betonung, dass Christus am Kreuz *τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν* ausgelöscht habe, was sich nach dem Zusammenhang nur auf das Gesetz beziehen kann. Dazu gehört ferner, dass die Irrlehrer über Speise, Trank und Festtage den Menschen ein Gewissen machen (2 16), und dass ihnen ein *δογματίζειν* vorgeworfen wird (2 20), welches durch *μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς* (2 21) illustriert wird. Endlich würde auch an sich die Erwähnung der *παράδοσις τῶν ἀνθρ.* 2 8 und der *ἐντάλματα κ. διδασκαλίαι ἀνθρ.* 2 22 in Erinnerung an Mc 7 8. 9. 13 auf gesetzliches Judentum passen. Wären diese Züge allein vorhanden, so könnte man an Judaisten gewöhnlichen Schlages denken, wie sie der Gal.-Br. vorführt, denn alles Gesagte würde sich unter die Kategorie strenger Gesetzlichkeit subsumieren lassen. Indes würde schon auffällig sein, dass die Polemik des P. einen so ganz anderen Charakter trägt wie im Gal.-Br. Der Gegensatz von Glaube und Werk und der Gerechtigkeit aus diesem und aus jenem tritt völlig zurück; die Gegner werden mit einer gewissen Geringschätzigkeit, sozusagen mit Achselzucken, behandelt, wie das den Judaisten gegenüber in keinem der paulinischen Briefe der Fall ist: ihre Lehre ist eine *κενὴ ἀπάτη*, also Worte ohne Inhalt (2 8); sie haben es mit Schattenwerk zu thun (2 17). Die Seelengefährlichkeit des judaistischen Standpunktes, welche für P. immer die Hauptsache ist, tritt hier nirgends hervor. Nun ist aber eine Reihe von Momenten vorhanden, welche überhaupt zu dem gewöhnlichen Judaismus nicht passen. Die Irrlehrer sind Asketen in einer über den gesetzlichen Standpunkt hinausgehenden Weise. Das folgt nicht nur aus der Erwähnung der Getränke neben den Speisen (2 16), sondern namentlich aus dem Ausdruck *ἀφειδία σώματος* (2 23), womit eine in den Schranken des Gesetzes sich haltende zärimoniale Strenge nicht bezeichnet werden könnte. Auch der wiederholt von dem Auftreten der Irrlehrer gebrauchte Ausdruck *ταπεινοφροσύνη* kann sich im Zusammenhang der Stellen nur auf eine Kopfhängerei beziehen, wie sie Jes 58 5 beschreibt: »sollte das ein Fasten sein, dass ein Mensch seinen Kopf hängt wie ein Schilf?« Jedenfalls müssten also diese Judaisten im Unterschiede von den sonstigen eine über das AT hinausgehende Askese vertreten haben, was ja an sich möglich wäre. Aber auch damit ist das Wesen der Irrlehrer nicht erschöpft. Dieselben wissen sich mit einem Renomme von Weisheit zu umkleiden (2 23; vgl. über diesen Sinn des Ausdrucks *λόγον ἔχοντα*

σοφίας den Komm.); es wird ihnen πιθανολογία (2 4), Überredungskunst, nachgesagt; ihre Lehre heisst φιλοσοφία (2 8); sie rühmen sich, Gesichte zu haben (ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων 2 18). Das alles führt auch über den hochgradigsten Judaismus gewöhnlichen Schlages hinaus und widerlegt die Meinung Sodens (HC. 3, 8), die Irrlehre habe überhaupt keinen theoretischen Charakter, es handle sich immer nur um ethische Fragen, um Dinge der Praxis, und nur zu deren Begründung habe man sich auf theoretische Sätze berufen. Dazu passen die erwähnten Ausdrücke nicht, und namentlich die Gesichte, auf welche jene Leute sich etwas einbilden, haben naturgemäss im Dienste ihrer σοφία oder φιλοσοφία gestanden. Das wird nun bestätigt durch den letzten Zug in dem Bilde der Irrlehrer, welcher im dem Briefe gradezu die bedeutendste Rolle spielt. Jene asketische ταπεινοφροσύνη wird in beiden Stellen, wo sie vorkommt, mit einem Engelkult zusammengestellt (θρησκεία τῶν ἀγγέλων 2 18, vgl. gegen die Deutung des Gen. als gen. subi. den Komm.; ἐθελοθρησκεία 2 23), und in eben derselben Stelle 2 18 werden die Gesichte erwähnt, sodass also zwischen der Askese, den Gesichten und dem Engeldienst ein Zusammenhang vorhanden gewesen sein muss. Dieser kann nun kaum anders gedacht werden, als dass die Askese das Mittel zur Erzielung von Gesichten war, in welchen man mit der Engelwelt in Konnex zu kommen suchte und durch dieselbe zu einer höheren Weisheit, welche als Philosophie bezeichnet wurde, gelangen zu können wähnte, denn die Philosophie wird 2 8 auch wieder in Beziehung gesetzt zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου, unter diesen aber sind, wie wir näher sehen werden, Engelmächte verstanden. Dann aber werden auch die παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, welche 2 8 in demselben Satz erwähnt wird, und die ἐντάλματα und διδασκαλίαι ἀνθρώπων, welche 2 22 in Verbindung mit den στοιχεῖα τοῦ κόσμου genannt und auf das μὴ ἅψῃ κτλ. bezogen werden, nicht von den pharisäischen Traditionen gemeint sein, welche einen Zaun um das Gesetz zogen, sondern es wird sich um eine geheime, sich fortpflanzende Überlieferung handeln, wie man durch Askese in Beziehung zu höheren Geistesmächten treten könne. Damit ist dann eine naturgemäss esoterische Lehre gegeben, welche durch den Nimbus des Geheimnisses und einer nur wenigen zugänglichen höheren Weisheit anlockte, und das stimmt mit dem Nachdruck, mit dem P. einerseits von dem Christentum als dem echten, göttlichen Geheimnis redet (1 26. 27. 2 2. 4 3) und andererseits auf die schrankenlose Allgemeinheit des Christentums hinweist, welches jeden Unterschied des Esoterischen und Exoterischen aufhebt und sich unterschiedslos an alle wendet (vgl. das dreimal wiederholte πάντα ἄνθρωπον 1 28). Haben wir die verschiedenen Züge in dem Bilde der Irrlehrer richtig

kombiniert, so ergiebt sich, dass die Engellehre den eigentlichen Zentralpunkt bei ihnen bildete, in dessen Dienst alles Andere gestellt wurde. Damit stimmt überein, dass den Engeln gradezu ein Kult geweiht wurde (*θρησκεία τῶν ἀγγέλων* 2 18), dass über Klassen und Rangordnungen unter den Engeln man viel zu wissen meinte, wie daraus hervorzugehen scheint, dass P. wiederholt die Überordnung Christi über alle und jede Engelordnung betont (1 16. 2 14), ferner jeder dieser Klassen eine bestimmte Machtsphäre beilegte, was wieder daraus zu folgen scheint, dass betont wird, von Christo hänge das ganze Universum und speziell alles Leben in der Gemeinde ab (1 16. 17 und andrerseits 1 18. 2 19); und speziell wurde auch eine versöhnende Wirkung diesen Engeln zugeschrieben, da nur durch einen solchen Gegensatz der Nachdruck erklärlich wird, mit welchem P. wiederholt Christum nicht nur als alleinigen Versöhner, sondern auch als Versöhner für die Geistesmächte selbst hinstellt. Alle bisher betrachteten Züge würde kein näheres Verhältnis der geschilderten Männer zum Christentum involvieren, sondern sie nur als sektirerische Juden charakterisieren. Nun aber wäre an sich schon nicht wahrscheinlich, dass eine Lehre, welche von Christo ganz absah, einer christlichen Gemeinde gefährlich geworden wäre; es folgt aber auch aus dem Briefe selbst, dass jene Männer das Christentum irgendwie in ihr System aufgenommen hatten. Schon die Ausführung des P. 1 15ff., wonach Christus allen Engelmächten übergeordnet ist, macht den Eindruck, dass er gegen eine Auffassung polemisiert, welche zwar auch mit Christus rechnet, ihm aber nicht die ihm gebührende Stelle anweist. Dazu kommt 2 19, wo die Irrlehrer mit den Worten geschildert werden: *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα ... αὔξει.* Dieser Ausdruck erklärt sich nur, wenn die Irrlehrer eine Stellung zu Christus und seiner Gemeinde prätendierten. Wäre das letztere nicht der Fall, so wäre der Relativsatz unverständlich, denn wollten sie völlig ausserhalb der Gemeinde stehn, so war der Satz keine Widerlegung ihrer Lehre, dass alles Leben der christlichen Gemeinde von Christo ausgehe und sie nur in ihm ihren eigentlichen Zusammenschluss habe. Das *πᾶν τὸ σῶμα*, welches offenbar den Ton hat, begreift sich nur, wenn der Gegensatz dazu eine Anschauung bildet, wonach die Gemeinde nur teilweise von Christo, ausser ihm aber auch noch von anderen Geisteswesen abhängen sollte. Dasselbe folgt aber auch aus dem Ausdruck *κρατεῖν τὴν κεφαλήν.* Es ist nicht richtig, dass *κρατεῖν* nur c. gen. »festhalten«, c. acc. nur »ergreifen« bedeute (Sod.). Nicht nur in der Poesie (Eurip. Phoen. 600 *σκῆπτρα κρατεῖ*) sondern auch in der Prosa (Xen. Anab. 5, 6. 7 *κέρατα ὄρους κρατεῖν*, dieselben behaupten) ist die Bedeutung festhalten nachweisbar, und an unserer Stelle passt

nur sie, denn bei Christo völlig fernstehenden Menschen wäre die spezielle Bezeichnung, sie ergriffen das Haupt nicht, möglichst fernliegend. Selbst wenn man die Bedeutung »ergreifen« festhält, könnte der Sinn nur sein, dass sie Christum nicht in seiner Eigenschaft als κεφαλή ergreifen, was immer wieder darauf zurückführt, dass sie ihm doch irgend eine Stellung einräumen. So ergiebt sich, dass jene Leute auch Christum in ihr System aufnahmen, aber ihm nicht die ihm gebührende Superiorität zuerkannten, sondern ihn nur als ein Glied in dem ganzen Organismus der Geistesmächte, und nicht einmal als das höchste, werteten. Erst dadurch, dass sie so auch die Person Christi überhaupt in Rechnung stellten, wurden sie für die Gemeinde versuchlich: sie beanspruchten, Christo das ihm gebührende Recht zukommen zu lassen, aber zugleich noch mehr und noch Höheres darzubieten, als es das apostolische Christentum that.

So ergiebt sich uns das Bild, dass die Irrlehrer auf dem Boden des Judentums stehen, dasselbe aber mit allerlei fremden Elementen versetzen, einerseits indem sie mit der Geisterwelt in einen mantisch-visionären Konnex zu treten suchen, andererseits indem sie auch das Christentum zu einem Moment ihrer Gesamtanschauung machen. Ein solcher Synkretismus lag nun teils dem phrygischen Charakter nahe, welcher in der orgiastischen Attisfeier, dem Kybelekult, der Raserei der Priester, den betäubenden Kräften der Höhlen von Karbesus, Acharaka und Mysa schon im Heidentum [1]) und in dem montanistischen Enthusiasmus der späteren Zeit sich als zu mantischen Zuständen geeignet aufweist, — teils war er in dem damaligen Judentum verbreitet. In den Magiern Simon und Elymas haben wir Beispiele, und in Ephesus finden wir Akt 19 13 herumziehende jüdische Exorzisten mit Zauberbüchern. Ähnlich wie Simon das Christentum zu einem Moment seiner Kunst zu machen und seine Kräfte dadurch zu steigern sucht, werden auch jene kolossischen Irrlehrer es zu einem, aber auch nur einem Element ihrer Anschauungen zu machen gern bereit gewesen sein. Eben darum sind sie nicht wirklich Christen, aber doch, weil sie das Christentum als Faktor in ihre Rechnung einsetzen, auch nicht mehr blosse Juden. Das so gewonnene Bild wird durch die Art, wie P. sich zu ihnen stellt, nach jeder Seite bestätigt. In ihrem Synkretismus und esosterischen Mysterienwesen, ebenso in ihrer Unterscheidung höherer und niederer Engelordnungen, mit denen man in Konnex treten konnte, war gegeben, dass sie nicht mit den pharisäischen Judaisten strengster Observanz von allen die Beschneidung forderten, sondern dieselbe nur als einen Vor-

1) Vgl. über die phrygische Religion die noch immer lesenswerte Einleitung des Kommentars von Steiger § 13—20. Die neueste Darstellung bei Preller-Robert, Griech. Myth. 1, 640ff.

zug der geborenen Juden ansahen, welche für sie das religiöse Zentrum auch der christlichen Gemeinde blieben. Daher braucht P. nicht zu warnen, dass man sich der Beschneidung unterziehe, denn sie wurde nicht verlangt, wohl aber betont er, dass sie kein Vorzug sei, sondern die wahre Beschneidung allen Christen eigne. Ihre Askese stand nur im Dienst der erstrebten mantisch-visionären Zustände: darum begnügt sich P. darauf hinzuweisen, dass alles dergleichen in den Bereich der σάρξ gehöre und durch Christus abgethan sei. Auf die Verbindung zwischen höheren Geisteswesen und zärimonialem Thun geht er ein. Denn auch ihm ist das Gesetz durch Engel vermittelt (Gal 3 19), und auch er erkennt einen Zusammenhang an zwischen den στοιχεῖα τοῦ κόσμου, d. h. den Elementen, aus denen die geschaffene Welt sich zusammensetzt, und Geistesmächten, welche beherrschend hinter denselben stehen. Aber er betont, dass beides zumal, sowohl die Herrschaft solcher Geister wie die Botmässigkeit unter zärimonialen Ordnungen, welche den Menschen in Abhängigkeit von der Natur bringen, sei es in Bezug auf das, was gegessen und getrunken werden darf, sei es in Bezug auf die durch den Gestirnlauf geregelten Feste, durch Christus und speziell durch sein Kreuz überwunden sei. Vor allen Dingen aber widerlegt er den Anspruch, dass die von den Irrlehrern prätendierte Verbindung mit der Geisterwelt etwas Höheres sei, als das Christentum gewähre. Christus steht hoch über jedem, auch dem höchsten Geisteswesen: selbst ihr Dasein haben sie alle nur durch ihn 1 16f.; die Versöhnung kann so wenig durch sie gewirkt werden, dass im Gegenteil behufs der Versöhnung die Macht der Geisteswesen gebrochen werden musste und durch Christi Tod gebrochen ist 2 15, und also nicht nur die irdischen, sondern auch die überirdischen Wesen Objekt seiner die Versöhnung erwirkenden Thätigkeit sind 1 20; namentlich in seiner Gemeinde ist er das einige Haupt, neben welchem für niemand sonst Platz ist 2 19. Aus dem allen ergiebt sich, dass dem P. als Mittelpunkt der Irrlehre die Abminderung der einzigartigen Stellung Christi und die Hineinwirrung innerweltlicher Grössen in das rein überweltliche Wesen des Christentums erschien, und in letzterer Hinsicht kommt ihm jene Irrlehre als ein kindisches und unterwertiges Spiel vor, welches er mit einer gewissen Nichtachtung behandelt.

4. Von hier aus ergiebt sich nun von selbst das Verhältnis der Irrlehrer zu anderen ungefähr gleichzeitigen Erscheinungen. Mit den pharisäischen Judaisten teilen sie die Verehrung des historischen Judentums und die Unterordnung unter das gesamte Gesetz. Aber nicht nur durch die Sondermeinungen, welche sie ausserdem hegen, unterscheiden sie sich von denselben, sondern auch durch eine völlig andere Orientierung der sie wesentlich

bewegenden Interessen. Ihr Synkretismus macht sie einerseits weitherziger: sie erkennen eine Reihe von Stufen innerhalb der religiösen Sphäre an; andererseits fehlt ihnen der Gegensatz von Werk und Glaube, weil weder jenes noch dieser, sondern die Verbindung mit der Geisterwelt ihnen das eigentliche Mittel zur Vollkommenheit ist. Näher scheinen sie in manchem Betracht dem Essenismus zu stehen. Äusserlich angesehen bieten ja die Askese und die Beschäftigung mit der Engellehre Analogien. Aber dass die kolossischen Irrlehrer direkt aus dem Essenismus hervorgegangen sind, ist damit schlechterdings nicht bewiesen Dass manche von den Essenern überlieferte Züge, wie ihre vielen Waschungen und ihre Enthaltung von der Ehe oder doch Geringschätzung derselben, in unserm Brief keine Rolle spielen, ist das Geringste. Aber das Gesamtbild stimmt nicht. Die Essener sind Separatisten, während dieser Zug in unserem Briefe durchaus fehlt. Aber auch die gemeinsamen Züge sind hier und dort ganz verschieden orientiert. Die Askese ist den Essenern Selbstzweck, in Kolossae Vorbedingung für den Konnex mit der Engelwelt. Die mantisch-visionäre Art der Kolosser fehlt der Engelspekulation der Essener. Eine Notwendigkeit, die kolossische Irrlehre aus dem Essenismus abzuleiten, liegt in keiner Weise vor. Alles was von ihnen gesagt wird, würde sich auch begreifen, wenn es überhaupt keine Essener gegeben hätte. Und nimmt man nun hinzu, dass wir vor der Zerstörung Jerusalems von Essenismus ausserhalb Palästinas gar nichts wissen, so muss der historische Zusammenhang dieser phrygischen Juden mit den Essenern mehr als problematisch erscheinen. Damit soll nicht geleugnet werden, dass gewisse Analogien vorhanden sind, und dass indirekt die geistige Strömung, welche den Essenismus geschaffen hat, auf weitere Kreise gewirkt hat und ein Moment war, welches die Atmosphäre erzeugte, aus welcher dann auch unsere Irrlehrer hervorgewachsen sind. Aber das gehört zu den Imponderabilien in der Welt und ist etwas ganz anderes als eine direkte Ableitung der Irrlehre aus dem Essenismus. Das hat sich auch den neueren Verfechtern der Essenerhypothese aufgedrängt, sodass sie von einer mehr dynamischen Einwirkung derselben reden (Holtzm., Kl.), wobei dann nur noch über das Mass einer solchen dynamischen Einwirkung, welches ich allerdings für äusserst minimal halte, zu streiten wäre [1]).

1) So hat auch Lightf. 92f. die Einwirkung des Essenismus, auf welche er so viel Wert legt, doch vorsichtig eingeschränkt: When I speak of the Judaism in the Colossian Church as Essene, I do not assume a precise identity of origin, but only an essential affinity of type with the Essenes of the mother country. . . . All along its frontier, wherever Judaism became enamoured of and was wedded to Oriental mysticism, the same union would produce substantially the

Wiefern alexandrinische Einflüsse auf die kolossische Irrlehre gewirkt haben, muss völlig dahingestellt bleiben. Das Wort φιλοσοφία beweist gar nichts, denn es ist nur eine Etikette, womit dieselbe ihre höhere Weisheit anpreisen wollte. Sicher haben alle solche Leute, die in Religion machten, dieses Aushängeschild gebraucht. Die Engelspekulationen haben mit eigentlich philosophischer Spekulation nichts als den Namen gemein. Wiefern wirkliche Spekulation bei ihnen vorhanden war, ob sie z. B. die Materie, was ja an sich möglich ist, für böse gehalten haben, lässt sich nicht sagen; ist es der Fall gewesen, so steht es damit, wie mit dem Essenismus: es lag in der Luft der Zeit und macht eine direkte Anlehnung an alexandrinische Philosophie nicht nötig. Nicht anders steht es mit dem Verhältnis der Irrlehre zum Gnosticismus, — denn nur hierum handelt es sich jetzt, nicht um die später zu erörternde Frage, ob die positiven Lehraufstellungen des Briefes aus dem Gnosticismus zu erklären sind. Dass die kolossische Irrlehre sich nicht mit einem der uns bekannten gnostischen Systeme deckt, ist anerkannt. »Die Verbindung einer Gnosis mit jüdischer Gesetzlichkeit wie mit essenisch-judaistischer Askese setzt den kritischen Geschichtsforscher in Verlegenheit. Bei Kerinth ist die Gnosis noch judaistisch, aber nicht asketisch; bei Saturninus wohl dualistisch-asketisch, aber nicht mehr judaistisch« (Hilgenf. Einl. 667 f.). Aber mehr noch. Eine ebjonitische Christologie ist bei den Irrlehrern überhaupt nicht gerügt: nach dem Zusammenhang werden sie auch Christum als eins der Geisteswesen betrachtet haben, mit welchen die Menschheit sich in Verbindung setzen kann. Auch hier handelt es sich nur um dieselbe geistige Atmosphäre, aus welcher der Gnosticismus hervorgegangen ist; die spätere christliche Gnosis braucht nicht der Stamm zu sein, auf welchem dieser Zweig erwachsen ist, sondern beide sind Zweige an demselben Stamm der mystisch-synkretistischen Neigungen des ganzen Zeitalters. Selbst wenn wir bei den Kolossern eine förmliche Lehre vom Pleroma anzunehmen haben, was mir durchaus nicht sicher ist, kann dieselbe sehr wohl schon vor den uns bekannten gnostischen Systemen vorhanden gewesen sein, sodass sie von diesen über-

same results. In a country where Phrygia, Persia, Syria, all in turn had moulded religious thought, id would be strange indeed, if Judaism entirely escaped these influences. Ebenso Godet Einl. 1 265: Die Verwandtschaft zwischen dem Essenismus und den Ansichten der Irrlehrer zu Kolossae springt in die Augen [das ist mehr, als ich zuzugeben vermag], ohne dass man jedoch daraus schliessen könnte, jene Theosophen Kleinasiens seien christianisierte Essener gewesen. Denn die Atmosphäre jener Zeit war mit mystisch-asketischen Elementen gesättigt und verriet das Bedürfnis eines solchen lebendigen Verkehrs zwischen Himmel und Erde, welchem das Christentum endlich Befriedigung gewährte.

nommen und weiter ausgebildet wurde. Somit haben wir in unserer Irrlehre nur ein Glied jenes Judentums, welches durch die Neigung der Zeit zum Mysteriösen sich zur Beschäftigung mit den Engelmächten, zu einem System derselben und ihrer Bethätigungen und zu einem Versuche, mit ihnen in Verbindung zu treten, treiben liess und in unserem Fall auch Christum in dies System aufnahm. Die *παράδοσις*, d. h. die mündliche Fortpflanzung der Geheimlehren, spielte bei ihnen wie bei allen analogen Erscheinungen eine grosse Rolle, bezieht sich aber auf ihre Verbindung mit ähnlichen theurgischen Bestrebungen, nicht auf ihre Verbindung mit irgend einer Fraktion des Judentums.

Es begreift sich, dass Epaphras und andere kolossische Christen dieser Erscheinung ratlos gegenüberstanden. Beanspruchten die Irrlehrer doch auch ihrerseits Christo die ihm gebührende Ehre zukommen zu lassen. Wenn sie dann aber sich auf Engeloffenbarungen beriefen, welche ihnen noch andere und höhere Kunde gebracht hätten, sodass erst mit ihrer Hülfe die kolossischen Christen zur höchsten Vollkommenheit gelangen könnten: was sollte man ihnen darauf entgegnen? Hatte nicht Paulus selbst sich auf Ekstasen, Visionen und Offenbarungen berufen? Je weniger die Kol. einen dauernden Unterricht durch P. selbst genossen hatten, um so weniger werden sie in der Lage gewesen sein, alle Konsequenzen der Offenbarung in Christo zu überschauen und von da aus die Irrlehrer zurückzuweisen. So kam Epaphras zu dem Entschluss, dem P. selbst die Sachlage vorzutragen, und dieser suchte durch den uns vorliegenden Brief die Gemeinde zu dem richtigen Urteil über die Eindringlinge zu befähigen.

2. Der Inhalt des Briefes.

1. Der Apostel geht von dem Danke aus, welchen er Gotte bei seinen Gebeten auf Grund der Nachrichten über den Glauben und die Liebe der Kolosser für ihren Anteil an dem überweltlichen Hoffnungsgut der Christen darbringe, da das Christentum sich bei ihnen wie überall fruchtbar erweist, wo es in der rechten Weise verkündet wird, was in Kolossae durch Epaphras geschehen ist, der ein Stück des Berufes des P. an ihnen vollbracht und, wie P. durch ihn weiss, ihnen Liebe zu seiner Person eingeflösst hat (1 3—8). Wie gewöhnlich geht der Apostel vom Dank zu einer Bitte über, welche die Befestigung der Gemeinde in ihrem Christenstande zum Inhalt hat. Dieselbe geht dahin, dass durch volle Erkenntnis des göttlichen Willens die Gemeinde zu einem Christi würdigen Wandel befähigt werden möge, welcher nach zwei Seiten beschrieben wird: einmal als Bethätigung ihres Christenstandes in guten Werken, andererseits als Wider-

standsfähigkeit gegen alle feindlichen Mächte, welche sich nicht nur in ausharrender Geduld, sondern auch in der Bewahrung der freudigen Stimmung dabei bekundet, die auf dem Bewusstsein ihrer Zugehörigkeit zum Reiche Christi beruht, der ihnen das Grundgut der Sündenvergebung verschafft hat (V. 9—14). Der Gedanke an die Irrlehrer, welche Christo die ihm gebührende Stellung verkürzen, veranlasst den Apostel, bei dieser Erwähnung Christi dessen übergeordnete Herrschaftsstellung über alles Geschaffene zu betonen, welche darauf beruht, dass in ihm der unsichtbare Gott seine volle Offenbarung hat. Jene Herrschaftsstellung wird nach zwei Seiten durchgeführt: nach Seiten seines Verhältnisses zur Welt im allgemeinen (1 15—17) und zur Gemeinde insonders (1 18), sodass in ihm das gesamte Weltziel zu seiner Vollendung kommt (1 19—21). Mit den Worten *νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε* (1 21) lenkt P. wieder zurück zu der Bitte um Treue der Kolosser in ihrem Christenstande, welche er 1 9 begonnen hat, nur dass dieselbe in 1 23a. b die Form einer indirekten Mahnung (*εἴ γε*) annimmt. Mit 1 23c geht er, nachdem er bisher seinem Dank und seiner Fürbitte für die Gemeinde Ausdruck gegeben hat, zu einem dritten Absatz über, welcher bis 2 7 reicht und sein Recht darthut, den Kolossern überhaupt und grade jetzt zu schreiben. Als Diener des Evangeliums überhaupt, des Heidenevangeliums insonders fühlt er sich nämlich auch denen verpflichtet, welche er persönlich nicht kennt. Die Darstellung ist auch hier durch den Gedanken an die Irrlehrer beeinflusst: ihrer Mysterienweisheit gegenüber weist P. auf das rechte Mysterium des Christentums, den universalen Heilsrat Gottes, hin, welcher durch das immer wiederholte *πάντα ἄνθρωπον* in Gegensatz zu der esoterischen, nur für eine Auswahl bestimmten Vollkommenheitslehre der Irrlehrer gestellt wird. Die Auffassung Godets, welcher 1 15—29 den ersten, didaktischen, 2 1—3 4 den zweiten, polemischen Teil des Briefes findet, widerlegt sich dadurch, dass von 1 23c—2 5 offenbar das persönliche Verhältnis des P. zu der Gemeinde den Gegenstand der Erörterung bildet. Dieser einheitliche Absatz wird von Godet nicht nur auseinandergerissen, sondern die beiden von ihm unterschiedenen Hälften desselben (1 23—29 u. 2 1ff.) passen schlechterdings nicht zu den von ihm vorausgesetzten Hauptteilen. Wir haben hier vielmehr den dritten Absatz des einleitenden Teils, welcher begründen und rechtfertigen soll, dass der Apostel überhaupt sich brieflich an die unbekannten Leser wendet.

2. Die Verse 2 6. 7 bilden den Übergang zu dem eigentlichen Hauptzweck des Briefes, der Auseinandersetzung mit den Irrlehrern. Sie würden an sich sehr wohl als Anfang derselben gerechnet werden können, da die folgende Warnung als nähere Ausführung des *περιπατεῖν ἐν Χρ.* (2 6) gefasst werden kann.

Da aber einerseits man in diesem Falle 2 8 ein οὖν erwarten würde, während das Asyndeton auf einen neuen Ansatz deutet, andererseits in 2 6. 7 die Hauptbegriffe des zweiten, fürbittenden bezgl. mahnenden Abschnitts wieder aufgenommen werden (vgl. den Komm.), so möchte es sich mehr empfehlen, diese Verse als Abschluss des Vorigen zu betrachten. Der mit den Irrlehrern sich direkt beschäftigende Abschnitt reicht dann von 2 8—23. Die Unterwertigkeit ihrer Lehre ist der durchherrschende Gesichtspunkt: die Ausdrücke κενὴ ἀπάτη, παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, στοιχεῖα τοῦ κόσμου (2 8), der Gegensatz zwischen der rituellen Beschneidung des Judentums und der geistlichen in Christo (2 11), die Mahnung, sich über Essen und Trinken u. drgl. kein Gewissen machen zu lassen (2 16), die ganze Beschreibung des δογματίζειν der Irrlehrer (2 20ff.), der schliessliche Hinweis auf die σάρξ als das Prinzip, dem sie unterstehen (2 23), — das alles steht im Dienste dieses Gesichtspunkts. Des näheren sind es zwei Hauptgedanken, die ausgeführt werden. Zuerst wird dargelegt, wie in Christo und speziell in seinem Kreuzestode die Herrschaft der Elementargeister, unter welchen die vorchristliche Welt stand, und welche von den Irrlehrern auch jetzt noch kultiviert und Christo übergeordnet werden, gebrochen sei, sodass er als der einige Herrscher hingestellt wird (2 8—15). Zweitens wird die Askese der Irrlehrer, welche auf die Verbindung mit der Engelwelt hinzielt, als zwecklos und unterwertig dargethan, sofern dabei einerseits die Stellung Christi als des Hauptes verkannt wird, das allein und in voll genügender Weise alles Leben der Gemeinde vermittelt, andrerseits ein Rückfall in die Sphäre der σάρξ stattfindet, aus der uns Christus herausgehoben hat (2 16—23).

3. Mit 3 1 lässt P. die Polemik gegen die Irrlehrer fallen und geht zu dem zweiten Hauptteil des Briefes über, welcher ohne jeden polemischen Gesichtspunkt der Gemeinde ein χάρισμα πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς (Röm 1 11) verschaffen will, indem er die Ausgestaltung des sittlichen Lebens, wie sie aus der Gemeinschaft mit Christo folgt, nach verschiedenen Seiten darlegt. Denn wie im Komm. näher nachgewiesen ist, knüpft zwar der erste Satz von 3 1 (εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ) an den Satz 2 20 εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ formell an, der Inhalt aber von 3 1—4 im Ganzen hat nichts mehr mit dem Gegensatz gegen die Irrlehre zu thun, gehört also nicht mehr zum vorigen Abschnitt, sondern bildet die Substruktion für das Folgende. Allerdings ist dasjenige Leben, welches der Gläubige kraft seines Verhältnisses zu dem auferstandenen Christus hat, noch ein verborgenes, dessen Vollendung der Zukunft angehört, aber die gesamte Sinnesart desselben muss ihren Massstab schon jetzt an jenem Christus haben und sich also als ein τὰ ἄνω

ζητεῖν darstellen (3 1—4). Dieser Grundgedanke wird nach zwei Seiten durchgeführt. Zuerst wird die christliche Sittlichkeit, wie sie sich in jedem Christen gleicher Weise darstellen muss, erörtert (3 5—17), sodann ihre spezielle Ausgestaltung in den grundlegenden Verhältnissen des häuslichen Lebens, welche für Weib und Mann, Kinder und Eltern, Sklaven und Herren eigentümliche Ausgestaltungen der christlichen Sittlichkeit mit sich bringen (3 18—4 1). In ersterer Beziehung wird zunächst vor den hervorstechendsten Formen, in denen die Sünde bei dem alten Menschen auftritt, gewarnt (3 5—9) und daran eine Mahnung zu christlicher Tugendübung geknüpft, sowohl in Bezug auf den Nächsten (3 10—15a), wie in Bezug auf Gott (3 15b—17). In der zweiten Beziehung werden in knappster Form die Pflichten der einzelnen sozialen Kreise zusammengefasst, und zwar so, dass jedes Mal die des untergeordneten Teiles, der Frauen, der Kinder, der Sklaven, vorangestellt werden, weil die Gefahr besonders nahe lag, dass diese durch die religiöse Gleichstellung aller Menschen im Christentum sich zur Verkennung ihrer natürlichen, durch das Christentum nicht geänderten Stellung verführen liessen. Den Schluss bildet eine Mahnung zum Gebet (4 2), welche dem P. Veranlassung giebt, einerseits die Fürbitte für ihn zu empfehlen (4 3. 4) mit besonderer Rücksicht auf den ihm gewordenen Beruf gegenüber den Ungläubigen, andrerseits ein mahnendes Wort über die rechte Stellung der Gemeinde zu ihrer unchristlichen Umgebung hinzuzufügen.

Den Schluss des Briefes bilden eine Empfehlung der Überbringer desselben, Tychikus und Onesimus (4 7—9), Grüsse der anwesenden Freunde des P. (4 10—14), spezielle Aufträge teils in Beziehung auf die Nachbargemeinde in Laodicea, teils an Archippus (4 15—17), und endlich der eigenhändige Schlussgruss (4 18).

3. Das Problem der Echtheit.

1. Nachdem zuerst Mayerhoff 1838 die Echtheit des Kolosserbriefes geleugnet hatte, indem er in ihm eine Nachbildung des Epheserbriefes sah, sprach die Baursche Schule sämtlichen Gefangenschaftsbriefen die Echtheit ab und liess namentlich den Kolosserbrief durch den Gnosticimus des 2. Jhdts. bestimmt sein. Nach Baur gehört er den Versuchen an, zwischen Petrinismus und Paulinismus einen Ausgleich zu schaffen (Paulus ² 2, 3 ff.); nach Schwegler (Nachap. Ztalt. 2, 325 ff.) will er den Ebjonitismus des Urchristentums auf Grund gnostischer Einflüsse überwinden. Trotz vielfacher Ermässigungen des Baurschen Standpunktes hielten auch Hilgenf. und Weizs. an der Unechtheit des Briefes und den Spuren des Gnostizismus darin fest. Um

die unverkennbar paulinischen Elemente in dem Briefe ebenso zu ihrem Recht kommen zu lassen, wie die ebenso unverkennbaren Besonderheiten desselben, betrat man einen Mittelweg. Nachdem Ewald die Niederschrift als im Auftrage des P. von einem anderen besorgt gedacht hatte, unterschied zuerst Hitzig (Zur Krit. paul. Br.) und nach ihm auf Grund minutiösester Durcharbeitung in viel umfassenderer Weise Holtzmann (Krit. des Eph.- u. Kol.-Br.) zwischen einem paulinischen Teil und einer Überarbeitung desselben durch andere Hand [1]). Während P. es nur mit der Polemik gegen gesetzliche und asketische Judenchristen zu thun hat, hat der mit dem Verf. des Eph.-Br. identische Überarbeiter ein theosophisches Judenchristentum vor Augen. Die Hypothese Holtzmanns musste sich jedoch in immer grösserem Masse Ermässigungen gefallen lassen. Pfleid. (Urchrist. 682 f.) will die Möglichkeit einer echten Grundlage

---

1) Als paulinisch gelten ihm 1 1—8 mit Ausnahme von V. 6 fin. (*ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χ. τ. θ. ἐν ἀλ.*) nebst dem folgenden *καθώς* und den Worten *ἐν πν.* in V. 8. Von 1 9—29 soll nur Folgendes dem ursprünglichen Briefe angehören: 9. *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς . . . οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμ. προσευχ. . . .* 10. *περιπ. ὑμᾶς ἀξίως . . . τοῦ θεοῦ, . . .* 13. *ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τ. ἐξ. τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τ. βασ. τ. υἱοῦ . . αὐτοῦ, . . .* 19. *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδοκ. . . .* 20. *καταλλάξαι . . .* 21. *καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας . . ἐχθρούς . . ἐν τ. ἔργ. τοῖς πον.,* 22. *νυνὶ δὲ κατηλλάγ. ἐν τῷ σώμ. τ. σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τ. θανάτου, . . .* 23. *εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει . . ἑδραῖοι κ. μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ . . τοῦ εὐαγγελίου . . . οὗ ἐγεν. ἐγὼ Π. . . .* 25. *διάνονος κατὰ τ. οἰκον. τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγ. τ. θεοῦ, . . .* 29. *εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγ. κατὰ τὴν ἐνέργ. αὐτοῦ τὴν ἐνεργ. ἐν ἐμοί . .* In 2 1—7 wird *ἐν σαρκί* 1 fin., ferner 2^{b}—3, in V. 4 *ἐν πιθανολογίᾳ* und 7^{a} ausgeschieden. Von der Erörterung über die Irrlehre bleibt Folgendes als ursprünglich stehen: 2 8. *βλέπετε μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγ. διὰ τ. φιλοσοφ. . . . κατὰ τὰ στοιχ. τ. κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χρ.,* 9. *ὅτι ἐν αὐτῷ . . .* 11. *περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειρ. . . .* 12. *συνταφ. αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ . . . τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν.* 13. *καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτ. . . . συνεζωοπ. . . σὺν αὐτῷ, χαρισ. ἡμῖν πάντα τὰ παραπτ.,* 14. *ἐξαλείψ. τὸ καθ' ἡμ. χειρόγραφ. . . . ὃ ἦν ὑπεναντ. ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ. . . .* 16. *Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρ. ἑορτῆς ἢ νουμην. ἢ σαβ., . . .* 18. *εἰκῇ φυσ. ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ . . .* 20. *Εἰ ἀπεθάν. σὺν Χρ. ἀπὸ τῶν στοιχ. τ. κόσμ., τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμ. δογμ.* 21. *„μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσ. μηδὲ θίγῃς;“* 22. *ἅ ἐστιν . . . εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει . . .* 23. *πρὸς πλησμ. τῆς σαρκός.* In Kap. 3 gilt als ursprüngl. nur Folgendes: 3. *ἀπεθ. γὰρ κ. ἡ ζωὴ ὑμ. κέκρυπτ. σὺν τῷ Χρ. ἐν τ. θεῷ . . .* 12. *ἐνδύσασθε οὖν ὡς ἐκλ. τ. θεοῦ, ἅγ. καὶ ἠγαπ., σπλάγχνα οἰκτιρμ., χρηστότητα, ταπειν., πραΰτητα, μακροθ.,* 13. *ἀνεχόμ. ἀλλήλων καὶ χαριζ. ἑαυτοῖς, ἐάν τ. πρ. τινα ἔχῃ μομφήν, καθ. κ. ὁ Χρ. ἐχαρ. ὑμῖν, οὕτως κ. ὑμεῖς . . .* 17 *καὶ πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτ. ἐν λόγ. ἢ ἐν ἔργ., πάντα ἐν ὀν. κυρ. Ἰησ., εὐχαρ. τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.* Die ganze Haustafel 3 18—4 1 wird gestrichen, dagegen bleibt 4 2—18 mit Ausnahme der Worte *ἐν εὐχαρ.* V. 2, *δι' ὃ κ. δέδεμ. ἵνα φαν. αὐτό* V. 3. 4, ferner V. 9, V. 12^{b} und V. 15—17.

nicht leugnen; besonders der Anfang und Schluss des Briefes machen ihm den Eindruck, als könnten sie wohl von P. selbst stammen. Aber er hält es nicht nur für ebenso möglich, dass wir es nur mit einer geschickten Nachahmung des P. zu thun haben, sondern vor allem für aussichtslos, die echte Grundlage aus dem jetzigen Briefe herauszuschälen. Eine gewisse Überarbeitung des Briefes gab auch Soden (JPr. Th. 1885) zu, führte aber den Nachweis, dass die meisten der von Holtzm. beanstandeten Stellen dem echten Briefe angehören, und beschränkte die Interpolation auf 1 15—20. 2 10. 15. 18b. In seinem Kommentar hat er auch diese Stellen dem P. vindiziert und nur noch 1 16b—17 als spätere Glosse in Anspruch genommen, sodass er zu den Verteidigern der Echtheit zu rechnen ist, unter denen Klöpper durch die sorgfältige und umsichtige Erwägung aller Momente besonders hervorzuheben ist. In der That lässt sich exegetisch der Nachweis führen, dass unser Brief, so wie er ist, einen durchaus einheitlichen Charakter trägt und die vermeintlichen Fugen und Risse auf Missverständnis beruhen. Dazu kommt, dass eine Überarbeitung, wie sie der Interpolator nach Holtzm. geliefert haben würde, indem kein echtes Wort ausgelassen wäre, aber die Zusätze, statt sie einheitlich zu gestalten, fortwährend in den Zusammenhang hineingeschachtelt sein würden, sehr wenig Wahrscheinlichkeit hat und ein wunderliches Ineinander von mechanischer und gekünstelter Arbeit wäre. Am wenigsten aber wäre sie dem Verf. des Epheserbriefes zuzutrauen, welcher ja in der Lage war, mit diesem seinem Briefe alle seine Zwecke aufs Bequemste zu erreichen, sodass nicht abzusehen wäre, warum er sich die Mühe gemacht hätte, ausserdem einen schon vorhandenen Paulusbrief in dieser Weise zu ändern. Die Frage wird sich also dahin stellen, ob der Brief, so wie er ist, von P. sein kann oder durchaus unecht ist.

2. Ganz ungeeignet, diese Frage zur Entscheidung zu bringen, ist die Berufung auf die allgemeine Anerkennung des Briefes seit den ältesten Zeiten, worauf noch Oltramare das höchste Gewicht legt. Denn sind die Anklänge in den apost. VV., wie er selbst zugiebt, viel zu vager Natur, um mit Bestimmtheit die Bekanntschaft mit unserem Briefe zu folgern [1]), und die ersten unzweifelhaften Beziehungen auf unseren Brief

1) I Klem. 24, wo Chr. ἀπαρχή genannt wird, und Barn. 12, wo es heisst ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν, sind ohne alle Bedeutung, da ἀπαρχή nicht dasselbe ist wie das Kol 1 18 stehende ἀρχή und der Ausdruck ἐν αὐτῷ καὶ εἰς αὐτόν viel zu allgemein, als dass man ihn mit Sicherheit aus Kol 1 16 ableiten dürfte. Von mehr Bedeutung ist I Klem. 49 der δεσμὸς τῆς ἀγάπης, vgl. Kol 3 14, und bei Ign. Eph. 10 ἑδραῖοι τῇ πίστει, vgl. Kol 1 23; aber unbedingt beweisend sind auch sie nicht, da, wenn sonst die Unechtheit des Kol.-Br. beweisbar wäre,

erst bei Justinus Martyr und Theophil. von Ant. vorhanden [1]), so ist klar, dass bis zu deren Zeit genügend Raum für eine nachpaulinische Abfassung des Briefes vorhanden wäre. Dass aber ein Brief, der sich selbst als paulinisch giebt, auch als ein solcher allgemein angesehen wurde, würde noch kein ausreichender Beweis für seine Echtheit sein. Die Entscheidung kann nur aus dem Briefe selbst erfolgen. Es kommen dabei drei Gesichtspunkte in Betracht: die sprachliche Eigentümlichkeit des Briefes im Verhältnis zur Sprache in den anerkannten Paulinen; die Lehrfassung desselben im Verhältnis zu der Lehre des P. in den anerkannten Briefen; das Verhältnis unseres Briefes in Bezug auf Form und Inhalt zum Eph.-Br.

3. In Bezug auf die Form des Briefes sind das lexikalische und das stilistische Moment zu unterscheiden. Was das erstere angeht, so findet sich allerdings eine grosse Zahl von Worten, die sonst weder bei P. noch überhaupt im NT vorkommen [2]).

---

die Übereinstimmung in solchen Ausdrücken ja auf eine dritte, uns unbekannte Quelle zurückgehen könnte. Steht die Echtheit von Kol anderweitig fest, wird man natürlich auch in den genannten Stellen eine Bekanntschaft damit annehmen; aber zum Beweis der Echtheit reichen sie an sich nicht aus.

1) Bei Justin wird Christus fünfmal als *πρωτότοκος* bezeichnet; c. Tr. 846 *τὸν πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων*; 858 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*; 1259 *τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων*; 1386 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὤν*; 1006 *πρωτότοκος τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων*. Dazu Theoph. ad Autol. 222 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. In diesen Stellen machen die Zusätze die Entlehnung aus dem Kol.-Br. unzweifelhaft.

2) Zu den 33 *ἅπ. λεγ.* im NT, welche Holtzm. 105 anführt — *ἀθυμεῖν, αἰσχρολογία, ἀνειμιός, ἀνταναπληροῦν, ἀνταπόδοσις, ἀπεκδύεσθαι, ἀπέκδυσις, ἀπόχρησις, ἀρεσκεία, ἀφειδία, βραβεύειν* [hinzuzufügen *καταβραβεύειν*], *δογματίζεσθαι, δυναμοῦν, ἐθελοθρησκεία, εἰρηνοποιεῖν, ἐμβατεύειν, εὐχάριστος, θεότης, μετακινεῖν, μομφή, νουμηνία, ὁρατός παρηγορία, πιθανολογία, πλησμονή, προακούειν, προσηλοῦν, πρωτεύειν, στερέωμα, συλαγωγεῖν, σωματικῶς, φιλοσοφία, χειρόγραφον* — füge ich noch eine Reihe einzigartiger Wortverbindungen: *αἷμα τοῦ σταυροῦ* 120, *ὁ νέος ἄνθρωπος* 310, *ἀνταπόδοσις τῆς κληρονομίας* 324, *ἀποθνήσκειν ἀπό* 220 (aber vgl. *δικαιοῦσθαι ἀπό* Röm 67), *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* 211, *ἀπολαμβάνειν τὴν ἀπόδοσιν* 324 (aber *ἀντιμισθίαν* Röm 127), *αὔξησις τοῦ θεοῦ* 219, *ἀφειδία σώματος* 223, *βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* 113, *ἀπὸ τῶν γενῶν* 126, *διάκονος τοῦ εὐαγγελίου* 123, *διάκ. τῆς ἐκκλησίας* 125, *διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων* 222, *δόξα τοῦ μυστηρίου* 127, *εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ* 315 (sonst der Friede auf Gott bezogen, aber vgl. I Th 316), *ἐλπὶς τῆς δόξης* 127 und *τοῦ εὐαγγελίου* 123, *ἐξουσία τοῦ σκότους* 113, *ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ* 22 und *τοῦ θελήματος θεοῦ* 19, *θέλειν ἐν* 218, *θλῖψις τοῦ Χριστοῦ* 124, *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* 218, *θύρα τοῦ λόγου* 43 (aber vgl. die *θύρα ἀνεῳγμένη* II Kor 212), *κλῆρος τῶν ἁγίων* 112, *κρατεῖν τὴν κεφαλήν* 219, *νοῦς τῆς σαρκός* 218, *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* 211, *οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς* 411 (sonst ohne *ὄντες*), *πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως* 22, *πλήρωμα τῆς θεότητος* 29, *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* 115, *σῶμα τῆς σαρκός* 122. 211, *ὑστέρημα τῶν θλίψεων* 124.

Aber grade diejenigen Worte, welche zwar nicht bei P., wohl aber sonst im NT vorkommen, sind sämtlich ganz unverfänglich, da bei keinem einzigen von ihnen irgend eine Spur von besonderem Sprachgebrauch vorliegt (vgl. das Verzeichnis in d. Anm.). Unter denjenigen Worten, welche überhaupt sonst im NT nicht vorkommen, sind einige, welche Anstoss erregt haben, sofern P. für den betr. Gedanken sonst ein anderes Wort hat: so *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* 2 18, weil P. sonst *δουλεύειν* sage, und *ἐμβατεύειν* 2 18, welchen Begriff er sonst durch das unbildliche *γιγνώσκειν* ausdrücke. Aber beidemal liegt eine Nuancierung des Gedankens vor: die *θρησκεία* ist ein wesentlich schwächerer Begriff als *δουλεύειν*, und *ἐμβατεύειν* ein wesentlich stärkerer als *γιγνώσκειν* oder selbst *ἐρευνᾶν*. Ebenso ist *ἀποκαταλλάσσειν* jedenfalls absichtlich im Unterschied von *καταλλάσσειν* gebraucht, weil das Wort, statt nur auf die Menschheit, auf das Universum bezogen wird. Auch die verhältnismässig grosse Anzahl von Bicompositis ist gewiss an sich kein Beweis der Unechtheit, da wir ganz ähnliche Bildungen in den anerkannten Paulinen haben: wie hier *ἀνταπόδοσις* 3 24, so Röm 11 9 *ἀνταπόδομα*; wie hier *ἀπέκδυσις* 2 11 und *ἀπεκδύεσθαι* 2 15. 3 9, so IIKor 5 4 *ἐπενδύεσθαι*; wie hier *ἀνταναπληροῦν* 1 24, so IIKor 9 11. 11 9 *προσαναπληροῦν*. Eigenartiger als die einzelnen *ἅπ. λεγ.* unseres Br. sind die in der Anm. aufgeführten, nur in ihm sich findenden Wortverbindungen. Zu denselben tritt als Eigentümlichkeit, welche aber unser Brief mit dem an die Epheser teilt, und welche daher erst später zur Sprache kommen wird, die paarweise Verbindung synonymer Ausdrücke, wie *προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι* 1 9, *σοφία καὶ σύνεσις* 1 9 u. s. w. Aber alle lexikalischen Instanzen würden an sich nicht ausreichen, gegen die Echtheit des Briefes bedenklich zu machen, da sich nirgends beweisen lässt, dass P. die vorliegenden Ausdrücke oder Wortverbindungen nicht gebraucht haben kann, und da grade die merkwürdigsten in der Erörterung über die Irrlehrer sich finden, wo die Eigenart des Gegenstandes die des Ausdrucks erklärt. Grösseres Gewicht hat das Fehlen einer Reihe von Ausdrücken, die sonst bei P. häufig sind [1]). Rechnet man, wie billig, die-

---

Nicht in den übrigen Paulinen, wohl aber sonst im NT finden sich folgende Ausdrücke (die Zahl bedeutend höher, als bei Holtzm. 106[8] angegeben): *ἅλας* 4 6, *τὰ ἄνω* als Subst. 3 1. 2, *ἀποκρίνεσθαι* 4 6, *ἀπόκρυφος* 2 3, *ἀρτύειν* 4 6, *γεύεσθαι* 2 21, *γίνεσθαι* mit folgendem Part. 1 18, *δειγματίζειν* 2 15, *ἕνταλμα* 2 22, *ἐξαλείφειν* 2 14, *ἑορτή* 2 16, *ἐπιχορηγεῖσθαι* 2 19, *ἡλίκος* 2 1, *θιγγάνειν* 2 21, *ἰατρός* 4 14, *κρύπτειν* 3 3, *παραλογίζεσθαι* 2 4, *πικραίνειν* 3 19, *πλουσίως* 3 16, *πόνος* 4 13, *πρὸ πάντων* 1 17, *σκιά* 2 17, *σύνδεσμος* 2 19, *σύνδουλος* 1 7, 4 7, *συνεστάναι* 1 17, *τελειότης* 3 14, *ὑπεναντιος* 2 14, *φοβεῖσθαι τὸν κύριον* 3 22.

1) Holtzm. 107 zählt folgende auf: *δικαιοσύνη, δικαίωσις, δικαίωμα, σωτηρία, ἀποκάλυψις, ὑπακοή, πιστεύειν, καταργεῖν, κατεργάζεσθαι, κοινός,*

jenigen Ausdrücke ab, welche offenbar durch blossen Zufall nicht vorkommen, wie *δύνασθαι, λοιπός, μᾶλλον, κοινός, κοινωνία, πείθειν* und ähnl., so schmilzt die Reihe schon bedeutend zusammen; und beachtet man dann andererseits, dass *δικαιοσύνη* in I Th nie, in I Kor nur 1 30 vorkommt, *δικαιοῦν* in I Th, II Kor, Phl fehlt, sogar ein Wort wie *πιστεύειν* in II Kor nur in einem Zitat vorkommt, *νόμος* in demselben Brief ganz fehlt, ebenso *σωτηρία* in I Kor, ebenso *σταυρός* in Röm, dessen Inhalt den Begriff doch so nahe legte, ja sogar *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* in keinem der grossen Briefe begegnet, so wird man aufhören, aus solchen Beobachtungen bindende Schlüsse zu ziehen. Man wird also sagen dürfen, dass in lexikalischer Beziehung unser Brief allerdings eine Reihe von Besonderheiten hat, die aber nicht geeignet sind, an sich die Unechtheit zu begründen, sondern nur, wenn dieselbe anderweitig wahrscheinlich würde, als subsidäre Instanz in Betracht kommen dürften.

Der Eindruck der Andersartigkeit, welchen unser Brief wenigstens teilweise in sprachlicher Beziehung macht, beruht nach meinem Gefühl ungleich weniger auf dem lexikalischen als auf dem stilistischen Moment. Dabei spielen die vorkommenden Anakoluthe überhaupt keine Rolle, da sie im Gegenteil nach Sodens treffendem Ausdruck eine Spezialität des P. sind. Es ist auch nicht die Länge der Sätze an sich, welche auffällt, denn auch dafür bieten die früheren Briefe Analoga genug, sondern ein gewisser schleppender Gang der Rede, der von der schnell vorwärts dringenden Art der anderen Paulinen sich merklich abhebt. Röm 1 1—7 und I Kor 1 4—9 sind auch langatmige Sätze und die Mittel der Satzbewegung (partiz. und rel. Anschlüsse) namentlich in der zweiten Stelle ganz dieselben wie Kol 1 3—8. Dennoch wird man in jenen Stellen durchaus nicht den Eindruck einer solchen Undurchsichtigkeit und solches mühevollen Ringens haben, wie an dieser. Dasselbe gilt von dem zweiten Satz (1 9—14), namentlich von seinen letzen Versen. Überlegt man, worin dies Gefühl seinen Grund hat, so ist es viel weniger die Langatmigkeit der Sätze als der Umstand, dass sehr verschiedenartige Gedanken durch Partizipia und Relative ineinander geschoben werden, sodass der Leser, welcher eben noch bei einem Gedanken war, sich plötzlich in einen neuen hineingeworfen sieht. So geht der erste Satz des Briefes von dem Dank für den Christenstand der Kol., mit dem ihre Heilshoffnung gegeben ist, plötzlich dazu über, dass sie diese Hoffnung

---

κοινωνία, νόμος, δοκιμάζειν, δοκιμή, δόκιμος, καυχᾶσθαι, καύχημα, πείθειν, πεποίθησις, δύνασθαι, λοιπός, μᾶλλον, εἰ μή, οὐδέ, οὔτε, εἴ τις, εἰ καί, εἴ πως, εἴπερ, μόνον, οὐ μόνον δέ . . . ἀλλὰ καί, ἔτι, οὐκέτι, μηκέτι, τέ. Ganz besonders auffällig ist auch der Mangel der bei P. so häufigen Zusammensetzungen mit *ὑπέρ*.

aus der Kunde vom Evangelium bekommen hätten; das führt den Vf. darauf, dass dieses Ev. überall verkündet wird; das wieder darauf, dass es überall und so auch bei ihnen in fortwährendem Wachstum begriffen sei; in demselben Satz kommt er dann auf den Epaphras, der ihnen das Ev. verkündet hat, und endlich darauf, dass derselbe Epaphras nun auch dem P. Mitteilung von der Liebe der Kol. zu seiner Person gemacht habe. Ganz analog steht es in dem grossen zweiten Satz. Auch hier ist der Satzbau von vorn herein ein verwickelter: der Inhalt der Fürbitte des P. wird zunächst durch einen Satz mit ἵνα eingeführt; von demselben hängt ein erklärender Infinitivsatz ab (περιπατῆσαι V. 10); dann folgen lose angehängte Partizipialsätze. Trotzdem findet man sich ganz leicht durch bis V. 12, d. h. so lange P. bei seinen Wünschen für die Gemeinde bleibt. Aber mit V. 12 beginnt wieder jenes Springen der Gedanken: an die Erwähnung der Dankbarkeit gegen Gott wird partizipial die Erinnerung angeknüpft, dass dieser Gott die Leser an dem Lichtreich beteiligt hat; daran wird relativisch gefügt, dass er sie aus der Finsternis errettet und in das Reich seines Sohnes versetzt hat, und daran abermals relativisch der Gedanke, dass sie diesem Sohne die Sündenvergebung danken. Wie verschieden also dieser Endpunkt des Satzes von dem Ausgangspunkt, der Fürbitte für die Gemeinde! Von 1 25 an ändert sich der stilistische Charakter des Briefes in etwas: die lang ausgesponnenen Sätze bleiben, aber der Vf. ist bei einem Gedanken angekommen, bei dem er verweilt, und das Mittel der Fortbewegung der Gedanken werden nun fast ausschliesslich Relativa, und zwar in einer Ausdehnung, wie wir es allerdings in den früheren Briefen nirgends finden. Auch der Übergang zu einem ganz neuen Absatz 1 23e (οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Π. διάκονος) wird auf diese Weise bewirkt und nach der m. E. richtigen Lesart auch 1 24 relativisch fortgefahren ὃς νῦν χαίρω. Diese relativ. Anknüpfung hört mit 2 1 auf, und statt dessen kommen nun der Ausdehnung nach kleinere, aber mit partizipialen Ausdrücken schwerer bepackte Sätze. Noch einmal haben wir eine endlos fortgesponnene Periode, wo der Vf. zur eigentlichen Besprechung der Irrlehre übergeht 2 8—15: und zwar erfolgt hier die Fortbewegung abwechselnd durch Relativa und Partizipia, schliesslich auch einmal durch anakoluthischen Übergang in ein verb. fin. Damit hören aber die durch ihre Länge undurchsichtigen Sätze mehr und mehr auf. Aber weiter. Die eben geschilderte Eigenart des Satzbaues ist nicht das Einzige, was in den ersten beiden Kap. Schwierigkeiten macht, sondern dazu kommt eine Reihe überaus prägnanter Ausdrücke, welche durch ihre epigrammatische Art schwer verständlich sind. Dazu gehört 1 12 ἱκανώσας εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν

τῷ φωτί, 1 24 ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ κτλ., 1 27 τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χρ. ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης, 2 2 ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ, der ganze Inhalt von 2 14. 15, von 2 19 und namentlich von 2 23. Endlich gehört zu den stilistischen Eigentümlichkeiten des Briefes das Fehlen einer Reihe von Partikeln (vgl. die Aufzählung bei Holtzm. S. 29 Anm. 1), namentlich das Fehlen der Folgerungspartikeln διό, διότι, ἄρα, ἄρα οὖν und das Zurücktreten von γάρ und οὖν. Nun ist zwar auch hier in einer Reihe von Fällen blosser Zufall anzunehmen, denn dass kein Schriftsteller sich der Worte οὐδέ, οὔτε, οὐκέτι u. a. geflissentlich enthält, liegt am Tage; aber es bleibt doch merkwürdig, dass, worauf das Fehlen der Folgerungspartikeln hinweist, unser Brief überhaupt nicht in der Art dialektischen Charakter zeigt, wie die grossen Briefe des P.

Überblicken wir diesen Thatbestand, so ist er zwar auffällig genug, aber in keinem Falle ausschlaggebend. Denn zunächst ist es unmöglich, im einzelnen Fall zu entscheiden, ob eine gewisse Art des Satzbaues einem gewissen Vf. unmöglich gewesen ist, und wenn nur ein einziger Satz vorhanden wäre, der von der sonstigen stilistischen Art des P. abwiche, würde man schwerlich daraus schon Folgerungen ziehen dürfen; bedenklich kann nur die Ausdehnung der stilistischen Abweichungen machen. Sodann fällt schwer ins Gewicht, dass alle diese Eigentümlichkeiten sich nur auf die erste Hälfte des Briefes beziehen; an der zweiten würde nie jemand Anstoss genommen haben. Das Urteil über die sprachliche Eigentümlichkeit unseres Briefes kann an dieser Stelle endgültig überhaupt nicht gefällt werden, weil es wesentlich von dem Verhältnis desselben zum Epheserbrief abhängt. Erst wenn untersucht ist, ob die sprachliche Art beider Briefe so ähnlich ist, dass sie miteinander stehen und fallen, oder ob der Unterschied zwischen ihnen in dieser Hinsicht so gross ist, dass man den einen für echt, den anderen für unecht halten kann, lässt sich eine Entscheidung treffen. Jedenfalls aber ist die sprachliche Art unseres Briefes so eigenartig, dass man erst dann ihn mit Zuversicht für paulinisch halten darf, wenn es gelungen ist, die Abweichungen von den übrigen Paulinen irgendwie, z. B. durch die eigentümlichen Verhältnisse seiner Entstehung, wirklich begreiflich zu machen. Soden hat Recht, dass der Stil nicht immer der Mensch, sondern oft genug die Stimmung und Lage des Menschen sei: dann ist aber die Aufgabe, aus einer nachweisbaren Stimmung und Lage des P. eben diesen seinen hier vorliegenden eigentümlichen Stil zu begreifen. So lange das nicht gelungen ist, hat man ebenso wenig ein Recht, über die sprachlichen Unterschiede zur Tagesordnung

überzugehen, wie man andererseits ein Recht hätte, daraufhin allein schon die Unechtheit zu dekretieren.

4. Was die Lehrfassung des Briefes betrifft, ist unbestreitbar, dass er Gedanken enthält, die in den früheren Paulinen nicht vorkommen; die Frage ist nur, ob sie dem Bewusstsein des P. entstammen können oder auf eine andere Person und andere Zeit hinweisen. Letzteres wäre der Fall, wenn der Brief, wie Pfleiderer (Urchr. 276ff.) und mit geringerem Nachdruck Holtzmann (NT. Th. 2, 2. 252) annehmen, durch philonische Gedanken bestimmt wäre. Aber der Beweis scheint mir nicht geliefert: die Beziehung auf Philo ist an keiner Stelle nötig, an allen sogar misslich [1]). Sehen wir also von dem Alexandrinismus des Briefes ab, so ist dagegen die Eigenartigkeit seiner Gedankenbildung in Bezug auf die Christologie unverkennbar. Die Stellung Christi zu dem Vater freilich ist unverändert (Holtzm. a. a. O. 251), wohl aber die zur Gemeinde erweitert zu einer Stellung als Zentrum des Universums. Daher wird die Präexistenz in den Vordergrund gerückt, da nur als Präexistenter Christus die Weltschöpfung vermitteln kann, worin seine Herrschaftsstellung über die ganze Welt ihre Basis hat. Inzwischen sind diese Gedanken schon IKor 8 6 angelegt. Neu ist nur der Satz, dass die Welt in Christo nicht nur ihre Entstehung, sondern auch ihren Bestand hat (*ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*), und dass er zugleich

---

1) Der Ausdruck *πρωτότοκος τῆς κτίσεως* hat ja freilich an dem philonischen *πρωτόγονος υἱὸς τοῦ θεοῦ* ein Analogon, aber der Gesichtspunkt ist ein verschiedener, indem Kol 1 15 die Herrschaftsstellung Chr. als Merkmal der Erstgeburt in Betracht gezogen wird, also ein religiöser Gedanke vorliegt, bei Philo diese Seite völlig fortfällt. Findet sich nun der Ausdruck *πρωτότοκος* bei P. auch sonst und liegt der Zusatz *τῆς κτίσεως* auf der Linie von I Kor 8 6 (*δι' οὗ τὰ πάντα*), warum soll man die Kolosserstelle aus dem heterogenen Gedankenkreise Philos statt aus dem homogenen des P. erklären? Den Satz 2 9, in Christo wohne die Fülle der Gottheit *σωματικῶς*, versteht Pfleiderer von einer Verkörperung der Gottheit im Präexistenten und vergleicht damit die philonische Anschauung von dem Logos als Ort oder Inbegriff aller göttlichen Kräfte. Aber einerseits redet die Stelle nicht vom Präexistenten, sondern vom Erhöhten, andererseits ist (vgl. z. St.) mindestens zweifelhaft, ob *σωματικῶς* sich überhaupt auf die Körperlichkeit Christi bezieht. Endlich findet derselbe die Ausdehnung der Versöhnung auf die ganze Welt (1 20) in der versöhnenden Mittlerrolle begründet, welche der philon. Logos zwischen Gott und Welt habe. Aber Pfl. selbst muss zugeben, dass diese Mittlerrolle beidemal verschieden gedacht ist: bei Philo besteht sie in einer blossen Fürsprache, hier in dem Todesopfer; ausserdem beruht die Mittlerstellung des Logos dort darauf, dass er *οὔτε ἀγέννητος ὡς θεός, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς* ist, welche Vorstellung dem Kolosserbrief ganz fern liegt. Während so also zwischen dem philonischen Gedanken und dem Kol eine Kluft befestigt ist, wird im Text nachgewiesen werden, dass die früheren Briefe des P. die Voraussetzungen zu Kol enthalten.

als Weltziel gefasst wird (εἰς αὐτόν). Ersterer Gedanke scheint mir trotz Holtzm. 252 u. a. aus dem Gedanken, dass er Mittler der Weltentstehung ist, sich so unmittelbar zu ergeben, dass er nicht dem Vf. von aussen suppeditiert zu sein braucht. Der andere soll allerdings nach Pfl. 379, Holtzm. 245f. im Widerspruch zu Röm 11 36. IKor 15 28 stehen, wonach der Vater Weltziel ist. Aber so wenig es ein Widerspruch ist, wenn P. die Welt Röm 11 36 durch Gottes und IKor 8 6 durch Christi Vermittlung entstanden sein lässt, so wenig wird es ein Widerspruch sein, wenn derselbe P. das εἰς αὐτόν Röm 11 36 auf den Vater und Kol 1 16 auf Christum bezieht. Die zentrale Stellung Christi zur Welt, die in der Schöpfung begründet ist, tritt dann weiter auch bei der Versöhnung hervor. Der Gesichtspunkt des Opfers behufs Tilgung der Schuld der Sünde findet sich in unserem Briefe nicht, wenn auch die Sündenvergebung als Grundbesitz des Christen 1 13 erwähnt, aber nur mit der Person, nicht ausdrücklich mit dem Tode Christi in Verbindung gesetzt wird. Dagegen wird das Kreuz Christi als das Ende des Gesetzes hingestellt (2 11. 14. 20), aber so, das damit zugleich das Ende der Herrschaft der Dämonen gegeben ist (2 14. 15), und andererseits wird auch die Geisterwelt in die durch Christus gestiftete Versöhnung hineingezogen (1 20). Das Ende des Gesetzes ist Christi Tod auch Gal 3 13; die beiden anderen Gesichtspunkte scheinen allerdings auf den ersten Blick dem paul. Denken völlig fremd zu sein, um so mehr, als die Wirkung des Todes Christi ihm darauf beruht, dass Chr. durch die σὰρξ ἁμαρτίας mit der Menschheit verbunden ist, während ihm solcher Untergrund für eine Wirksamkeit an der Geisterwelt zu fehlen scheint. In der That aber finden sich bei P. die Grundlagen, aus denen die eigentümlichen Gedanken unseres Briefes hervorgewachsen sind. Nach der einen Seite ist ihm der Gesetzesbund durch Engel vermittelt (Gal 3 19); das Judentum steht dem Heidentum gleich, sofern es unter der Botmässigkeit von Naturgewalten sich befindet (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal 3 3. 9), hinter welchen ihm Geisteswesen stehn. Daraus begreift sich, dass die Entrechtung des Gesetzes nur Hand in Hand mit einer Entrechtung der hinter ihm stehenden, das Judentum beherrschenden Geistesmächte stattfinden konnte, d. h. der Gedanke von Kol 2 14. 15 liegt in der Konsequenz des Gal.-Br. Weiter aber hat Everling den Beweis geführt, dass die Angelologie und Dämonologie in den paul. Hauptbriefen eine weit grössere Rolle spielen, als man anzunehmen gewohnt war. Alle bez. Aussagen gehen auf die Anschauung zurück, die wir zuerst Dan 9 und 10 finden, wonach die gesamten irdischen Verhältnisse nur das Abbild von Zuständen und Vorgängen in der unsichtbaren Welt bilden. Damit ist gegeben, dass in der Geisterwelt dieselben Zustände

vorhanden sind, wie in der irdischen, und dass zwischen beiden Welten eine prästabilierte Harmonie existiert, vermöge deren die Wirkungen, die auf die eine Welt ausgehen, stets die andere in Mitleidenschaft ziehen. Mit dieser Anschauung von der Geisterwelt ist aber die Grundlage gegeben für den Satz Kol 1 20, dass der versöhnende Tod Christi seine Wirkungen auch in die Geisterwelt hineinerstrecke. Damit ist ferner erklärt, wie P. eine Wirkung des Todes Chr. auf die Geisterwelt annehmen kann, obwohl er doch nur mit der Menschheit ihre Natur teilt. Einerseits nämlich zieht vermöge des Ineinander beider Welten der Kreuzestod unmittelbar Folgen für die höhere Welt nach sich, andererseits hat sich der Vf. durch das, was er über die Weltstellung Chr. 1 15ff. gesagt hat, die Möglichkeit gebahnt, das gesamte weitere Leben auch der himmlischen Welt von diesem Chr. ressortieren zu lassen. So erhellt, dass die Voraussetzungen für die Versöhnungslehre des Kol bei P. in dem Masse vorhanden sind, dass man eine Entwickelung dieser Gedanken bei ihm nicht für unmöglich erklären kann [1]). Zu der Fortbildung der Christologie gehört auch, was über das Verhältnis Christi zur Gemeinde gesagt wird, denn wenigstens in unserem Briefe handelt es sich nicht sowohl um eine Fortbildung der Lehre von der Gemeinde selbst als von ihrem Verhältnis zu Christo. Weder die Vorstellung, dass die Gemeinde ein σῶμα, d. h. ein einheitlicher Organismus ist, noch die, dass Christus ihre κεφαλή ist, ist dem P. fremd (I Kor 12 27. Röm 12 4. 5. I Kor 11 3). Aber diese beiden Vorstellungen laufen in den früheren Briefen s. z. s. neben einander her: wo die Gemeinde σῶμα heisst, ist ihr Verhältnis zu Christo nicht ins Auge gefasst, sondern sie soll nur als ein gegliederter Organismus gedacht werden; und wo Chr. κεφαλή heisst, ist nur seine Herrschaftsstellung über die Gemeinde betont, nicht aber an ein Verhältnis wie das zwischen dem Haupt und dem übrigen Körper gedacht. In unserem Briefe werden dagegen beide Begriffe aufeinander bezogen, und dadurch gewinnt jeder von beiden Begriffen einen doppelten Inhalt: Christus heisst nicht nur κεφαλή im Sinne der Herrscherstellung, wie I Kor 11 3, sondern auch in dem Sinne, dass ein so organisches Verhältnis zwischen ihm und der Gemeinde stattfindet, wie zwischen dem Haupte und dem dazu gehörigen Leibe; und die Gemeinde heisst σῶμα nicht nur, weil ihre Glieder unter sich ein Ganzes bilden, wie in den früheren Briefen, sondern weil sie

1) Wie ganz unabhängig von einander die Christen das Bedürfnis fühlten, die Wirkungen des Todes Chr. universal zu fassen, zeigt besonders I Pt 3 18f. Wie in Kol dieselben über die irdische Sphäre hinaus verfolgt werden, so dort über den jetzigen Aeon zurück: auch der Aeon vor der Sintflut wird in das aus dem Tode Chr. fliessende Heil hineingezogen.

der zu Christo gehörige Organismus ist. In dem Zweck des Briefes ist begründet, dass diese Aussagen nicht in ekklesiologischem, sondern in christologischem Interesse gemacht werden. Der Christus, welcher zum All eine beherrschende Stellung einnimmt, hat ein noch engeres Verhältnis zur Gemeinde als ihre κεφαλή, und worin dieses Verhältnis besteht, zeigt 2 19, nämlich darin, dass ihr gesamtes Leben in all ihren Teilen so von Christo bestimmt wird, wie das Leben des Leibes von dem Haupte. In dieser christologischen Zuspitzung des Briefes liegt auch der natürliche Anlass für das Zurücktreten des Begriffes πνεῦμα. Der integrierende Zusammenhang zwischen Christus und der Gemeinde tritt in dem Begriffe der κεφαλή ungleich straffer hervor als in der allgemeineren Anschauung, dass jeder Christ an dem Geiste Christi teil habe. Ein Grund, warum diese Fortbildung und Umbildung der Anschauung von κεφαλή und σῶμα nicht von P. selbst stammen könnte, ist nicht abzusehen.

Auf allen anderen Gebieten der Lehre kann ich eine irgendwie bedeutsame Abwandlung paul. Anschauungen nicht erkennen. Von Gnade und Glaube wird nicht ausführlich gehandelt, aber die paulinischen Anschauungen bilden die Voraussetzung (1 2. 6. 3 9. 10. 4 18; 1 4. 23. 2 5. 7. 12); das Fehlen des Verbums πιστεύειν kann nur als Zufall betrachtet werden. Ich kann nicht einmal finden, dass die Betonung der γνῶσις, ἐπίγνωσις, σύνεσις auch nur einen quantitativen Unterschied von den übrigen Paulinen bedingt, da die γνῶσις I Kor 1 5. II Kor 2 14. 4 6. 6 6. 8 7. Röm 15 14 als religiöses Gut erscheint und ihre Betonung in unserem Briefe durch seinen Zweck geboten war. Ebenso wenig kann ich mit Pfleid., Holtzm. u. a. in der Auffassung des Christentums als des göttlichen Mysteriums (1 26. 2 2. 3. 4 3) eine Anlehnung an das Mysterienwesen des Heidentums finden, da der Zusammenhang weit eher darauf führt, dass gegenüber der falschen Mysteriosophie der Irrlehrer in echt paulinischer Weise der Begriff für das wahre Christentum in Anspruch genommen wird. Was endlich die ethischen Erörterungen des Briefes betrifft, ist mir ein sachlicher Unterschied von den echt paulinischen Anschauungen unerfindlich. Die sachliche Analogie zwischen Kol 2 20 und Gal 4 1—11. Röm 7 1—5 kann Pfleid. nicht leugnen: um einen Unterschied herauszubekommen, versteift er sich darauf, dass der Ausdruck δογματίζεσθαι bei P. fehle; den Gegensatz zwischen der oberen und unteren Welt findet er auch bei P.: dennoch beanstandet er die Ausdrücke τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (3 5) und τὰ ἄνω ζητεῖν (3 1), weil P. sonst diesen Gegensatz unter dem Schema von Fleisch und Geist darstelle. Das heisst Advokatenkünste treiben. Ebenso ist mir unklar, wiefern der Gegensatz von altem und neuem Menschen (3 5ff.) nach Holtzmann nicht ganz auf der Linie der Hauptbriefe liegen soll, oder warum

die Anschauung von dem Zärimonialgesetz als einer σκιά, also die typische Auffassung desselben, ein Hinschwenken zum Alexandrinismus bedeuten muss: ist sie doch nur die allgemeine Formel, auf welche I Kor 9₉. Röm 12₁ als auf ihre Wurzel zurückweisen [1]).

5. Bei wirklich unbefangener Betrachtung wird man m. E. zugestehen müssen, dass die Lehrfassung unseres Briefes so wenig wie seine sprachliche Art die paul. Abfassung unmöglich macht. Aber die Sache hat doch eine andere Seite. Die Eigentümlichkeiten des Briefes sind zu bedeutend, als dass man sich leichten Herzens darüber hinwegsetzen dürfte. Sie können nicht daraus erklärt werden, dass derselbe einer späteren Lebenszeit des P. angehöre, denn das ist bei dem Phil.-Br. erst recht der Fall und doch gehört er sprachlich wie inhaltlich viel näher mit den früheren Briefen des P. als mit dem unseren zusammen. Aber auch die Berufung auf die Eigentümlichkeit der hier bekämpften Irrlehrer reicht, so gewiss daraus vieles sich erklärt, doch nicht zur ausreichenden Erklärung hin. Wenn dieselben doch sicher auf gesetzlichem Standpunkt standen, mochte derselbe auch von dem pharisäischen noch so verschieden sein, so wäre doch eine dialektische Zurückweisung ihrer Behauptungen und speziell eine ausgiebige Verwertung des pneumatisch verstandenen AT hier ebenso möglich gewesen wie in den grossen Briefen. Und dass auch ihre überspannte Angelologie mit Hilfe des AT widerlegt werden konnte, zeigt die Analogie des Hebr.-Br. Wenn also der Verf. hier eine ganz andere Methode anwendet, die wir sonst bei P. nicht finden, so wird das durch die Berufung auf die Irrlehre nicht erklärt. Aber noch mehr: sowohl die christologischen Erörterungen wie die über die Gemeinde machen durchaus nicht den Eindruck, dass der Verf. seine Gesichtspunkte erst bei diesem Anlass gewonnen hat. Mit Recht macht Holtzm. 237 darauf aufmerksam, dass dieselben Anschauungen, sogar in viel ausgeführterer Gestalt, im Eph.-Br. auftreten, wo keine Polemik gegen Irrlehrer stattfindet. So wenig also die Gegengründe genügen, um die Unechtheit des Briefes zu beweisen, so wenig darf man die Echtheit für erwiesen halten, bevor es gelungen ist, die Bedenken in einer befriedigenderen Weise zu beseitigen. Da nun aber dieselben Bedenken, nur in noch verstärktem Masse, bei dem Eph.-Br. wiederkehren und das Ver-

1) Mit Absicht habe ich den Begriff πλήρωμα übergangen. Denn die beiden Stellen, in welchen er in unserem Briefe vorkommt (1₁₉. 2₉), würden m. E. nicht berechtigen, hier eine spezifische Fortbildung der Lehre des P. anzunehmen, nicht einmal eine Beziehung auf einen term. techn. der Irrlehrer vorauszusetzen. Erst der Eph.-Br. kann zeigen, ob es sich in der That um einen term. techn. handelt, und erst dort wird er also zu besprechen sein.

wandtschaftsverhältnis zwischen Kol. und Eph. neue Schwierigkeiten darbietet, so wird das abschliessende Urteil über unseren Brief erst nach der Erörterung des Eph.-Briefes gefällt werden können.

Dritter Abschnitt.

Der Brief an die Epheser.

1. Der Inhalt des Briefes.

1. Lehrhaft ist der Eph.-Br. im höchsten Masse, und zwar auch nach der Seite der dogmatischen Erkenntnis, nicht etwa bloss der praktischen Lebenshaltung; ja selbst die ethischen Partieen sind hier in einem Masse, wie sonst selten im NT, dogmatisch unterbaut. Das Eigentümliche aber ist, dass die dogmatische Belehrung nirgends als Selbstzweck auftritt. So befremdend es zunächst klingen mag, enthält der Brief doch keinen eigentlich dogmatischen Teil, sondern selbst die ausführlichsten dogmatischen Erörterungen sind nur Mittel zum Zweck. Dass der Brief in zwei grosse Hälften zerfällt (1—3. 4—6), liegt am Tage. Aber die erste Hälfte ist nichts als eine im höchsten Mass erweiterte Ausführung dessen, was sonst in den paulinischen Briefen die Einleitung bildet, nämlich des Dankes für den Christenstand der Leser und der Fürbitte für ihr ferneres Gedeihen. Im Dienst dieser beiden Gesichtspunkte steht alles, was an dogmatischen Ausführungen gegeben wird. Eine nähere Analyse des Briefes wird das zeigen.

Derselbe beginnt mit einem hymnenartigen Erguss, welcher Gott für die in Christo gewährten Segnungen preist, und welcher sein charakteristisches Merkmal an dem immer wiederholten ἐν Χριστῷ hat (1 3—14). Drei Absätze lassen sich darin unterscheiden, welche durch das jedesmal den Schluss bildende refrainartige εἰς ἔπαινον δόξης . . . . von einander geschieden werden: der erste handelt von der überzeitlichen Erwählung der Christen (1 4—6), der zweite von der innerzeitlichen Ausführung derselben durch den Anteil an der Erlösung und an dem himmlischen Erbe (1 7—12), der dritte wendet diese von allen Christen gemeinsam geltenden Gedanken speziell auf die Leser an (1 13. 14) [1]). Der Begriff des Dankes für die den Lesern erwiesene

1) Die Exegese wird, hoffe ich, den Nachweis erbringen, dass eine Unterscheidung von Juden- und Heidenchristen, wie man sie gewöhnlich 1 12 fin.—14 findet, nur auf einer irrtümlichen Deutung der Worte des Verf. beruht.

Gnade, mit welcher P. sonst seine Briefe eröffnet, ist in diesem Abschnitt nicht verwendet, sondern in den allgemeineren einer *εὐλογία* umgesetzt. Indem nun aber 1 13. 14 das, wofür alle Christen Gott zu preisen haben, auf die Leser angewandt ist, hat P. indirekt auch schon gesagt, wofür er im Blick auf sie zu danken hätte, und kann sich also begnügen, 1 15. 16a ganz kurz die Unablässigkeit seines Dankes gegen Gott für die den Lesern gewordenen Wohlthaten zu bezeugen und alsbald zu dem zweiten Stück der Briefeinleitung überzugehen, seiner Fürbitte für die Gemeinde.

Diese bleibt der eigentliche Grundgedanke von 1 16b—3 21: die ganzen reichen dogmatischen Erörterungen dieses Abschnitts sollen nur den Inhalt dieser seiner Fürbitte unterbauen und, da jede solche Fürbitte indirekt auf eine Mahnung herauskommt, den Lesern die Dringlichkeit dieser Mahnungen zum Bewusstsein bringen. Der Grundgedanke seiner Fürbitte wird 1 18 in dem Satz *τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ* zusammengefasst, dessen Inhalt sich in den beiden folgenden indirekten Fragesätzen näher expliziert. Die Erkenntnis des Hoffnungsgutes, an welchem die Leser teil haben, setzt nämlich zweierlei voraus, einmal dass sie wissen, was zu hoffen ist, und davon redet der Satz *τίς ὁ πλοῦτος κτλ.* 1 18b, sodann dass sie darauf wirklich hoffen dürfen, und dafür beruft sich P. in dem dritten Fragesatz (1 19) auf die göttliche Allmacht. Diese göttliche Allmacht hat sich zunächst an der Person Christi bewährt, indem Gott ihn durch die Auferweckung zu einer Herrscherstellung erhoben hat, welche ihn nicht nur zum Herrn des Universums macht (1 20—22a), sondern ihm auch eine besondere Stellung zu der christlichen Gemeinde giebt, vermöge deren diese an allem, was Christus hat, teil gewinnt (1 22b—23). Diese ganze christologische Erörterung kommt hier nur als Unterbau für den Gedanken in Betracht, dass die Christen jene V. 18 genannte Vollendungshoffnung haben dürfen. Einerseits nämlich ist die Gottesmacht, welche sich in der Verherrlichung Christi bewährt hat, die Bürgschaft, dass diese Gottesmacht auch an uns ein Gleiches vollziehen kann, und andererseits giebt das eigenartige Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde, welches sich dem eines Hauptes zu seinem Leibe vergleicht, die Bürgschaft, dass, und zugleich den Weg, wie aus der Vollendung Christi die unsere hervorgehn muss. Aber damit ist der Inhalt von V. 19 noch nicht ganz expliziert. Wir haben eine fernere Bürgschaft für unsere endliche Vollendung darin, dass in Christo diesselbe auch für uns innerlich und potenziell schon eingetreten ist. Schon jetzt haben wir an dem überweltlichen Leben, ja der überweltlichen Herrschaftsstellung Christi Anteil (*συνεζωοποίησεν τῷ Χρ., συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*) 2 1ff. Es zeigt sich also,

wie treffend Soden erkannt hat, dass mit 2 1 kein neuer Abschnitt anfängt, sondern 2 1—10 nur die Fortführung des vorangehenden Gedankens ist: die Allmacht Gottes wird uns vollenden, denn sie hat erstens dasselbe an Christo gethan, zweitens uns in ein Verhältnis zu Christo gesetzt, aus dem jene Vollendung notwendig folgen muss, und drittens prinzipiell uns an der Herrlichkeit Christi schon jetzt Anteil gegeben. Dieser Gedankengang ist nun allerdings dadurch undeutlich gemacht, dass P., um die Grösse der uns mit jenem *συζωοποιεῖν* erwiesenen Wohlthat hervorzuheben, von dem Zustand des Todes und der Sünde ausgeht, in welchem wir von Natur waren. Während nach der ursprünglichen Konzeption unser Heil als Werk der Allmacht Gottes gedacht wurde (1 19), tritt nun der Begriff der göttlichen Liebe, Barmherzigkeit und Gnade in den Vordergrund und veranlasst den P. zu einer kurzen, aber sehr prägnanten Zusammenfassung seiner Gnadenlehre (2 8. 9). Am Schluss dieses Absatzes (2 10) fasst der Ausdruck *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα* dann diese beiden Gesichtspunkte der Macht und der Gnade Gottes in eins zusammen. So lässt sich der von P. intendierte Gedankeninhalt von 2 1—10 dahin fassen: die gnadenvolle Befreiung aus der Herrschaft des Todes und der Sünde und die Beteiligung an dem überweltlichen Leben Christi, welche zugleich auch ein Leben in gottgewirkten guten Werken ist (2 10b), ist eine Verwirklichung der in dem Verhältnis zu Christo gesetzten Bestimmung der Gemeinde (1 23) schon in der Gegenwart und damit eine Bürgschaft auch für die endliche und vollkommene Auswirkung derselben in der Zukunft; — nur ist durch den dazwischen getretenen Gesichtspunkt der göttlichen Gnade der ausdrückliche Abschluss des ganzen Gedankenganges und die Wiederanknüpfung an den Ausgangspunkt (1 20ff.) nicht zum scharfen Ausdruck gekommen. Von dem Heilsgut der Gegenwart hat P. 2 1—10 geredet. Dieser Gedanke wird 2 11—22 fortgesetzt. Wie am Heil, haben wir auch an der Heilsgemeinde Anteil, ja erst in Christo giebt es eine einheitliche und universale Heilsgemeinde, indem sein Tod das Mittel geworden ist, den bis dahin vorhandenen Gegensatz zwischen den Juden, früher den einzigen Trägern eines Bundes mit Gott, und den Heiden durch Beseitigung des Gesetzes auszugleichen und eine einheitliche Gemeinde herzustellen. Hiernach würde es scheinen, als wenn die Gedankenverbindung zwischen 2 11—22 und dem Vorigen nur darin bestände, dass die Heilsgüter der Gegenwart, von denen 2 1—10 die Rede war, hier weiter beschrieben würden, als wenn aber mit dem Inhalt von 1 20ff. gar keine Verbindung statttände. Dass dem aber nicht so ist, zeigt der Schluss dieses Absatzes (2 20—22). Von einer Heilsgemeinde, und zwar von ihr als einer organischen Einheit, also einem *σῶμα*, redet dieser ganze Absatz, und dieser

Gesichtspunkt wird in den Schlussversen nicht nur einheitlich zusammengefasst, sondern auch V. 21 hervorgehoben, dass in der Person Christi der Zusammenhalt und das Wachstum dieser Gemeinde und damit auch (V. 22) das Wachstum jedes Einzelnen gesetzt sei. Das ist ja aber nur unter anderen Ausdrücken der in 1 22. 23 geltend gemachte Gesichtspunkt von Christo als der *κεφαλή* der Gemeinde und von dieser als seinem *πλήρωμα*. So ergiebt sich also, dass P. nicht von seinem eigentlichen Thema abgeschweift ist, sondern auch 2 11—22 noch unter dem Gesichtspunkt steht: das organische Verhältnis zwischen Christus und seiner Gemeinde, welches in den Heilsgütern, die jeder einzelne Christ hat (2 1—10), und in dem Dasein einer einheitlichen, ihr Leben aus Christo fortwährend gewinnenden Heilsgemeinde (2 11—22) sich schon in der Gegenwart bethätigt, ist die Bürgschaft für das Recht unserer Hoffnung (1 19).

Mit dem allem war P. noch bei dem zweiten Stück des Briefeingangs, der Fürbitte für die Gemeinde. Die gesamte, sich immer weiter spinnende Ausführung von 1 20—2 22 soll schliesslich nur den 1 19 ausgesprochenen Gedanken weiter ausführen. Beweis dessen ist, dass P. mit 3 1 zu der Fürbitte wieder zurücklenkt, — denn dass die Anakoluthie *τούτου χάριν ἐγὼ Π. κτλ.* ihre sachliche Fortsetzung in dem Gebet 3 14ff. findet, ist sicher. Aber bevor dies Gebet, zu dem P. 3 1 sich anschickt, wirklich folgt, knüpft er noch eine weitere Erörterung an die Nennung seines Namens und seines heidenapostolischen Berufes (3 2—13). Er schreibt an ihm persönlich unbekannte Leser und fühlt sich daher bewogen, wenn er auch voraussetzen darf, dass sie von seinem Beruf im Gottesreich wissen, den Inhalt desselben näher darzulegen. Dies geschieht in plerophorischer Weise mit dem offenbaren Zweck, den heidenchristlichen Lesern die Grösse dessen zum Bewusstsein zu bringen, was sie in und an dem Christentum haben. Daher der wiederholte Hinweis darauf, dass es sich um die Verwirklichung eines ewigen Gottesrates handle, welcher grade in der Beteiligung der Heiden am Gottesreich sich in seiner vollen Herrlichkeit zeige; daher der ebenso wiederholte Hinweis darauf, wie wenig man einerseits diesen Gottesrat im voraus habe ahnen können (*μυστήριον*), und in welchem Grade er andrerseits die Bewunderung selbst der himmlischen Geisterwelt (3 10) zu erregen im stande sei [1]). Und

1) Es ist auch hier ein Verdienst Sodens, darauf aufmerksam gemacht zu haben, in welchem Mass die Fürbitte 3 14—21 dem Inhalt nach mit der Fürbitte 1 15—19 übereinstimmt, — »vgl. *πλοῦτος τῆς δόξης* 3 16 mit 1 17. 18; *δυνάμει κραταιωθῆναι* 3 16 mit 1 19; *διὰ τοῦ πνεύματος* 3 16 mit 1 17; *ἐν ταῖς καρδίαις* 3 17 mit 1 18; *κατοικῆσαι τὸν Χρ* 3 17 mit 1 23; *διὰ τῆς πίστεως* 3 17 u. *ἐν ἀγάπῃ* 3 18 mit 1 15; *τὴν ὑπερβάλλουσαν κτλ.* 3 19 mit 2 7; *ἵνα . . . καταλαβέσθαι* 3 18 mit *εἰς τὸ εἰδέναι* 1 18; *ἵνα πλη-*

nun folgt 3 14—21 die Fürbitte selbst, welche 3 1 schon eingeleitet hatte, und welche sich auf die Kräftigung des Christenstandes der Leser nach allen Seiten bezieht, insonders aber erfleht, dass sie zur Erkenntnis des universalen Umfangs des göttlichen Heilsrates geführt werden mögen.

2. Nachdem so P. seinen Dank und seine Fürbitte bezeugt hat, wendet er sich zu einer Reihe von Mahnungen in Bezug auf die sittlichen Aufgaben, welche den Lesern aus ihrem Christenstande erwachsen. *Ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε* 4 1 ist das allgemeine Thema, welches in den folgenden Kapp. näher expliziert wird. Zunächst handelt es sich um eine Mahnung zur brüderlichen Liebe in ihren verschiedenen Formen (4 2), durch welche die Einheit der Gemeinde bewahrt werden soll (4 3). Denn dieser Begriff ist in dem ganzen Absatz 4 2—16 der eigentlich beherrschende. Zunächst wird die Einheit des die Gemeindeglieder erfüllenden Geistes als die Basis eines friedlichen Verhältnisses untereinander genannt (4 3). Sodann werden die einzelnen Stücke aufgezählt, welche als allen gemeinsame Güter die Träger dieser Einheit sind (V. 4—6). Nun scheint aber diese Einheit durch die Verschiedenheit der individuellen Begabung beschränkt und gefährdet zu sein. Demgegenüber setzt P. auseinander, wie grade umgekehrt diese Verschiedenheit ein Mittel ist, um die Gemeinde ihrem Ziele zuzuführen, indem jeder Einzelne seinen Beitrag zum Aufbau der Gemeinde giebt, und zwar so, dass in dem allen Christus die wirkende Kraft und die gegenseitige Liebe die Modalität des Handelns bildet.

Hat so der erste Abschnitt den Aufbau der Gemeinde im Ganzen ins Auge gefasst, so wendet sich der zweite (4 17—5 21)

ρωσθῆτε κτλ. 3 19 mit 1 23«. Aus dieser Übereinstimmung folgt eben, dass 3 14ff. nur eine wiederaufnehmende Fortführung von 1 15—19 ist und also das dazwischen Liegende nicht einen selbständigen Teil des Briefes bildet, sondern eine dienende Stellung zu den Gedanken der Fürbitte einnimmt. Auch darin hat Soden Recht, dass 3 2—13 keinen selbständigen Charakter habe, wie schon die Form einer anakoluthischen Einschaltung zeige. Dagegen scheint er mir mit Unrecht den Zweck dieser Einschaltung darin zu sehn, dass dadurch den vorangehenden Darlegungen 1 15—2 22 der nötige autoritative Nachdruck verliehen werden solle. Wäre das der Fall, so würde 3 2ff. unmittelbar an 2 22 angeknüpft sein. Wenn dagegen diese Erörterung erst nach den Worten *διὸ αἰτοῦμαι κτλ.* folgt, so geht daraus hervor, dass P. den vorigen Gedankenkreis zu Ende gebracht hat und das, was er über seinen apostolischen Beruf sagt, nicht dem vorher Gesagten Nachdruck geben, sondern den Gedanken begründen soll, warum grade ihm eine solche Fürbitte, wie er sie mit *διὸ αἰτοῦμαι* einleitet, und zwar grade für die heidenchristlichen Leser, nahe liegen müsse, d. h. also: nicht der Abschnitt 1 19—2 22 wird durch 3 2—11 nachträglich unterbaut, sondern lediglich das *ἐγὼ Π. αἰτοῦμαι* 3 1.

der sittlichen Ausgestaltung des Einzelnen zu, und zwar so, dass die unsittliche Vergangenheit der Leser immer die Folie bildet für die nun an sie zu stellenden Forderungen. Nachdem 4 17—24 der vorchristliche und der christliche Gesamtzustand vergleichend einander gegenüber gestellt sind, geht P. zu Einzelmahnungen über, welche von 4 25—5 2 unter den Gesichtspunkt eines Wandelns in der Liebe gestellt werden. Sodann werden die Leser 5 3—14 ermahnt, in Bezug auf die beiden heidnischen Grundsünden der Unzucht und der Habsucht sich auch eines leichtsinnigen Klatschens über solche Sünden, wo sie ihnen bei anderen entgegentreten, zu enthalten, als wodurch sie sich an denselben beteiligen würden, und statt dessen durch sittliches Zeugnis wider fremde Sünden diese zu überwinden. 5 15—17 beschliesst diesen Absatz mit der allgemeinen Mahnung zu einem vorsichtigen und umsichtigen Wandel. Nachdem so das sittliche Handeln des Christen erörtert ist, folgt 5 18—20 eine Mahnung zum rechten sittlichen Feiern, welches nicht in sinnlichem Genuss, sondern in dankbarem Lobpreis Christi bestehen soll.

Der dritte Abschnitt behandelt die sittlichen Pflichten des Christen innerhalb der natürlichen Gemeinschaftskreise, denen er angehört, d. h. des Hauses (5 22—6 9). Den Ausgangspunkt bildet 5 21 eine Mahnung sich gegenseitig einander unterzuordnen. Dieselbe wird dann speziell auf die Stellung des Weibes zum Manne angewendet (5 22—24) und dem gegenüber die Pflicht des Mannes, sein Weib zu lieben, betont (5 25—32), beides so, dass die Ehe als ein Abbild des Verhältnisses zwischen Chr. und seiner Gemeinde dargestellt wird. Nach resumierender Zusammenfassung des nach beiden Seiten über die Ehe Gesagten (5 33) folgt die Erörterung des richtigen Verhaltens der Kinder zu den Eltern und dieser zu jenen (6 1—4), und ebenso der Sklaven zu den Herren und der Herren zu den Sklaven (6 5—9).

Den Schluss bildet ein Aufruf, sich zu dem einem Christen verordneten Kampfeslauf nach allen Seiten mit der rechten Rüstung zu versehen (6 10—18). Die dabei den Schluss bildende Mahnung zum Gebet läuft in eine Aufforderung zur Fürbitte für den gefangenen P. aus (6 19. 20). Es folgt ein ganz kurzer Hinweis auf den Tychikus als den Überbringer dieses Briefes und ein abschliessender Segenswunsch (6 21—24).

2. Die Adresse des Briefes.

1. Der Brief giebt sich von alten Zeiten her in der Überschrift und in der übergrossen Mehrzahl der Hdschrr. auch in der Zuschrift als nach Ephesus gerichtet. Wäre er in der That als Brief an die Epheser gedacht, so würde eben damit seine Unechtheit ohne weiteres bewiesen sein. Denn so konnte P.

nicht an eine Gemeinde schreiben, in welcher er länger als in irgend einer anderen geweilt und gewirkt hatte. Zwar dass am Schluss die Grüsse fehlen, beweist nichts, denn dasselbe ist auch in den Briefen an die Thess. und Gal. der Fall. Wohl aber widerstreitet es allen Analogien, dass P. an eine ihm bekannte Gemeinde einen Brief geschrieben haben sollte, welchem jedes auch nur andeutende Eingehen auf die konkreten Verhältnisse eben dieser Gemeinde fehlt. Dazu kommt aber als entscheidendes Moment, dass der Brief selbst voraussetzt, P. sei den Lesern persönlich unbekannt. Zwar das ἀκούσας 1 15 liesse sich zur Not davon verstehen, dass P. von dem Zustand der Gemeinde seit seiner Abreise gehört habe. Aber die Art, wie er 4 21 die Voraussetzung ausspricht, die Leser seien in rechter Weise über das Ev. belehrt, ist absolut unverständlich, wenn es sich um eine durch P. selbst begründete Gemeinde handelt[1]). Ebenso ist die Art, wie P. 3 2 die Voraussetzung ausspricht, die Leser würden ja von seinem heidenapostolischen Beruf wissen, nur solchen gegenüber möglich, bei denen P. persönlich nicht gewirkt hatte. Ist also der Brief als Brief an die Epheser gedacht, ist er unecht. Damit aber würde nur an die Stelle einer Unbegreiflichkeit eine andere gesetzt werden. Wie ist denkbar, dass ein Mann, dessen Denken jedenfalls an dem des P. grossgezogen war, und der unbedingt als Pauliner gedacht werden muss, nicht einmal die äussersten Umrisse des Lebens des P. gekannt hat? Wie konnte ein solcher überhaupt darauf kommen, so geflissentlich die Unbekanntschaft des Apostels mit der ephesinischen Gemeinde zu betonen? Selbst wenn man annimmt, dass diese inzwischen ihre Vergangenheit verleugnet hätte, vergessen konnte die Wirksamkeit des P. doch nach einem Menschenalter, ja selbst nach einem halben Jahrhundert nicht sein, und wäre sie es gewesen, so hätte es einem Pauliner, der im Namen des Apostels der Gemeinde schrieb, jedenfalls am nächsten gelegen, denselben wiederholt an seine Thätigkeit in Ephesus erinnern, statt betonen zu lassen, dass er kein persönliches Verhältnis zu der Gemeinde habe.

---

1) Es ist unmöglich, das εἴγε ἠκούσατε als eine rhetorische Formel aufzufassen, welche nur in der Form einer Litotes das Selbstverständliche ausdrücken solle. Diese Deutung wird durch den vorangehenden Satz V. 20 ausgeschlossen. Nach den Worten »so habt ihr das Christentum nicht kennen gelernt« kann der Zusatz »wenn anders ihr in der rechten Weise unterwiesen seid« schlechterdings nur im Sinne einer ernstlich gemeinten Bedingung verstanden werden, deren Vorhandensein P. zwar voraussetzt, aber nach Lage der Sache auch nur voraussetzen kann. Auch die Erörterungen von Hort Proll. 94 ff. scheinen mir an dieser Thatsache schlechterdings nichts ändern zu können.

2. Aber die Adressierung des Briefes nach Ephesus ist im Altertum nicht überall anerkannt gewesen. Allerdings hat Zahn Gesch. des NTKan. 1, 1. 817 ff. wahrscheinlich gemacht, dass Ignat. und Polykarp unsern Brief nicht nur gekannt, sondern auch schon als Epheserbrief angesehen haben. Aber Tert. (c. Marc. 5 11. 17)[1]), Orig. (Cramer cat. 6, 102)[2]), Basil (c. Eunom. 2 19)[3])

1) 5 11: Praetereo hic et de alia epistula, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos. 5 17: Ecclesia quidem veritate epistulam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam. Aus diesen Worten erhellt, dass Marcion unseren Epheserbrief in seinem Kanon unter dem Namen des Laodicenerbriefes gehabt hat. An sich wäre nun denkbar, dass M. eine Hdschr. gefunden hätte, in welcher 1 1 statt *ἐν Ἐφέσῳ* gestanden hätte *ἐν Λαοδικείᾳ*, während Tert. *ἐν Ἐφέσῳ* in der seinigen las. Aber bei näherer Betrachtung muss das Sachverhältnis anders gewesen sein: weder Marcion noch Tert. können *ἐν Ἐφ.* oder *ἐν Λαοδ.* in ihrem Text gehabt haben. Jener nicht, denn wenn er den Text des Briefes geändert hätte, würde Tert. das in ganz anderer Weise als ein Verbrechen gewertet haben, wie er es mit den Worten nihil de titulis interest thut. Auch stimmen dazu nicht die Worte et in isto diligentissimus explorator. Sie führen darauf, dass M. seine Meinung, der Brief sei nach Laodicea gerichtet, nicht auf einen anderen Text, sondern auf Kombination gestützt hat, und der Ursprung solcher Kombination liegt in Kol 4 16 noch vor (vgl. Zahn G. d. NT Kan. 1, 2. 623 f. 2, 2. 416). Aber auch Tert. kann keine Ortsbestimmung in seinem Text gehabt haben, wie aus denselben Gründen erhellt. Nimmt man nun hinzu, dass nach Orig. und Bas. eine bestimmte Adresse in 1 1 nicht enthalten war, so wird man mit aller Sicherheit behaupten dürfen, dass auch Tert. und Marcion sie nicht dort gelesen haben, sondern es sich nur um die Überschrift des Briefes handelt, welche in der Gesamtkirche *πρὸς Ἐφεσίους* lautete, während M. dafür *πρὸς Λαοδικεῖς* einsetzen wollte (daher bei Tert. titulus und praescriptam). Die Konfusion, welche Epiphanius (haer. 42, 310 A. 321 D. 374 B. 375 A) anrichtet, indem er den Marcion einen Epheser- und einen Laodicenerbrief in seinem Kanon haben lässt, ist gut beleuchtet von Zahn (a. O. 2, 2. 415 ff.).

2) *Ἐπὶ μόνων Ἐφεσίων εὕρομεν κείμενον τὸ »τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν«. καὶ ζητοῦμεν εἰ μὴ παρέλκει προκείμενον τὸ »τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι«, τί δύναται σημαίνειν· ὅρα οὖν εἰ μὴ ὥσπερ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ὄνομά φησιν ἑαυτοῦ ὁ χρηματίζων Μωσεῖ τὸ ὤν, οὕτως οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος γίνονται ὄντες, καλούμενοι οἱονεὶ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι.* An sich wäre ja dem Orig. diese Umdeutung des *τοῖς οὖσιν* vielleicht auch dann zuzutrauen, wenn er *ἐν Ἐφέσῳ* gelesen hätte; aber die Worte *ἐπὶ μόνων Ἐφεσίων εὕρομεν* zeigen, dass er im Unterschied von II Kor 1 1. Röm 1 7. Phl 1 1 hier in der That *ἐν Ἐφέσῳ* nicht gelesen hat.

3) *Τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων, ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι διʼ ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν, εἰπών· τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν.* Die Erklärung hat Basil. dem Orig. abgeborgt; neu ist, dass nach ihm die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* in den (ihm bekannten) ältesten Handschriften gefehlt haben.

zeigen, dass schon in früherer Zeit die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* 1 1 nicht gestanden haben; ℵB und der Korrektor von 67 lassen sie aus; Hieron. (Komm. in Eph 1 1)[1] zeigt, dass er von dem Fehlen derselben in einer Anzahl von Handschrr. noch Kunde hat[2]. Wie es gekommen sein soll, dass die Worte *ἐν Ἐφέσῳ*, wenn sie ursprünglich dastanden, mit einem Mal verschwunden wären, um nachher plötzlich wieder allgemein aufzutauchen, erscheint rätselhaft. Nur dass, wenn man sich entschliesst, die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* als späteren Zusatz zu betrachten, ein nicht geringeres Rätsel entsteht. Das zwar liesse sich begreifen, dass durch irgend einen Irrtum erst die Überschrift *πρὸς Ἐφεσίους* aufgekommen und danach dann auch die Zuschrift des Briefes ergänzt wäre. Aber das Schlimme ist, dass ohne die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* sich der Text garnicht erklären lässt. Nehmen wir an, dass P. den Brief verfasst hat, wie sollte er, der sonst *τοῖς οὖσιν* in der Überschrift als Träger des Ortsnamens gebraucht, darauf gekommen sein, hier mit einem Mal es in ganz anderem Sinne an derselben Briefstelle zu gebrauchen? Dazu kommt, dass *τοῖς οὖσιν* dabei völlig überflüssig ist: *τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς* würde genau dasselbe sagen. Ja, nicht nur überflüssig, sondern gradezu gegen den paulinischen Sprachgebrauch wäre es, wenn P. durch den Zusatz *τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς* aus dem Kreise der *ἅγιοι* einen engeren Kreis herausgehoben hätte. Wollte man mit Bgl. u. a. erklären: diejenigen Heiligen, die auch gläubig sind, so wäre zu erwidern, dass P. keine anderen als gläubige Heilige kennt; wollte man *ἅγιοι* auf den alten Bund beziehen, so würde der Sinn entstehen, der Brief wende sich an solche Juden, die Christen geworden seien, und das wäre der flagranteste Widerspruch gegen den auf Heidenchristen berechneten Inhalt des Briefes; wollte man diese Auffassung

---

1) Quidam curiosius, quam necesse est, putant ex eo, quod Moysi dictum sit »Haec dices filiis Israel: qui est, misit me« etiam eos qui Ephesi sunt sancti et fideles, essentiae vocabulo nuncupatos, ut, quomodo a Sancto sancti, a Justo iusti, a Sapiente sapientes, ita ab eo qui est, hi »qui sunt« appellentur . . . alii vero simpliciter non ad eos qui sint, sed qui Ephesi sancti et fideles sint, scriptum arbitrantur. Da Hieron. hier offenbar auf Origenes sich bezieht, aus dessen Worten hervorgeht, dass er *ἐν Ἐφέσῳ* nicht gelesen hat, wird es sich auch bei Hieron. nicht nur um eine doppelte Erklärung, sondern um eine doppelte Lesart handeln, wie auch der Ausdruck scriptum von vorn herein wahrscheinlich macht.

2) Der Beweis, dass *ἐν Ἐφ.* nicht ursprünglich im Text gestanden hat', würde noch viel bindender sein, wenn mit Zahn (Ign v. Ant. 608) aus den Worten des Ign. (Eph. 12) *ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν* mit Sicherheit folgte, dass Ign. keinen Eph.-Br. des P. gekannt hat. Aber sicher scheint mir das aus den jedenfalls schwierigen Worten nicht gefolgert werden zu können (vgl. Hort Proll. to St. Pauls Epist. to the Rom. and Eph. 1895. 113).

aber mit Weiss dahin modifizieren, der Zusatz solle die Leser von den Heiligen des alten Bundes unterscheiden, so scheitert das an der Thatsache, dass in den parallelen Briefanfängen ἅγιος nie diese bestimmte Bedeutung hat, auch von den Lesern gar nicht so verstanden werden konnte, da ἅγ. sonst einfach Bezeichnung aller Christen ist. Dazu kommt, dass bei der Lesart τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς diese Zuschrift für den Briefinhalt viel zu allgemein wäre. Denn danach würde sich der Brief an alle Christen richten, während er in der That nur an heidenchristliche Gemeinden sich wendet, und zwar nach 6 21 nur an einen ganz bestimmten Kreis, zu welchem Tychicus kommen wird. Aber ebenso unverständlich ist die Zuschrift in dieser Form, wenn der Brief unecht ist. Denn die Gesamtform der Zuschrift zeigt, dass der Verf. jedenfalls die echt paul. Briefanfänge gekannt hat. Dann aber musste er auch wissen, dass τοῖς οὖσιν darin nur Einleitung zu dem Ortsnamen ist; es musste ihm also fern liegen, die Worte hier zu schreiben, wenn er keinen Ortsnamen hinzufügen wollte. Man kann das auch nicht aus einer sklavischen Verehrung vor dem Buchstaben des P. erklären, vermöge deren er, soweit irgend möglich, jedes Wort der echten Pauluseingänge habe konservieren wollen. Denn nicht nur bezeugt der ganze Brief, dass er nicht so an dem Buchstaben des P. klebte, sondern vor allem würde er in diesem Falle doch wenigstens den Briefanfang (V. 3) genauer nach dem Muster der übrigen Briefeingänge gestaltet haben, als er es gethan hat. Dazu kommt aber, dass auch der unbekannte Verf. die Adresse viel allgemeiner gefasst hätte, als sie nach dem Inhalt des Briefes sein durfte: weder die Überbringung durch einen bestimmten Boten noch die Beschränkung auf heidenchristliche Gemeinden wäre mit der Zuschrift, welche dem Brief einen im höchsten Mass enkyklischen Charakter geben würde, vereinbar. Man kann sich ja freilich darüber mit der Annahme trösten, der Verf. sei aus der Rolle gefallen, aber diese Annahme ist besonders darum misslich, weil der Brief ausdücklich nur an Leser sich wendet, die den P. persönlich nicht gesehen haben. Dass dies darin seinen Grund habe, dass von den wirklichen Lesern des lange nach P. Tode schreibenden Verf. niemand den Apostel mehr gekannt hatte, ist doch äusserst unwahrscheinlich: hätte der Verf. auf Grund des (echten) Kolosserbriefes einen solchen Brief des P. lediglich an unbekannte Gemeinden fingieren wollen, so würde er eben darum die Zuschrift anders gestaltet haben. Liess er aber einmal den P., was gewiss an sich viel näher gelegen hätte, einen absolut enkyklischen Brief schreiben, so ist wieder nicht abzusehen, warum er im weiteren Verlauf des Briefes die dem P. bekannten Ge-

meinden ausnahm. So kommen wir also zu dem Resultat, dass weder die Lesart ἐν Ἐφέσῳ noch das Fehlen dieser Worte, wonach der Brief an alle Christen gerichtet sein müsste, zu dem Briefinhalt passt.

3. Es begreift sich also, dass man Hypothesen aufgestellt hat, welche das Rätsel des Briefes erklären sollen. Dazu gehört zunächst als die älteste diejenige Marcions, wonach der Brief an die Laodicener gerichtet sein soll. Aber es liegt am Tage, dass damit das Rätsel nicht gelöst ist. Der Kolosserbr. zeigt, in welchem Masse selbst einer unbekannten Gemeinde gegenüber P. auf deren Verhältnisse einzugehen weiss. Das wäre bei Laodicea um so mehr zu erwarten, als derselbe Epaphras, welcher ihm die Nachrichten über Kolossae gebracht hatte, nach Kol 4 13 der Gemeinde von Laodicea nicht weniger nahe stand. Vor allen Dingen wäre es ja aber ganz unbegreiflich, dass P. wenn er an beide Gemeinden gleichzeitig schrieb, die Grüsse und Aufträge für Laodicea dem Kol.-Br. einverleibte, statt sie direkt in dem Laodicenerbrief zu bestellen. Daher nehmen nach dem Vorgang von Beza, Ussher, Bengel die meisten Neueren eine enkyklische Bestimmung des Briefes an, aber so, dass derselbe nur relativ enkyklisch sein, d. h. sich auf eine Reihe asianischer Gemeinden, welche Tychikus besuchen sollte, beziehen soll. Das ist entschieden die Anschauung des Briefschreibers selbst, aber sie löst in dieser allgemeinen Fassung das Rätsel der Zuschrift noch nicht. Es will einerseits die Thatsache erklärt werden, dass der Brief im Altertum allgemein mit Ausnahme des Marcion, und zwar auch von denen, welche die Worte ἐν Ἐφέσῳ nicht lasen, für einen Epheserbrief gehalten ist, und andererseits das Fehlen dieser Worte und die dadurch bedingte Unbegreiflichkeit der Zuschrift. Ganz unmöglich ist zunächst die Meinung von Harl. u. a., der Brief sei an Ephesus und die davon abhängigen Gemeinden gerichtet. Wir würden dann darin ein Seitenstück zu IKor haben, der auch an die übrigen Gemeinden Achajas mit gerichtet ist (IKor 1 2). Aber grade dieses Analogon zeigt, in welchem Masse in solchem Falle P. die Hauptgemeinde in dem ganzen Brief als den eigentlichen Adressaten betrachtet. Nimmermehr würde er bei einem in erster Linie nach Ephesus gerichteten Briefe in der Weise, wie er es 3 2. 4 21 thut, alle seine Leser als persönlich mit ihm unbekannt bezeichnet haben. Ja dieser Umstand scheint mir im Gegensatz gegen die meisten Vertreter der enkyklischen Bestimmung auszuschliessen, dass überhaupt die ephesinische Gemeinde von vornherein auch nur als Mitadressatin gedacht ist. Es war ganz unmöglich, dass P. in diesem Falle die einzige ihm bekannte und so genau bekannte Gemeinde beim Schreiben so vollständig aus dem Gesicht verlor, dass er wieder-

holt seine Leser sämtlich als mit ihm nicht bekannt anredete [1]). Dasselbe würde aber auch, wenngleich nicht in demselben Masse, gelten, wenn ein anderer als Paulus den Brief verfasst hat: auch ein Pauliner, der dem Brief die Bestimmung für asianische Gemeinden einschliesslich von Ephesus gab, konnte ohne ein unglaubliches Mass von Gedankenlosigkeit jene Stellen nicht schreiben. Andrerseits erklärt sich die allgemeine Voraussetzung des Altertums, der Brief sei nach Ephesus gerichtet, doch schlechterdings nur, da der Inhalt in keiner Weise darauf führt, wenn entweder *ἐν Ἐφέσῳ* im Text stand oder wenigstens der Brief in Ephesus vorhanden war und von dieser Gemeinde sich zugerechnet wurde. Unter diesen Umständen scheint mir nur die eine Annahme möglich, dass zwar P. ursprünglich den Brief nur für ihm unbekannte Gemeinden verfasst hatte, aber Tychikus, welcher nach Act 20 4 selbst der Provinz Asia angehörte, auf seiner Reise auch nach Ephesus kam und die dortige Gemeinde ein Exemplar des Briefes behielt. Bei der zentralen Stellung von Ephesus begreift sich leicht, dass von diesem Exemplar die meisten Handschrr. ausgegangen sind und, weil aus dem ephes. Archiv kommend, dem Brief den Namen eines Epheserbriefes eintrugen, obwohl grade für diese Gemeinde er ursprünglich nicht bestimmt gewesen war [2]).

Wenn somit Ephesus aus dem ursprünglich in Aussicht genommenen Leserkreise völlig ausscheidet, also auch das *ἐν Ἐφέσῳ* 1 1 fortfällt, so drängt sich doppelt die Frage auf, wie die Adresse des Briefes zu verstehen ist. Ist nun exegetisch m. E. die Verbindung von *τοῖς οὖσιν* mit *καὶ πιστοῖς* ausgeschlossen, so bleibt nur die Möglichkeit, dass hinter *τοῖς οὖσιν* ursprünglich der Name einer Gemeinde gestanden hat oder stehen sollte. Das erstere ist aber sehr unwahrscheinlich. Hätte Tychikus so viele Exemplare mitbekommen, als er Gemeinden besuchen sollte, und hätte in jedem Exemplar der Name der betr. Gemeinde gestanden, wie erklärt sich die grosse Zahl von Handschrr., die einst ohne jeden Namen vorhanden gewesen sind? So käme man auf die andere Möglichkeit, welche noch neuerdings, nachdem sie zuerst von Ussher aufgestellt wurde, wieder von Oltram., Lightf. (Bibl. ess. 392) und Hort (Proll.

1) Nach dieser Seite beweist Theod. Mops. seinen gewöhnlichen Takt, wenn er zu der Annahme greift, P. habe den Brief vor der Zeit seines ephesinischen Aufenthaltes geschrieben (Argum. ed. Swete 1, 116: *Π. δὲ οὐδὲ τεθεαμένος αὐτοὺς ἐπιστέλλων φαίνεται*). Nach der anderen Seite freilich passt das möglichst schlecht zu der wiederholten Hinweisung auf die Gefangenschaft des P. 2 1. 4 1. 6 20.

2) Analog wäre der Hergang zu denken, wenn der Brief untergeschoben ist. Es wäre dann anzunehmen, dass er zuerst in Ephesus auftauchte und so in weiteren Kreisen als an diese Gemeinde gerichtet angenommen wurde.

88 ff.) vertreten ist, dass hinter den Worten *τοῖς οὖσιν* ein Zwischenraum gewesen ist, welcher in den einzelnen Gemeinden, in die der Brief gebracht wurde, je mit ihrem Namen ausgefüllt wurde. Diese Annahme würde noch probabler werden, wenn man den Tychikus nicht von vorn herein eine Reihe von Abschriften mitnehmen, sondern schon in Rücksicht darauf, dass nicht im Voraus feststand, zu wie vielen Gemeinden er kommen würde, nur ein Exemplar des Briefes haben liesse, welches er in jeder Gemeinde vorlas, und von dem dann die betreffende Gemeinde sich eine Abschrift nehmen konnte.

Noch verwickelter wird die Frage durch Kol 4 16, wo P. einen Austausch von Briefen zwischen der Gemeinde zu Kolossae und Laodicea anordnet. Die Worte *ποιήσατε τὴν ἐκ Λαοδικείας* [*ἐπιστολήν*], *ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε* sind sehr verschieden aufgefasst worden. Die früher verbreitete Erklärung von einem aus Laodicea geschriebenen Brief darf in ihren verschiedenen Modifikationen als beseitigt angesehen werden [1]). Es kann sich nur um einen Brief des P. handeln, der nach Laodicea gerichtet ist und sich nun daselbst befindet; weil er von dort nach Kolossae kommen soll, ist durch eine Attraktion der Präposition (vgl. Kühner [3] 2, 1. 448 a. Blass 76, 4, und als Analogien im NT Lk 11 3 *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει*, 16 26 *οἱ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν*) *ἐκ Λαοδικείας* geschrieben. Nun ist sehr unwahrscheinlich, dass ein solcher Brief schon lange Zeit vor dem Kol. von P. nach Laodicea geschrieben ist, da er offenbar erst durch Epaphras in eine direkte Verbindung mit den Gemeinden am Lykus getreten ist. Aber auch gleichzeitig mit Kol. kann er keinen eignen Brief nach Laodicea geschrieben haben, da er in diesem Fall die Grüsse und Aufträge nach Laodicea nicht erst auf dem Umwege über Kolossae bestellt, sondern natürlich dem Briefe an die Laodicener selbst einverleibt haben würde. Dagegen begreift sich letzterer Umstand sehr wohl, wenn es sich um einen enkyklischen Brief handelte, der auch nach Laodicea kam, da in einem solchen für die speziellen Angelegenheiten einer einzelnen Gemeinde kein Platz war. Haben wir also in unserem Epheserbrief ein solches enkyklisches Schreiben, das etwa gleichzeitig mit Kol. verfasst sein will, so ist die Vermutung sehr naheliegend, dass es mit dem Kol 4 16 genannten Briefe identisch ist.

---

1) Theod. Mops., Theodoret, aber auch noch Calvin, Beza u. a. (Litteratur bei Anger, Laodicenerbr. 16 f.) von einem Briefe der Laodicener an P.; Theophylakt u. a. von einem Briefe, den P. in Laodicea geschrieben habe (vgl. ausser Anger a. a. O. Lightf. Kol. 274 f. und Zahn G. d. NT K. 2, 2. 558). Beide Annahmen sind so evident unmöglich, dass eine ausdrückliche Widerlegung, wie sie Anger und Lightf. a. a. O. geben, nicht mehr nötig ist.

Aber grade hieraus erwachsen für die Erklärung der Doppelthatsache, dass wir Handschriften mit den Worten *ἐν Ἐφέσῳ* und solche ohne dieselben haben, neue Schwierigkeiten. Eine zwiefache Möglichkeit bietet sich, wie wir sahen, dar: entweder dass Tychikus jeder Gemeinde ein mit ihrem Namen versehenes Exemplar des Briefes mitbrachte, oder dass er ein einziges Exemplar empfing, das überhaupt keinen Namen enthielt, sondern in jeder Gemeinde abgeschrieben und mit dem Namen dieser Gemeinde versehen werden sollte. Gehen wir von der ersten Möglichkeit aus, so könnte in Ephesus eine Abschrift des Briefes genommen sein, und zwar wäre dabei der Name der Gemeinde, welcher dies Exemplar zugedacht war, ausgelassen. So würde sich das Dasein von Handschriften ohne Namen erklären lassen, nur dass es sehr unwahrscheinlich ist, dass man überhaupt darauf gekommen wäre, den Namen fortzulassen, und noch unwahrscheinlicher, dass wenn man das wollte, man nicht auch die Worte *τοῖς οὖσιν* ausliess. Sehr viel einfacher wird der Hergang, wenn Tychikus nur ein Exemplar hatte, welches überhaupt keinen Namen, sondern nur eine Lücke enthielt, welche bei jeder Abschrift durch den Namen der betreffenden Gemeinde ausgefüllt werden sollte. In diesem Fall ergeben sich wieder zwei Möglichkeiten. Die eine ist, dass die in Ephesus angefertigte Abschrift, weil der Brief für diese Gemeinde ursprünglich nicht bestimmt war, ohne Namen blieb, also buchstäblich dem Original entsprach: dann könnten aus dieser Abschrift diejenigen Handschriften entstanden sein, welche die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* nicht haben. In späterer Zeit hätte man dann in Ephesus, weil man den Brief von Alters her im Archiv hatte, denselben als an die Gemeinde gerichtet angesehen und die Lücke durch *ἐν Ἐφέσῳ* ergänzt, und so würden sich diejenigen Abschriften erklären, die diese Worte haben. Unmöglich ist das nicht, aber recht befriedigend auch nicht. Denn je mehr Abschriften ohne den Namen *ἐν Ἐφέσῳ* schon existierten, um so auffälliger wäre es gewesen, wenn nun plötzlich ein Text mit diesem Namen erschienen wäre. Sollte das so ganz ohne Beanstandung seitens der Besitzer der früheren Exemplare hingegangen sein? Es ist aber auch eine zweite Möglichkeit vorhanden, dass nämlich gleich bei der ersten Abschrift des Briefes die Lücke in 1₁ in Ephesus durch den Namen dieser Gemeinde ausgefüllt ist. Sollte jede Gemeinde, für die der Brief bestimmt war, ihren Namen eintragen, so that es nun auch die in Ephesus, für welche er ursprünglich nicht bestimmt war. Das erscheint als das bei weitem Wahrscheinlichere. Wie sind dann aber die Exemplare ohne Namen zu erklären? Kol 4₁₆ zeigt, dass P. voraussetzt, die Gemeinde zu Laodicea habe den für sie bestimmten Brief früher als die

kolossische den ihren. Nun ist Kolossae von allen in Betracht kommenden Orten der am meisten südöstlich gelegene; Tychikus kann also nur entweder zuerst oder zuletzt nach Kolossae gekommen sein. Kol 4 16 beweist, dass das letztere in Aussicht genommen ist. Dann aber liegt die Annahme nahe, dass in Laodicea als der vorletzten Stadt, zu der Tychikus kam, und der letzten, für welche das enkyklische Schreiben bestimmt war, das eine Exemplar, das er überhaupt bei sich hatte, und von dem für die früher besuchten Gemeinden Abschriften genommen waren, in Laodicea blieb. So würde sich erklären, dass dieses mit keinem Namen versehene Exemplar nach Kolossae kam und von dieser Stadt aus mit dem Kol.-Br. auch dieser enkyklische Brief sich, und zwar ohne Namen einer Gemeinde verbreitete. So würde das ganze Rätsel sich durch die Annahme eines doppelten Exemplars, wovon die verschiedenen Abschriften ausgingen, lösen: die Worte *ἐν Ἐ.* haben in der Abschrift der ephesinischen Gemeinde wirklich von Anfang an gestanden und in dem anderen Exemplar nicht. Jenes ist insofern sogar das authentischere, als in der That hinter den Worten *τοῖς οὖσιν* nach der Absicht des P. ein Ortsname stehen sollte, was in den Exemplaren ohne Ortsnamen durch Beseitigung der ursprünglichen Lücke unkenntlich geworden war.

Überblicken wir den durchmessenen Weg, so scheint mir als exegetisch beweisbar festzustehen, dass unser Brief nicht mit dem Gedanken an Ephesus geschrieben ist, und dass ferner hinter *τοῖς οὖσιν* von vorn herein hat ein Ortsname stehen sollen, sofern ohne diese Annahme die Worte *τοῖς οὖσιν* überhaupt keinen Sinn geben. Damit ist eine bedeutende Instanz für die Echtheit des Briefes gewonnen. Denn ein Brief mit einer solchen offen gelassenen Adresse erklärt sich nur aus den speziellen Verhältnissen, unter denen P. schrieb. Er konnte nicht genau übersehen, in welche heidenchristlichen Gemeinden, die er persönlich nicht kannte, Tychikus auf seinem Wege kommen würde; daher bekam dieser den Auftrag, je nach Bedarf den betreffenden Gemeinden ein Exemplar abschreiben und mit ihrem Namen versehen zu lassen. Einem späteren Verf. hätte dagegen eine solche Überlegung völlig fern gelegen. Ein solcher hätte entweder in der Art von IPtr. bestimmte Gegenden oder Gemeinden als Adressaten bezeichnet oder eine allgemeine Adresse wie Jakobus gewählt, jedenfalls aber nicht das merkwürdige *τοῖς οὖσιν* ohne jeden Zusatz geschrieben. Auf der anderen Seite wird man trotzdem die Echtheit des Briefes aus der Adresse allein nicht mit Sicherheit beweisen können, sofern die Lösung des Rätsels, die oben versucht ist, der Natur der Sache nach viel zu sehr mit Hypothesen rechnen muss, als dass man darauf

bindende Schlüsse zu bauen wagen dürfte [1]), wenn schon ich den Einwand Jülichers, dass diese Hypothese zu modern geartet sei, nicht anerkennen kann.

3. Das Problem der Echtheit.

1. Die äussere Bezeugung des Briefes ist eine besonders starke, sofern Ignat. und Polykarp schon Stellen enthalten, welche eine Benutzung unseres Briefes wenigstens aufs höchste wahrscheinlich machen [2]). Dazu kommt, dass auch bei den Häretikern der Brief bekannt ist; Marcion hat ihn nur unter anderem Namen, für die Valentinianer ist er gradezu Fundort für ihre Lehre (Iren. 1, 3 iff. 1, 8 4 f.). Dagegen ist in neuester Zeit, abgesehen von den Pastoralen, die Echtheit keines Briefes so vielfach beanstandet wie die des unseren. Nachdem Schleiermacher in seinen Vorlesungen den Brief im Auftrage des P. von Tychikus hatte verfassen lassen, machte de W. in immer steigendem Masse Bedenken gegen die Echtheit geltend. Die Tübinger Schule bestritt die Echtheit der beiden eng verbundenen Briefe an die Kol. und Eph.: sie sollten aus dem ausgewachsenen

1) Den Kol 4 16 genannten Laodicenerbrief hat man seit ältester Zeit aufzufinden gesucht. Unter allen Hypothesen, die zu dem Ende aufgestellt wurden, und welche darin I oder II Th., Gal., I Tim., Hbr., I Joh. finden wollten, ist die einzige, welche auf die richtige Spur kam, die des Marcion, dass es sich dabei nämlich um unseren Epheserbrief handle. Auf der anderen Seite suchte man der Gemeinde den vermeintlich verloren gegangenen Brief wiederzuschaffen durch Unterschiebung des uns in lateinischer Sprache erhaltenen sog. Laodicenerbriefes des P., welcher zuletzt von Zahn a. a. O. 584 f. mit kritischem Apparat abgedruckt ist, nachdem Anger a. a. O. 142 ff., Westc. Hist. of the Can.[6] 580 ff., Lightf. Col.[8] 279 ff. ihm darin vorangegangen waren. Dies unglaublich dürftige Machwerk, „eine überaus klägliche Kompilation aus echten Worten und Sätzen aus den Briefen des P." (Zahn 1, 1. 280), ist nach Einigen schon dem Can. Mur. bekannt. Ein sicheres Urteil ist dadurch erschwert, dass der Verf. des Kanons den Marcion mit diesem erdichteten Brief zusammenbringt, was gewiss falsch ist. Unmöglich wäre es nicht, dass wir bei ihm eine ähnliche Konfusion wie bei Epiphanius hätten, er also gar keinen unechten Laodicenerbrief gekannt hat: möglich aber ist doch auch, dass dies der Fall war und er nun auf Grund der Kunde, dass Marcion einen Laodicenerbrief in seinem Kanon hatte, diesen für den geistigen Urheber (ficta ad haer. Marc., des unechten Briefes hielt. Seit dem Ende des 4. Jhdts. dringt er in die lat. Bibeln ein. Vgl. ausser Anger u. Lightf. a. a. O. vor allem Zahn GK 1, 1. 227—283; 2, 1. 83—86; 2, 2. 566—585.

2) So bei ersterem ad Polyc. 5 1: *ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς κύριος τὴν ἐκκλησίαν*, vgl. Eph 5 25, während ad Eph 1 2 hinter *ἵνα δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι* die Worte *τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενέγκοντος θεὸς προσφορὰν καὶ θυσίαν* (Eph 5 2) nicht ursprünglich sind. Bei Polykarp enthält ad Phil 1 ein Zitat aus Eph 2 8 und ib. 12 eine Aufnahme von Eph 4 26.

Gnosticismus erklärt werden, und zwar so, dass sich Spuren der Valentinianischen Gnosis, andererseits aber auch des Montanismus darin finden. Dies wies zwar Hilgenf. ab, hielt aber an der Unechtheit beider Briefe fest und leitete speziell den unseren aus einer Zeit ab, wo noch unbefangen gnostische Elemente mit rein christlichen verschmolzen seien. In Bezug auf den Kol.-Br. kam man, wie wir sahen, von der Annahme der Unechtheit mehr und mehr zurück. Holtzm. a. a. O. liess den von ihm herausgeschälten echten Kol.-Br. einerseits durch einen Späteren interpolieren und andererseits von derselben Hand den Eph.-Br. verfassen. Aber auch diejenigen, welche den Kol.-Br. in seiner jetzigen Gestalt als echt gelten liessen, hielten zum grossen Teil an der Unechtheit des Eph. fest. So seiner Zeit Ewald, sonst der geschworene Gegner Baurs, neuerdings auch z. B. Mangold, Schmiedel, Soden, Klöpp. Indessen haben grade in jüngster Zeit wenigstens einige, die ausser dem Verdacht theologischer Voreingenommenheit stehen, die Echtheit festgehalten, aber auch sie (Beyschl., Jülicher, Harnack Chronol. 1, 239) nicht ohne anzuerkennen, dass in der That Anstände und Schwierigkeiten vorhanden sind. Ebenso wird auf der anderen Seite bereitwillig die paulinische Grundlage der Lehrhaltung anerkannt. Die Bedenken sind wesentlich dieselben wie bei Kol., nur dass sie in unserem Briefe in bedeutend verstärktem Masse auftreten und ausserdem die Vergleichung des Briefes mit dem Kol.-Br. Schwierigkeiten besonderer Art darbietet.

2. Was die Form des Briefes angeht, sind auch hier die lexikalischen Instanzen ungleich weniger bedeutsam als die stilistischen. In ersterer Hinsicht sind sowohl unter den Worten des Briefes, welche sonst im ganzen NT nicht vorkommen [1]), als auch unter denjenigen, welche sonst bei P. nicht vorkommen [2]), ausserordentlich wenige, welche an sich bedenklich wären. Dass P. z. B. sonst *σατανᾶς* sagt, in unserem Briefe *διάβολος* (6 11), ist allerdings auffällig, aber so wenig hier wie in anderen Fällen lässt sich der Beweis führen, dass P. nicht gelegentlich auch

---

1) Holtzm. 101[1] *ἄθεος, αἰσχρότης, ἀνανεοῦσθαι, ἄνοιξις, ἀπαλγεῖν, ἄσοφος, βέλος, ἑνότης, ἐξισχύειν, ἐπιδύειν, ἐπιφαύσκειν, ἑτοιμασία, εὐτραπελία, θυρεός, καταβραβεύειν, καταρτισμός, κατώτερος, κληροῦν, κλυδωνίζεσθαι, κοσμοκράτωρ, κρυφῇ, κυβεία, μέγεθος, μεθοδεία, μεσότοιχον, μωρολογία, πάλη, παροργισμός, πολυποίκιλος, προελπίζειν, προκαρτέρησις, ῥυτίς, συμμέτοχος, συμπολίτης, συναρμολογεῖν, συνοικοδομεῖν, σύσσωμος.*

2) Holtzm. 103[3] f. *ἄγνοια, ἀγρυπνεῖν, αἰχμαλωτεύειν, ἀκρογωνιαῖος, ἄλυσις, ἀμφότεροι, ἄνεμος, ἀνιέναι, ἅπας, ἀπατᾶν, ἀπειλή, ἀπελπίζειν, ἀσωτία, διάβολος, εὐαγγελιστής, εὔσπλαγχνος, μακράν, ὀργίζεσθαι, ὁσιότης, ὀσφύς, παιδεία, πανοπλία, πάροικος, περιζώννυμι, πλάτος, ποιμήν, πολιτεία, σαπρός, σπίλος, συγκαθίζειν, σωτήριον, τιμᾶν, ὕδωρ, ὑποδεῖσθαι, ὕψος, φραγμός, φρόνησις, χαριτοῦν, χειροποίητος.*

solche Worte hat gebrauchen können; ebenso ist die grosse Anzahl der ἅπ. λεγ. auffällig, aber es ist längst mit Recht geltend gemacht, dass auch die anerkannten Briefe in dieser Hinsicht ganz analoge Erscheinungen darbieten [1]), und entscheidendes Gewicht wird auf diesen Umstand allein heute niemand legen [2]). Von viel grösserem Gewicht als die ἅπ. λεγ. sind die allein in unserem Brief vorkommenden Wortverbindungen [3]). Unter denselben nehmen der Quantität nach

---

1) Godet Einl. 77 zählt 96 ἅπ. λεγ. im Römerbrief, 91 im I Korintherbrief, 92 im zweiten, 33 im Galaterbrief, 38 im Epheserbrief, 34 im Kolosserbrief, 36 im Philipperbrief, 18 im I Thessalonicherbrief, 7 im zweiten.

2) Damit ist allerdings in keiner Weise gerechtfertigt, wenn Wohlenberg den Ausdruck gebraucht, man habe die Anzahl der ἅπ. λεγ. »herausgeklügelt«. Ich wüsste nicht, was für eine Klügelei dazu gehört, und wie ein Theologe sich der Aufgabe entziehen dürfte, den Sprachgebrauch jeder einzelnen Schrift genau festzustellen und mit dem der verwandten zu vergleichen. Dass »P. mehr griechische Vokabeln gewusst hat, als alle seine Kritiker«, ist allerdings eine Binsenwahrheit; damit ist aber die Thatsache nicht beseitigt, dass jeder Schriftsteller aus dem reichen Wortschatz seiner Sprache nur einen Ausschnitt anwendet, und dass daher die lexikalischen Abweichungen immer als ein Moment bei der Feststellung der Echtheit in Betracht kommen, wenn es auch sehr schwer ist, die Grenze festzustellen, wo solche Abweichungen entscheidende Bedeutung bekommen.

3) Diejenigen Wortverbindungen, welche unserem Brief eigentümlich sind, sind, alphabetisch geordnet, etwa folgende: 1) gen. Ausdrücke: *αἰὼν τῶν αἰώνων* 3 21, *ἄνεμος τῆς διδασκαλίας* 4 14, *ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως* 1 14, *ἀραβὼν τῆς κληρονομίας* 1 14, *ἄρχων τῆς ἐξουσίας* 2 2, *αὔξησις τοῦ σώματος* 4 16, *ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων* 1 7, *ἀφὴ τῆς ἐπιχορηγίας* 4 16, *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ* 5 5, *βέλος τοῦ πονηροῦ* 6 16, *βουλὴ τοῦ θελήματος* 1 11, *διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας* 2 12, *δόξα τῆς κληρονομίας* 1 18, *δόξα τῆς χάριτος* 1 6, *δωρεὰ τῆς χάριτος* 3 7, *δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ* 4 7, *ἐλπὶς τῆς κλήσεως* 1 18. 4 4, *ἐνέργεια τοῦ κράτους* 1 29, *ἐνέργεια τῆς δυνάμεως* 3 7, *ἑνότης τοῦ πνεύματος* 4 3, *ἑνότης τῆς πίστεως καὶ ἐπιγνώσεως* 4 13, *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* 2 2, *ἔπαινος δόξης* 1 6. 12. 14, *ἐπίγνωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* 4 13, *ἐπιθυμία τῆς ἀπάτης* 4 22, *ἐργασία ἀκαθαρσίας* 4 19, *ἔργον διακονίας* 4 12, *ἑτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου* 6 15, *εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας* 1 13, *εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης* 6 15, *ζωὴ τοῦ θεοῦ* 4 18, *ἡλικία τοῦ πληρώματος* 4 13, *ἡμέρα τῆς ἀπολυτρώσεως* 4 30, *θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* 2 3, *θεμέλιον τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν* 2 20, *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 27, *θυρεὸς τῆς πίστεως* 6 16, *ὡραῖος δικαιοσύνης* 6 14, *καρπὸς τοῦ φωτός* 5 9, *καταρτισμὸς τῶν ἁγίων* 4 12, *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ* 2 22, *κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας* 1 22. 5 23, *κοσμοκράτωρ τοῦ σκότους* 6 12, *κράτος τῆς ἰσχύος* 1 19. 6 10, *κυβεία τῶν ἀνθρώπων* 4 14, *λουτρὸν τοῦ ὕδατος* 5 26, *ματαιότης τοῦ νοός* 4 17, *μάχαιρα τοῦ πνεύματος* 6 17, *μέγεθος τῆς δυνάμεως* 1 19, *μεθοδεία τῆς πλάνης* 4 14, *μεθοδεία τοῦ διαβόλου* 6 11, *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* 4 9, *μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ* 2 14, *μέτρον τῆς δωρεᾶς* 4 7, *μέτρον ἡλικίας* 4 13, *μέτρον μέρους* 4 16, *μιμητὴς τοῦ θεοῦ* 5 1, *μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου* 6 19, *μυστήριον τοῦ θελήματος* 1 9, *νουθεσία κυρίου* 6 4, *οἰκεῖος τοῦ θεοῦ* 2 19, *οἰκοδομὴ τοῦ σώματος* 4 12, *οἰκοδομὴ ἑαυτοῦ* 4 16, *οἰκοδομὴ τῆς χρείας* 4 29, *οἰκονομία τοῦ πληρώ-*

die genetivischen Ausdrücke den ersten Platz ein. Unter denselben ist ja selbstverständlich eine ziemliche Anzahl, welche an sich nichts Befremdendes hat. Aber schon dass diese genetivischen Verbindungen in einer solchen Häufung auftreten, ist auffällig, und bei einer nicht geringen Anzahl hat man, wenn man von den übrigen Paulinen kommt, auch den Eindruck von etwas Andersartigem: so *ἀφὴ τῆς ἐπιχορηγίας, βουλὴ τοῦ θελήματος, ἐξουσία τοῦ ἀέρος, ἐπιθυμία τῆς ἀπάτης, κράτος τῆς ἰσχύος, μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, ἐργασία ἀκαθαρσίας* u. a. Man kann sich nicht dem Gefühl verschliessen, dass P. sonst in analogen Fällen andere als genetivische Ausdrücke bevorzugt. Dieselben geben der Rede etwas Plerophorisches. Besonders auffällig ist, wie oft in diesen genetivischen Ausdrücken epexegetische Genetive vorkommen, überhaupt so eng verwandte Begriffe (z. B. *βουλὴ τοῦ θελήματος* 1 11, *ἐνέργεια τοῦ κράτους* 1 29, *ἐνέργ. τῆς δυνάμεως* 3 7, *κράτος τῆς ἰσχύος* 1 13. 6 10f.), dass zuweilen man das nomen rectum zum nom. regens machen könnte, ohne den Sinn gross zu verändern. Ferner gehört hierher die Gewohnheit, einen Genetiv von einem andern abhängig zu machen. Und dazu kommen endlich die überaus zahlreichen Fälle, wo Synonyma oder sonst verwandte Begriffe neben einander gestellt werden. In Bezug auf die Präpositionen fällt namentlich die ungemein häufige Anwendung von *ἐν* auf (125 mal); zumal in der Verbindung von *ἐν Χριστῷ* (*ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ*).

Damit sind wir schon zu dem stilistischen Gebiete gekommen, und hier drängt sich der Unterschied von den früheren Paulinen am stärksten auf. Zunächst kommt die endlose Länge

---

ματος 1 10, *οἰκονομία τῆς χάριτος* 3 2, *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου* 3 9, *ὁσιότης τῆς ἀληθείας* 4 24, *ὀφθαλμὸς τῆς καρδίας* 1 18, *πανοπλία τοῦ θεοῦ* 6 11. 13, *πατὴρ τῆς δόξης* 1 17, *περικεφαλαία τοῦ σωτηρίου* 6 17, *πίστις τῆς ἐνεργείας* 2 12, *πλήρωμα τῶν καιρῶν* 1 10, *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ* 4 13, *πλοῦτος τῆς χάριτος* 1 7. 2 7, *πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ* 3 8, *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* 1 17, *πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἅγιον* 1 13, *πνεῦμα τοῦ νοός* 4 23, *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* 6 12, *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* 2 12, *πρόθεσις τῶν αἰώνων* 3 11, *συμπολίτης τῶν ἁγίων* 2 19, *σύνδεσμος τῆς εἰρήνης* 4 3, *σωτὴρ τοῦ σώματος* 5 23, *τέκνον ὀργῆς* 2 3, *τέκνον φωτός* 5 8, *φόβος Χριστοῦ* 5 21. 2) präpositionelle Bestimmungen: *ἀγαθὸς πρός τι* 4 29, *ἀγάπη μετὰ πίστεως* 6 23, *εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος* 3 21, *δέησις περί* 6 18, *ἐν ἐπαγγελίᾳ* 6 2, *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* 1 3. 20. 2 6. 3 10. 6 12, *κατὰ τὴν εὐδοκίαν* 1 5. 9, *εὐλογεῖν ἐν εὐλογίᾳ* 1 3, *ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 5 20, *ἐν ῥήματι* 5 26. 3) sonstige Verbindungen: *ἀγαπᾶν τὴν ἐκκλησίαν* 5 25, *ἀγάπη ὑπερβάλλουσα* 3 19, *ἅγιος καὶ ἄμωμος* 1 4. 5 27, *αἰχμαλωτεύειν τὴν αἰχμαλωσίαν* 4 8, *αἰῶνες ἐπερχόμενοι* 2 7, *ὁ καινὸς ἄνθρωπος* 2 15. 4 24, *οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι* 3 5, *διδόναι τινά τι* 1 22. 4 11, *ἵστε γινώσκοντες* 5 5, *ἔργον ἄκαρπον* 5 11, *εὐλογία πνευματική* 1 3, *ὁ ἠγαπημένος* 1 6, *ἵνα* (c. opt.) 1 17. 3 16, *λαλεῖν τὴν ἀλήθειαν* 4 25, *οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία* 2 11, *μανθάνειν τὸν Χριστόν* 4 20, *ὄνομα ὀνομάζεσθαι* 1 21, *παραπτώματα καὶ ἁμαρτίαι* 2 1, *περιπατεῖν ἀκριβῶς* 5 15, *πληροῦσθαι εἴς τι* 2 19.

der Perioden in Betracht. Die ganze erste Hälfte des Briefes würde, wenn nicht etliche Anakoluthe vorkämen, wesentlich aus wenigen grossen Perioden bestehen: 1 3—14. 1 15—2 7. 3 1—19. Denn 2 1 ist die unmittelbare Fortsetzung des vorangehenden Satzes und nur durch den Zustrom neuer Gesichtspunkte hat der Verfasser die ursprüngliche Konstruktion fallen gelassen, sodass das als Fortsetzung des Vorigen Gedachte nun den Eindruck eines selbständigen Satzes macht. Ebenso bringt 3 14 sachlich den 3 1 angefangenen Satz zu Ende, sodass also auch hier nur durch ein Anakoluth die ungeheure Periode in ein paar Sätze aufgelöst ist. Das einzige Stück der ersten Hälfte, wo einigermassen übersichtliche Sätze herrschen, ist 2 8—23. In der zweiten Hälfte des Briefes nimmt die Ungefügigkeit der Satzbildung entschieden ab. Nur 4 1—16 und speziell 4 11—16 bietet, wenn auch in geringerem Masse, ein ähnliches Bild, wie der erste Teil. Dann aber kommen zwar noch mehrfach längere Sätze vor, aber so, dass sie sich mit denen der ersten Hälfte nicht nur an Ausdehnung nicht vergleichen lassen, sondern auch viel übersichtlicher sind. Aber auch die Art, wie jene langen Perioden fortgesponnen werden, weicht von der stilistischen Art des P. bedeutend ab. Sod. drückt den Unterschied nicht uneben so aus: bei P. sei das Springende der Gedanken, hier das Klebende des Gedankenganges charakteristisch. In der That schreiten sonst die paulinischen Briefe ungemein schnell vorwärts; die Gedanken überstürzen sich förmlich; hier dagegen hat man den Eindruck, dass man nicht recht vom Fleck kommt. Jeder Satz wird durch eine sich immer fortsetzende Reihe näherer Bestimmungen s. z. s. vollgepackt. Nicht durch dialektische Fortbewegung, sondern durch Addition immer neuer Merkmale schreitet der Gedanke fort. Hierzu gehört auch namentlich im 1. Kap. die Fortführung der Periode durch immer neue Relativsätze, was aber auch 2 21. 22 in geringem Mass wiederkehrt. Ferner fällt eine gewisse Undurchsichtigkeit nicht nur des Satzbaues, sondern auch der Gedanken auf, indem namentlich bei den gehäuften präpositionellen Ausdrücken schwierig ist, ihre logische Beziehung festzustellen. So gleich 1 3 drei nähere Bestimmungen mit ἐν, 1 5. 6 sechs präpositionelle Bestimmungen, die zu einem Partizipialsatz gehören u. s. w. Man könnte den stilistischen Unterschied auch dahin fassen, dass die paul. Briefe sonst den Charakter des Dramatischen an sich tragen, unser Brief den des Lyrischen. Auch sonst stürmen freilich die Gedanken so auf P. ein, dass er von ihnen erdrückt zu werden scheint; aber dann hilft er sich, indem er die regelmässigen Formen durchbricht und so doch die Herrschaft über den Stoff gewinnt, während hier eine schleppende Bewegung vorhanden ist, welche den Eindruck der stilistischen Kühnheit und Straff-

heit vermissen lässt, der sonst den paulinischen Briefen eignet.

So auffällig aber diese stilistischen Eigentümlichkeiten sind, so ist doch auf der anderen Seite Vieles vorhanden, was gegen den Schluss Bedenken erregt, dass wir hier eine andere Feder haben. Dazu gehört schon die unleugbare Thatsache, dass die stilistisch auffallenden Momente mehr und mehr zurücktreten. Es ist, als ob der Verf. sich s. z. s. allmählich eingeschrieben hätte. Z. T. mag das in den verhältnismässig einfacheren Gegenständen liegen, die er in dem zweiten Teil seines Briefes behandelt, aber genügen will diese Erklärung doch nicht. Wie viel durchsichtiger ist trotz aller rhetorischen Fälle der Abschnitt 6 10—20 als irgend ein Abschnitt der ersten Hälfte. Dazu kommt nun aber, dass das sprachlich-stilistische Moment in unserem Briefe viel Verwandtes mit Kol. hat, gewissermassen nur die Eigentümlichkeiten des Kol.-Br. hier im Superlativ erscheinen. Dass der Wortvorrat mannigfach verwandt ist, ist an sich bei der Verwandtschaft des Inhalts beider Briefe nicht auffällig und würde sich auch leicht erklären, wenn der Eph.-Brief einen anderen Verf. hätte, da diesem jedenfalls der Kol.-Br. vorgelegen hätte. Aber das Eigentümliche ist, dass die stilistischen Merkmale in beiden Briefen viel Verwandtes haben, ohne dass doch Eph. die Eigentümlichkeiten von Kol. mechanisch übernähme. Was die Wortverbindungen angeht [1]), so sind die in beiden Briefen identischen gar nicht so überaus zahlreich, aber die Art der Wortverbindung, die Vorliebe für genetivische Bestimmungen, präpositionelle Ergänzungen und durch Partizipien und Relativa fortgesponnene Sätze ist in beiden Briefen vielfach analog. Wenn man z. B. die Fürbitte für die Kol. 1 10—12 mit der für die Epheser 1 17—19 vergleicht, so wird man nicht den Eindruck einer mechanischen Nachbildung, wohl aber den derselben schriftstellerischen Individualität haben. Ohne die stilistischen Unterschiede zwischen beiden Briefen zu verkennen, wird man doch urteilen müssen, dass stilistisch beide Briefe so viel Verwandtes haben, dass es

1) Zu den dem Kol. eigentümlichen Verbindungen, welche S. 27 [3] f. aufgezählt sind, füge ich noch folgende, die dem Kol. und Eph. gemeinsam sind: *ἅγιος καὶ πιστός* Kol 1 2. Eph 1 1, *ἀπὸ τῶν αἰώνων* Kol 1 26. Eph 3 9 (Lc *ἀπ' αἰῶνος*), *ἁπλότης τῆς καρδίας* Kol 3 22. Eph 6 5, *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* Kol 1 16. 20. 3 2. 5. Eph 1 10, *διάκονος τοῦ εὐαγγελίου* Kol 1 23. Eph 3 7, *ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν* Kol 4 5. Eph 5 16, *ἐν τῷ θεῷ* Kol 3 3. Eph 3 9, *μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον* Kol 1 26. Eph 3 9, *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* Kol 4 3. Eph 3 4, *νεκρὸς (ἐν) τοῖς παραπτώμασιν* Kol 2 13. Eph 2 1. 5, *ἐν ὀνόματι* Kol 3 17. Eph 5 20 (bei P. sonst immer mit Artikel), *πιστὸς διάκονος* Kol 1 7. 4 7. Eph 6 21, *πληροῦσθαι ἐν* Kol 2 10. Eph 5 18 (P. gewöhnlich Gen. oder Dat.), *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* Kol 1 9. 28. 3 16. Eph 1 8, *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* Kol 3 6. Eph 2 2. 5 6, *ἐκ ψυχῆς* Kol 3 22. Eph 6 6.

nicht als unmöglich erachtet werden kann, dass beide von demselben Verf. herrühren. Ja noch mehr: nehmen wir einmal an, der Epheserbrief sei von einem anderen Verf., so müsste derselbe mit der Lehre des P. sehr vertraut gewesen sein, also doch auch wohl mehr als einen Brief des P. gekannt haben. Wie erklärt es sich dann aber, dass er nicht nur die stilistische Eigenart des einen Kolosserbriefes sich zum Vorbild genommen, sondern sogar dessen stilistische Eigentümlichkeiten überall in verstärktem Massstabe hervortreten lässt? Und zwar geschieht das grade an solchen Stellen, wo er eigne Wege geht, wie 1 3—14, wo er also nicht durch seine Vorlage stilistisch beeinflusst gewesen sein kann. Dazu kommt, dass die Art der Anakoluthe (2 1ff. 3 1ff.) ganz der Eigenart des P. entspricht, indem dieselben kaum anders zu erklären sind, als dass der Verf. diktiert hat, statt selbst zu schreiben, und ferner, was für mich am schwersten ins Gewicht fällt, dass die Art der Gedankenbildung, also die formale Bestimmtheit der Individualität des Verf. überall, wie die Exegese ergiebt, der Formbestimmtheit des paulinischen Denkens entspricht. Dass in dieser Hinsicht ein Mensch sich so in die innerste Eigenart des Denkens eines anderen einleben kann, halte ich für fast unmöglich.

Wir kommen hier also zu demselben Resultat, wie bei der Betrachtung des Kol., dass nämlich die sprachliche Art beider Briefe, besonders aber des Epheserbriefes so viel Besonderheiten hat, dass zwar dadurch die paul. Abfassung nicht gradezu ausgeschlossen erscheint, aber auch nur dann mit Sicherheit behauptet werden kann, wenn jene Eigenart bei P. psychologisch irgendwie begreiflich gemacht werden kann.

3. In Bezug auf die Lehrfassung verhalten sich Kol. und Eph. ganz analog wie in Bezug auf das sprachliche Element, d. h. die Eigentümlichkeiten des Kol.-Br. treten in Eph. in gesteigertem Masse hervor. Der eigentliche Mittelpunkt des Briefes ist die Lehre von der Gemeinde, näher von dem Verhältnis derselben zu dem erhöhten Christus. Mit dem enkyklischen Charakter des Briefes hängt es zusammen, dass die Einzelgemeinde zurücktritt hinter der Gesamtgemeinde, welche nicht als eine empirische Grösse, nämlich die Summe der Einzelgemeinden (*ἐκκλησίαι*), sondern als eine ideelle Einheit erscheint. Das ist keine Neuerung, sondern eine schon Gal 1 13. I Kor 10 32. 11 32. 15 9 vorliegende Anschauung. In dieser Gemeinde sind unterschiedslos geborene Juden und geborene Heiden vereinigt. Man wird nicht mit Sod. behaupten können, dass in der Beurteilung des Judentums im Eph.-Br. eine Abweichung von den Paulinen stattfinde. Wie hier 2 11 die *περιτομή* durch den Zusatz *λεγομένη* als religiös wertlos bezeichnet wird, hat sie auch Röm 2 25ff. an sich keinen religiösen Wert, sondern das Wert-

volle liegt nur in der etwa damit verbundenen Gesinnung, weshalb Eph 1 11 wie Phl 3 3. Kol 2 11 die Christen wegen des bei ihnen thatsächlich vorhandenen Verhältnisses zu Gott als die wahre *περιτομή* bezeichnet werden. Dass Gal 5 3. Phl 3 5 der Beschneidung irgend eine religiöse Bedeutung beigelegt werde (Sod.), ist eine mir völlig unverständliche Behauptung: in der letzteren Stelle redet ja P. ausdrücklich aus dem jüdischen Bewusstsein heraus, dem er gleich darauf den Satz gegenüberstellt, dass er alle dem Juden wertvollen Dinge, darunter die Beschneidung, jetzt für *σκύβαλα* halte, und in der ersteren will er grade die Unvereinbarkeit von Judentum und Christentum dadurch zum Bewusstsein bringen, dass er betont, die Annahme der Beschneidung verpflichte zum Halten des ganzen Gesetzes, man habe also nur die Wahl, entweder das Judentum ganz fallen zu lassen oder ganz anzunehmen. Ebenso wenig findet ein sachlicher Widerspruch in der Beurteilung des Heidentums statt: allerdings stellt P. Gal 2 14 den *φύσει Ἰουδαῖος* in Gegensatz zu den *ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί*, während er Eph. 2 3 sich mit den Heiden zusammen als *τέκνα φύσει ὀργῆς* bezeichnet. Läge aber hier ein Widerspruch vor, so würde derselbe auch zwischen Gal 2 14 und Röm 2. 3 stattfinden, da auch in letzterer Stelle die Juden als unter dem Zorngericht Gottes stehend dargestellt werden. In der That will ja aber Gal 2 14 nur aussagen, dass auch Petrus und Paulus, obwohl unter dem Gesetz stehend und daher von dem sittlich völlig ungebundenen Zustande des Heidentums (*ἁμαρτωλοί*) sich unterscheidend, dennoch die Gerechtigkeit nur in Christo finden; sie sind also trotz ihres Judentums *ἄδικοι* und als solche konsequenter Weise dem Zorngericht Gottes unterstehend [1]). Noch weniger vermag ich mit Sod. in

1) Auch das Urteil über das Heidentum soll nach Sod. von dem des P. abweichen, sofern die Heiden als *ἄθεοι* beurteilt werden (2 12) und ihr unsittlicher Wandel subjektiv auf *ἄγνοια* (4 18), objektiv auf ein persönliches böses Prinzip (2 2) zurückgeführt werde; wenn letzteres auch in der Linie von II Kor 4 4 liege, sei ersteres mit I Kor 8 5. Röm 1 19ff. kaum zu vereinen. Aber es liegt doch am Tage, dass jenes *ἄθεοι* nicht aussagen will, dass die Heiden überhaupt keine Gottheit gehabt hätten, sondern dass sie den einen, wahren Gott nicht gekannt haben; und die *ἄγνοια*, welche hier von ihnen ausgesagt wird, steht nicht mehr in Widerspruch gegen Röm 2 13ff., als wenn P. selbst Röm 5 14 sagt, die Sünde der vormosaischen Menschheit habe, weil ihr das Gesetz gemangelt habe, nicht angerechnet werden können, und in demselben Briefe 2 12 den Satz aufstellt *ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται*. — Sod. hält es ferner für befremdend gegenüber Gal 3 28. Kol 3 11, dass P. innerhalb der Christenheit so geschieden haben sollte, dass er einen Brief nur an die geborenen Heiden richtete und gar in demselben ihnen als den *ὑμεῖς* sich und die übrigen gläubig gewordenen Juden gegenüberstellt (1 12. 2 3). Aber ersteres ist durchaus natürlich, wenn es sich um rein heidenchristliche

derjenigen Vereinigung von Juden und Heiden, welche Eph 2 13ff. gelehrt wird, etwas Eigentümliches zu erkennen. Denn nicht allein Stellen wie Gal 3 28 (*οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην*), sondern die Gesamtanschauung aller paul. Briefe zeigt, dass P. den Unterschied von Juden und Heiden in der christlichen Gemeinde nicht nachwirken sieht. Allerdings hat er ja sonst nirgends diese Einheit so direkt wie Eph 2 13ff. als Zweck des Kreuzestodes Christi dargestellt, aber indirekt liegt doch derselbe Gedanke Gal 3 13 vor. Denn wenn er dort Christum die *κατάρα τοῦ νόμου* übernehmen lässt, damit die Heiden zu dem Segen Abrahams kämen, so ist doch indirekt damit ausgesagt, dass der Tod Christi den Zweck gehabt habe, die bis dahin bestehende Kluft zwischen Juden und Heiden auszufüllen und beide zu gleichberechtigten Teilen des Gottesreiches zu machen. Dies ist also derselbe Gedanke, wie er im Eph.-Br. vorliegt [1]).

Gemeinden handelte, und wieder natürlich, dass ein Heidenchrist wie Epaphras u. a. seinesgleichen keinen Zugang bei den Juden fanden, also die asianischen Gemeinden, in denen P. selbst nicht gewirkt hatte, durchaus heidenchristlich waren. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so beruht er, so häufig er auch wiederholt wird (z. B. auch Kl. 13), auf einem exegetischen Irrtum. An keiner von beiden Stellen findet ein Gegensatz zwischen Heiden- und Judenchristen statt, sondern unter den *ἡμεῖς* ist jedesmal die Gesamtheit der Christen verstanden, aus denen dann mit *ὑμεῖς* die Leser speziell herausgehoben werden (vgl. Komm.).

1) Sod. weist darauf hin, dass im Eph.-Br. der Tod Christi zurücktrete und auch 2 14—16, wo von ihm ausführlicher geredet wird, das Interesse nicht auf der Versöhnung der Einzelnen, sondern auf der Aufhebung des Gesetzes und der Feindschaft zwischen Heiden und Juden ruhe. Ersteres ist richtig, aber weder 2 1ff. noch 3 1ff. lag eine Veranlassung vor, auf den Heilswert des Todes Christi einzugehen, denn erstere Stelle bildet ja nur die Fortsetzung von 1 20ff., wie Sod. selbst besser als Viele erkannt hat, handelt also von der Beteiligung an dem überweltlichen Leben des erhöhten Christus, und an letzterer Stelle handelt es sich um die Universalität des göttlichen Ratschlusses und die Thatsache, dass P. grade diese zu vertreten berufen ist. An beiden Stellen also fehlte die Veranlassung, speziell auf den Heilswert des Todes Christi einzugehen. Dass aber 2 12—14 nicht von der durch Christi Tod erwirkten Sündenvergebung die Rede ist, sondern nur von der Beseitigung des Gesetzes und damit der Kluft zwischen Heiden und Juden, ist gleichfalls im Zusammenhang begründet. Man kann doch nicht erwarten, dass P. jenen von Sod. vermissten Gesichtspunkt, der übrigens 1 7 erwähnt wird, auch da in den Mittelpunkt stellt, wo ihn ganz andere Interessen bewegen. So wenig er in den Thessalonicherbriefen dazu Veranlassung hatte, so wenig auch hier. Und wo ist denn im Phil.-Br., selbst 2 5ff. und 3 8ff., der von Sod. hier vermisste Gesichtspunkt vorhanden? Richtig ist dagegen, dass abweichend vom sonstigen paulinischen Sprachgebrauch 2 14. 16 nicht Gott, sondern Christus als der die Versöhnung Stiftende genannt wird. Es wird allgemein zugegeben werden, dass an sich und in seiner Vereinzelung dies kein entscheidendes Moment gegen die paulinische Abfassung des

Der Grundgedanke des Briefes ist, dass alles Leben der Gemeinde aus dem Leben des erhöhten Christus quillt. Die darin herrschende Grundanschauung ist dieselbe wie bei P.; allerdings aber ist sie neu gewendet. Sonst handelt es sich um das Leben des Einzelnen, welches durch den Geist Christi erneut und getragen wird. Hier dagegen ist nicht der Einzelne, sondern die Gesamtgemeinde das Subjekt, und der Geist Christi tritt ganz zurück. Nur 1 13. 3 16. 4 30 ist vom Geiste Gottes die Rede; sonst ist πνεῦμα nur im Sinne eines den Christen immanenten Prinzips gebraucht, namentlich in der Formel ἐν πνεύματι (1 17. 2 18. 22. 3 5. 4 3. 4. 23. 5 18. 6 17. 88). Statt dessen ist das Verhältnis der Gemeinde zu Christo als ein unmittelbares gefasst und durch das Bild von dem Haupt und seinem Leibe der Zusammenhang zwischen beiden als ein im höchsten Grade enger und integrierender dargestellt. In Christo ist nichts, was nicht auch die Gemeinde haben soll, sodass gradezu eine Identität des Wesens beider gesetzt ist. Hierfür gebraucht der Verf. den prägnanten Ausdruck πλήρωμα (1 23). Christus erfüllt alles mit seinem Lebensinhalt, sodass nun die Gemeinde die Gesamtfülle dessen darstellt, was in ihm ist. Aber nicht nur auf die Gemeinde wird der Ausdruck bezogen, sondern ebenso auf Gott und Christus: die Leser sollen in die Gesamtfülle Gottes, also den Vollgehalt seines Lebens hineinwachsen (3 19), sollen zu der ἡλικία der in Christo vorhandenen Fülle gelangen (4 13). Ich kann mich nicht überzeugen, dass hier eine vom Verf. schon übernommene technische Anwendung des Begriffs vorliegt. Denn einmal spricht dagegen, dass der Ausdruck bald von Gott, bald von Christus, bald von der Gemeinde gebraucht wird; andererseits, dass er an den beiden ersten Stellen (vgl. auch 4 10) offenbar aus dem Verbum πληροῦσθαι herausgewachsen ist. Dazu kommt, dass die Wahl dieses Ausdrucks im Kol.-Br. (1 19. 2 5) durch den Zusammenhang dem Verf. s. z. s. aufgenötigt ist. Die Irrlehrer jenes Briefes verteilen die auf die Menschheit ausgehenden Wirkungen an eine Vielheit von Geisteswesen; dem gegenüber betont P., dass in dem einen Christus nach Gottes Ratschluss alles wohne, nicht nur was der Menschheit zu gute kommt, sondern was in Gott selbst vorhanden sei, wie das schon in dem Ausdruck εἰκὼν τοῦ θεοῦ Kol 1 15 implicite gegeben ist. Für diese Vorstellung des Inbegriffs, der Summe, des Vollgehalts konnte sich ihm gar kein bequemerer Ausdruck als πλήρωμα darbieten, und das Wort ist hier in keiner anderen als seiner ganz gewöhnlichen appellativen Bedeutung genommen, in keiner anderen als auch

---

Briefs ist, wohl aber kann eine Reihe solcher abweichenden Anschauungsformen zusammengenommen ein beachtenswertes Moment für die Echtheitsfrage werden.

Röm 11 12. 25. 13 10. 15 29. Hatte aber P. in der Auseinandersetzung mit den Irrlehrern diesen Begriff des πλήρωμα θεοῦ gebildet und auf Christum angewendet, so musste es ihm nahe liegen, ihn in einem etwa gleichzeitigen Briefe weiter zu verwenden. Der wirklich neue Gedanke ist nur, dass nun auch die Gemeinde als πλήρωμα Christi dargestellt wird. Auch dieser Gedanke ist der Sache nach Kol 2 19 schon ebenso vorhanden wie Eph 4 12—16. Dafür lag nun der Ausdruck nahe, die Gemeinde werde mit dem, was in Christus ist, erfüllt, und von dem Verbum aus war dann nur ein Schritt zur Bezeichnung der Gemeinde als des πλήρωμα Christi. So lässt sich die Entstehung des Ausdrucks psychologisch bei dem Verf. unserer Briefe durchaus begreifen, ohne dass man ihn als einen schon vorhandenen term. techn. anzusehen braucht. Für die Echtheitsfrage ist der Ausdruck als solcher ohne Belang: ist der Eph.-Br. von P., so begreift sich, dass er den aus Veranlassung des Kol.-Br. gebildeten Ausdruck weiter verwendet und nach seiner Weise modelt; ist der Brief unecht, so hat der Verf. ihn aus Kol. entlehnt. Der Gedanke, dass die Gemeinde in ihrer Gesamtheit in der Art eine εἰκών Christi sein solle, wie dieser Kol 1 15 eine εἰκών Gottes ist, ist freilich sonst bei P. nicht ausgesprochen: dass er im Widerspruch zu seiner Gesamtanschauung steht, wird sich nicht behaupten lassen; als von ihm selbst herrührend wird man ihn aber erst dann annehmen dürfen, wenn der Nachweis sich erbringen lässt, dass äussere oder innere Verhältnisse ihn zur Bildung und Betonung desselben führen mussten. Neu ist auch die Art, wie der Verf. die Gemeinde zu dem ihr gewiesenen Ziele, πλήρωμα Christi zu sein, kommen lässt (4 7—16). Er knüpft an eine bekannte paulinische Vorstellung an, wonach die Mannigfaltigkeit der in der Gemeinde vorhandenen Gaben dem Ganzen dienen sollen (Röm 12 4 ff. I Kor 12 28 ff.). Das Eigentümliche ist aber, wenn ich die Stelle recht verstanden habe, dass er einmal die verschiedene Begabung nicht von dem Geiste Christi, sondern von Christus direkt ausgehen lässt (δωρεὰ τοῦ Χρ. 4 7, αὐτὸς ἔδωκεν 4 11), was mit der vorher besprochenen Eigenart des Briefes zusammenhängt, und dass er andererseits den Wert des Lehramts in der Gemeinde Christi in seinen verschiedenen Formen (τοὺς μὲν ἀποστόλους κτλ. 4 11) dahin bestimmt, dass durch seine grundlegliche Leistung die einzelnen in stand gesetzt werden sollen, ihrerseits jeder an seinem Teil ein ἔργον διακονίας zu treiben, und so durch die vereinte Thätigkeit aller Glieder in der Gemeinde schliesslich das πλήρωμα τοῦ Χρ. sich abbildlich darstellen soll. Die Einheit in der Lehre und die Fähigkeit, etwaige Irrlehrer zurückzuweisen, wird als die Voraussetzung dieser inneren Entwicklung der Gemeinde be-

tont (4 14) und eben darum das ganze Gemeindeleben unter die Rektion der Lehrbegabten gestellt. Nicht von einer regimentlichen Stellung derselben ist die Rede, wohl aber von einer Abhängigkeit der gesunden inneren Entwicklung der Gemeinde von dem Vorhandensein der Lehreinheit. So eigenartig nun diese Ausführungen sind, — wenn ich die Stelle recht auffasse, noch viel eigenartiger als gewöhnlich angenommen wird, — so lässt sich doch nicht verkennen, in wie hohem Grade sie mit paulinischen Anschauungen verankert sind. Vor allem fehlt noch jede rechtliche Autorität eines eigentlichen Amtes: nicht eine rechtlich übergeordnete Stellung, sondern nur eine grundlegliche Leistung ist den Lehrbegabten zugeschrieben; ihre Thätigkeit erscheint, wenn auch der Ausdruck fehlt, durchaus noch als *χάρισμα*. Dass aber solches Gewicht auf die Lehre als Grundlage der Gemeindeentwicklung gelegt wird, ist zwar sonst nirgends in solcher Zuspitzung ausgesprochen, aber ebenso im Zusammenhang wie in der Natur der Sache begründet. Von der Einheit der Gemeinde handelt der Verf.: dass diese aber durch das Auftreten von Irrlehren fundamental gestört wird, liegt am Tage; daher muss jedes Gemeindeglied zu einer solchen festen Position gebracht werden, dass es gegen jede Irrlehre gefeit ist, und dazu bedarf es der grundleglichen Thätigkeit der Lehrbegabten. Es ist beachtenswert, dass diese nach dem Zusammenhang sich selbst überflüssig zu machen haben: sie sollen die Gemeindeglieder aus dem Zustand der *νηπιότης* befreien, sollen nicht selber fortdauernd sagen, was Irrlehre ist, sondern die Gemeinde soll in stand gesetzt werden, dass sie nicht mehr von Irrlehrern, auch wenn sie mit noch so gleissnerischer Kunst sie zu täuschen suchen, sich umtreiben lässt (4 14). Ob ein späterer Verf. von jeder rechtlichen und regimentlichen Auffassung des Lehramtes sich hätte so frei halten können? Auch auf diesem Punkte ist die Gesamtanschauung zwar neu, aber nicht widerpaulinisch. Viel bedenklicher sind einzelne Ausdrücke, welche der Brief von den Aposteln gebraucht: 2 20 sind die Gemeinden auf dem Grunde der Apostel und Propheten aufgebaut, und 3 5 ist die Universalität des Heils *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις* offenbart. Es lässt sich manches sagen, um das Befremdliche dieser Ausdrücke herabzumindern. Allerdings heisst I Kor 3 11 Christus selbst der *θεμέλιος*; es ist an sich nicht anstössig, wenn statt dessen er hier mit einem anderen Bilde als Eckstein des Baues bezeichnet wird und dann die Apostel und Propheten die erste und grundlegliche Schicht desselben bilden. In Bezug auf die zweite Stelle kann man erinnern, dass *ἅγιος* im NT sehr verwandt mit *ἐκλεκτός* ist, und dass P. das Wort Apostel auch in weiterem Sinne gebraucht, sodass er nicht grade die Offen-

barung des Heidenevangeliums von den Uraposteln in ihrer Gesamtheit ausgesagt zu haben braucht. Aber ich muss ehrlicher Weise gestehen, dass alle solche Beschwichtigungen mir über das Befremdliche dieser Ausdrücke nicht hinweghelfen.

Mit dieser Betonung des Verhältnisses der Gemeinde, und zwar der als Einheit gedachten Gesamtgemeinde zu dem erhöhten Christus hängt eng zusammen, was der Verf. von der Person Christi sagt und nicht sagt. So fehlt das Eingehen auf die mittlerische Stellung des Präexistenten bei der Weltschöpfung und die Betonung seines Verhältnisses zu den Engelmächten. Nur im Allgemeinen wird 1 21 seine Überordnung auch über der höheren Geisterwelt und 3 10 die Bewunderung der letzteren für die in dem Erlösungsrat sich dokumentierende Weisheit Gottes ausgesprochen. In höherem Grade wird betont, dass die bösen Geister den Hintergrund für die Sünde der Menschheit bilden (2 2) und einen überlegten Feldzugsplan verfolgen, um durch Irrlehre die Menschen dem Gottesreich zu entfremden (4 14); daher ist der Kampf des Christen im tiefsten Grunde gegen den Teufel und dessen Heer gerichtet (6 11. 12). Dabei sind die Anschauungsformen im einzelnen andere, als sie sonst bei P. vorkommen. Auf der einen Seite werden *τὰ ἐπουράνια* als Ort dieser bösen Geister gedacht (6 12), auf der anderen werden diese die *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* genannt (2 2). Dass diese bösen Geister irgendwie an der Weltversöhnung teil haben, wird nicht gesagt, überhaupt spielt die Christologie in dem Zusammenhang der über sie handelnden Stellen keine Rolle; denn 4 8ff. handelt nicht von dem descensus Christi, also auch in keinem Fall von irgend einer Einwirkung desselben auf die Geisterwelt. In dem allen liegen sachlich keine Widersprüche gegen P. vor; nur befremdet, dass die Anschauungsformen und Ausdrücke andere sind, als wir sie bei dem Apostel sonst finden.

Ähnlich steht es mit dem »Intellektualismus« des Briefes (Holtzm. Krit. 216 f.) Es ist richtig, dass die auf die intellektuelle Seite sich beziehenden Ausdrücke ausserordentlich gehäuft sind [1]). Auch in dieser Beziehung wird man ja freilich von

1) Holtzm. nennt a. a. O. *ἀκούειν, ἀλήθεια, ἀληθεύειν, ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν, ἀποκρύπτειν, ἄφρων, γινώσκειν, γνῶσις, διδασκαλία, διδάσκειν, εἰδέναι, ἐπιγινώσκειν, ἐπίγνωσις, μανθάνειν, μυστήριον, νοεῖν, νοῦς, πλάνη, σκοτίζεσθαι, σκότος, σοφία, σοφός, σύνεσις, συνιέναι, φανεροῦσθαι, φῶς, φωτίζειν.* Dass sonst *γνῶσις* häufiger als *ἐπίγνωσις* bei P. vorkommt, wäre das geringste; auch dass *διδασκαλία* 4 14 in peiorem partem gewendet ist und *διδάσκεσθαι* passivisch vorkommt, sowie dass *ἀκούειν τὸν Χρ.* (4 21) und ähnliche Verbindungen sich sonst bei P. nicht finden, würde an sich so wenig einen Verdacht gegen die Echtheit begründen können, wie die bei P. sonst nicht vorkommenden, hier einschlagenden Ausdrücke *ἄγνοια, ἀπατᾶν, ἀπόκρυφος, ἄσοφος, διάνοια,*

einem Widerspruch gegen paulinische Anschauungen nicht reden können, sondern die Frage ist nur, ob wir nicht auf eine andere Individualität zurückzuschliessen haben, oder ob die Eigentümlichkeit des Briefes in dieser Hinsicht sich durch die besonderen Verhältnisse, unter denen er etwa geschrieben ist, begreift. Am meisten scheint mir dies bei dem Begriff *μυστήριον* klar zu sein, denn einmal angenommen, dass Kol. und Eph. von der Hand des P. stammen, ist es sehr begreiflich, dass dieser Begriff, der im Kol.-Br. im Zusammenhang mit der Polemik gegen die Irrlehrer steht, in einem gleichzeitigen Briefe wiederkehrt. Am wenigsten kann befremden (gegen Sod.), dass P. hier »kosmische Programme der Welt verkünde«, während er sonst sich mit der Botschaft der Versöhnung an die Menschen begnüge, und dass er hier die immer vollere Einsicht in das göttliche Mysterium als höchste Gabe Gottes bezeichne, während er sonst Christum oder den Willen Gottes als Gegenstände der Erkenntnis nenne. Beides hängt ja augenscheinlich mit dem ganzen Zweck des Briefes zusammen, und man wird nicht von vorn herein für unmöglich halten können, dass sich dem Apostel der Horizont seiner Betrachtung gelegentlich erweitert habe, zumal der Kol.-Br. zeigt, in welchem Masse die Weltstellung Christi ihm mit seiner Stellung zur Gemeinde innerlich verwachsen ist und weiter die Erlösung vom Gesetz und von der Sünde auch dem echten P. in Zusammenhang mit der Geisterwelt steht.

Endlich wird man auch aus der Lehre unseres Briefes von Glaube und Werk keine bindenden Schlüsse auf die Unechtheit des Briefes ziehen können. Dass derselbe das sola gratia mit einer Klarheit und Bestimmtheit hervorhebt, wie nur irgend P. es gethan hat, liegt am Tage (2 8. 9.). Aber auch an dem Satz *κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰ. ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς κτλ.* (2 10) und an dem Ausdruck *εἰρήνη καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως* (6 23) hat man m. E. mit Unrecht Anstoss genommen. Denn in dem ersteren Satz liegt ja der Nachdruck auf der Aussage, dass auch die guten Werke des Christen auf Rechnung Gottes kommen, womit die paulinische Alleinursächlichkeit Gottes nur bis zur höchsten Spitze durchgeführt wird, allerdings in einer bei P. sonst nicht vorkommenden Form; und dass der letzte Zweck der Rechtfertigung in der sittlichen Erneuerung des Menschen besteht, ist ein der Sache nach gleichfalls dem P. eignender Satz: hat er doch die Entscheidung im Endgericht immer von den Werken abgeleitet. Ebenso scheint mir in 6 23 so wenig eine Abminderung der zentralen Stellung der *πίστις*

ἐπιφαύσκειν, *καταλαμβάνεσθαι*, *κενοὶ λόγοι*, *λόγος σαπρός*, *μωρολογία*, *ὀφθαλμοὶ καρδίας*, *πιθανολογία*, *πνεῦμα σοφίας*. *φρόνησις*. Immerhin bleibt aber die grosse Anzahl der auf die intellektuelle Seite sich beziehenden Ausdrücke für den Brief charakteristisch.

vorzuliegen, dass vielmehr die ἀγάπη als ein Moment betont wird, welches mit dem als selbstverständlich vorausgesetzten Glauben unzertrennlich verbunden sein müsse.

Somit scheint die Betrachtung der Lehre, wie sie in unserm Briefe vorliegt, zu dem Resultat zu führen, dass von prinzipiellen Widersprüchen gegen P. nicht geredet werden kann, wohl aber die Gedanken und Ausdrucksformen vielfach in den paulinischen Briefen keine Analogie haben, dass also die Frage entsteht, ob diese Abweichungen bei P. selbst erklärbar sind oder davon Zeugnis ablegen, dass wir eine anders veranlagte und interessierte Persönlichkeit vor uns haben.

4. Die Echtheitsfrage ist endlich wesentlich abhängig von dem Verhältnis unseres Briefes zu dem an die Kolosser. Nachdem Mayerhoff den Kol.-Br. von dem Eph.-Br. hatte abhängig sein lassen, haben die meisten Späteren das Verhältnis umgekehrt und Hönig (ZwTh 1872) hat das besonders eingehend zu erweisen gesucht. Holtzm. nahm ein doppeltes Abhängigkeitsverhältnis an. Während er in Eph 1 4 = Kol 1 22, Eph 1 6. 7 = Kol 1 13. 14, Eph 3 3. 5. 9 = Kol 1 26. 2 2, Eph 3 17. 18. 4 16. 2 20 = Kol 1 23. 2 2. 7, Eph 4 16 = Kol 2 19. Eph 4 22—24 = Kol 3 9. 10, Eph 5 19 = Kol 3 16 die Priorität des Eph.-Br. annahm, schien ihm umgekehrt Kol 1 1. 2 = Eph 1 1—2, Kol 1 3—9 = Eph 1 15—18, Kol 1 5 = Eph 1 3. 12. 13, Kol 1 25. 29 = Eph 3 2. 7, Kol 2 4—8 = Eph 4 17—21, Kol 4 5 = Eph 5 15. 16, Kol 4 6 = Eph 4 29 die Priorität des Kol.-Br. beweisbar zu sein. Die Annahme, dass der ursprüngliche Kol.-Br. einerseits von dem Verf. des Eph benutzt und andererseits von demselben überarbeitet sei, schien ihm die Lösung für dies eigentümliche Doppelverhältnis [1]).

---

1) Vgl. die Zusammenstellung des Verwandten in beiden Briefen bei de W. Einl.[6] 313 ff., Mey.-Schmidt 24, Holtzm. Krit. 26 und die ausführlichen Erörterungen bei Hoekstra, Vergelijking v. d. br. aan de Epheziers en de Kolossers Th. Tijdschr. 1886, Hönig a. a. O., Holtzm. a. a. O. und Oltramare Einl. 113 ff. Einen Eindruck von dem Verhältnis mag folgende Gegenüberstellung geben:

Epheser:	Kolosser:
1 1. *Π. ἀπ. Ἰ. Χρ. διὰ θελήμ. θεοῦ τοῖς ἁγίοις . . . καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰ.* [2] *χάρ. ὑμ. κ. εἰρ. ἀπὸ θεοῦ πατρ. ἡμ. κ. κυρ. Ἰ. Χρ.*	1 1. *Π. ἀπ. Ἰ. Χρ. διὰ θελήμ. θεοῦ . . .* [2] *τοῖς . . ἁγ.' κ. πιστ. ἀδ. ἐν Χρ. χάρ. ὑμ. καὶ εἰρ. ἀπὸ θεοῦ πατρ. ἡμῶν.*
[4] *. . . εἶναι ἡμ. ἁγ. κ. ἀμώμ. κατενώπ. αὐτοῦ.*	1 22. *παραστῆσαι ὑμ. ἁγ. καὶ ἀμώμ. κ. ἀνεκλ. κατενώπ. αὐτοῦ.*
[6] *ἐν τῷ ἠγαπημ.* [7] *ἐν ᾧ ἔχομ. τὴν ἀπολύτρ. διὰ τ. αἵμ. αὐτοῦ τ. ἄφεσ. τῶν ἁμαρτ.*	1 13. *τοῦ υἱοῦ τ. ἀγάπ. αὐτ. ἐν ᾧ ἔχομ. τ. ἀπολύτρ. τὴν ἀφ. τῶν ἁμαρτ.*
[10] *ἀνακεφαλ. τὰ πάντα ἐν Χρ. τὰ ἐν τοῖς οὐραν. καὶ τ. ἐπὶ τ. γῆς.*	1 20. *ἀποκαταλλ. τ. πάντα εἰς αὐτὸν . . . εἴτε τὰ ἐπὶ τ. γῆς εἴτε τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς.*

Nehmen wir zunächst an, dass ein anderer als P. diesen Brief nach dem Muster des Kol.-Br. verfertigt habe, so scheinen

---

15 κἀγὼ ἀκούσας τ. καθ' ὑμ. πίστιν ἐν τ. κυρ. Ἰ. κ. τ. ἀγ. τὴν εἰς πάντ. τοὺς ἁγ. 16 οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμ. μνείαν ποιούμ. ἐπὶ τῶν προσευχ. μου 17 ἵνα ὁ θ . . . δώῃ ὑμ. πν. σοφ. κ. ἀποκαλ. ἐν ἐπιγν. αὐτοῦ.

19 κατὰ τ. ἐνέργ. τ. κράτ. τ. ἰσχ. αὐτοῦ, 20 ἣν ἐνήργ. ἐν τ. Χρ., ἐγείρ. αὐτὸν ἐκ νεκρ. κ. ἐκάθ. ἐν δεξ. αὐτοῦ . . . 21 ὑπεράνω πάσ. ἀρχῆς κ. ἐξουσ. κ. δυνάμ. καὶ κυριότ. κ. παντὸς ὀνόμ. ὀνομαζ. οὐ μόν. ἐν τ. αἰῶνι τούτ. ἀλλὰ κ. ἐν τ. μέλλ. . . . 22 κ. αὐτὸν ἔδωκε κεφ. ὑπὲρ πάντα τ. ἐκκλ., 23 ἥτις ἐστὶ τ. σῶμ. αὐτ. τ. πλήρωμ. τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.

2. 5 κ. ὑμ. ὄντ. νεκρ. τοῖς παραπτώμ. . . . συνεζ. τ. Χρ.

12 ἦτε ἐν τ. καιρ. ἐκείν. χωρὶς Χρ. ἀπηλλοτρ. τῆς πολιτ. τοῦ Ἰσρ.

15 . . . τὸν νόμ. τῶν ἐντολ. ἐν δόγμ. καταργ. . . .

16 ἀποκαταλλ. τοὺς ἀμφοτέρ. ἐν ἑνὶ σώμ. τ. θ. διὰ τ. σταυρ. ἀποκτείν. τ. ἔχθρ. ἐν αὐτῷ.

3 2 ἠκούσατε τ. οἰκον. τῆς χάρ. τ. θ. τῆς δοθ. μοι εἰς ὑμ., 3 ὅτι κατὰ ἀποκάλ. ἐγνωρ. μοι τὸ μυστ. . . . 5 ὃ . . . νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγ. ἀποστ. αὐτοῦ κ. προφ.

7 οὗ ἐγεν. διάκον.

13 αἰτοῦμ. μὴ ἐγκακ. ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπ. ὑμ.

18 ἐρριζωμ. καὶ τεθεμελιωμένοι.

4 1 ἀξίως περιπατῆσαι τ. κλήσ.

2 μετὰ πάσης ταπεινοφρ. κ. πραΰτ., μετὰ μακροθυμ. ἀνεχόμ. ἀλλήλων.

3 τηρεῖν τ. ἑνότητα τ. πν. ἐν τ. συνδέσμ. τῆς εἰρ.

15 . . . ὅς ἐστιν ἡ κεφ. . . 16 ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέλους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδ. ἑαυτοῦ ἐν ἀγ.

1 3. εὐχαριστοῦμεν τ. θ. . . . πάντοτε περὶ ὑμ. προσευχ. 4 ἀκούσαντες τ. πίστ. ὑμ. ἐν Χρ. Ἰ. κ. τὴν ἀγ. τ. εἰς πάντ. τ. ἁγ. . . . . 9 διὰ τοῦτο καὶ ἡμ. ἀφ' ἧς ἡμέρ. ἠκούσ. οὐ παυομ. ὑπὲρ ὑμ. προσευχ. κ. αἰτούμ. ἵνα πληρωθ. τ. ἐπίγν. τοῦ θελήμ. αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφ. κ. συνέσει πν.

2 12. διὰ τ. πίστ. τ. ἐνεργ. τ. θ. τ. ἐγείρ. αὐτὸν ἐκ. τ. νεκρ. . . .

3 1. οὗ ὁ Χρ. ἐστ. ἐν δεξ. τ. θ. καθήμ.

1 16. ἐν αὐτ. ἐκτίσθ. τ. πάντ. τὰ ἐν οὐρ. κ. τ. ἐπὶ τ. γῆς . . εἴτε θρόν. εἴτε κυριότ. εἴτε ἀρχ. εἴτε ἐξουσ.

1 18. αὐτός ἐστ. ἡ κεφ. τ. σώμ. τ. ἐκκλ. . .

1 19. ἐν αὐτ. εὐδόκ. πᾶν τὸ πλήρ. κατοικῆσαι.

2 13. κ. ὑμ. νεκρ. ὄντας ἐν τ. παραπτ. συνεζ. σὺν αὐτῷ.

1 21. ὑμ. ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτρ. καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ . . .

2 14. ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφ. τοῖς δόγμ.

1 20. δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τ. πάντ. . εἰρηνοπ. διὰ τ. αἵμ. τ. σταυρ. αὐτ.

1 25. (ἡ ἐκκλ.) ἧς ἐγεν. ἐγω διάκον. κατὰ τ. οἰκονομ. τοῦ θ. τ. δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμ. . . . 26 τὸ μυστ. τὸ ἀποκεκρ. ἀπὸ τῶν αἰών. . . . νῦν δὲ ἐφανερώθη τ. ἁγίοις αὐτοῦ.

1 23. οὗ ἐγενομ. ἐγὼ Π. διάκ.

1 24. νῦν χαίρ. ἐν τοῖς παθήμ. ὑπὲρ ὑμ.

2 6. ἐρριζωμ. κ. ἐποικοδομούμ.

1 10 περιπ. ἀξ. τοῦ κυρ.

2 12. ἐνδύσασθε . . . ταπεινοφρ., πραΰτ., μακροθυμίαν, 13 ἀνεχόμ. ἀλλήλ.

3 14 τὴν ἀγ. ὅ ἐστιν σύνδεσμ. τ. τελειότ.

2 19. οὐ κρατῶν τ. κεφ., ἐξ οὗ πᾶν τ. σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμ. ἐπιχορηγούμ. κ. συμβιβ. αὔξει τ. αὔξησ. θεοῦ.

mir dabei grosse Schwierigkeiten zu entstehen. Durch den ganzen Brief ziehen sich die Zeugnisse für selbständiges Denken des Verf. Grade die eigentümlichsten Gedankenbilder lehnen sich nicht an den Kol.-Br. an oder gehen über denselben doch

---

[20] ἐμάθετε τ. Χρ.
ἀποθέσθαι . . . τὸν παλ. ἄνθρ.
[23] ἀνανεοῦσθαι τῷ πν. τοῦ νοὸς ὑμ. [24] κ. ἐνδύσ. τ. καιν. ἄνθρ. τ. κατὰ θ. κτισθ.
[25] ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος.
[29] πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τ. στόμ. ὑμ. μὴ ἐκπορ., ἀλλὰ εἴ τις ἀγαθ. πρὸς οἰκοδ. τ. χρείας, ἵνα δῷ χάρ. τοῖς ἀκούουσιν.
[31] πᾶσα πικρία κ. θυμὸς κ. ὀργὴ κ. κραυγὴ κ. βλασφ. ἀρθήτω ἀφ' ὑμ. σὺν πάσῃ κακίᾳ.
[32] γίνεσθε εἰς ἀλλήλ. χρηστοί, εὔσπλαγχ., χαριζόμ. ἑαυτοῖς καθὼς κ. ὁ θ. ἐν Χρ. ἐχαρίσ. ὑμ.

5 [4] αἰσχρότης καὶ μωρολογία.
[5] . . . πλεονέκτης ὅ ἐστ. εἰδωλολάτρης.
[6] διὰ ταῦτα ἔρχεται ἡ ὀργὴ τ. θ.

[16] ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρ.
[19] λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς κ. ὕμνοις κ. ᾠδαῖς πνευματικ., ᾄδοντες κ. ψάλλοντες τῇ καρδ. ὑμ. τ. κυρ., [20] εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντ. ἐν ὀνόμ. τ. κ. ἡμ. Ἰ. Χρ. τ. θεῷ κ. πατρί.
[22] [ὑποτασσ.] αἱ γυναῖκες, τοῖς ἰδίοις ἀνδρ. ὡς τῷ κυρίῳ.
[25] οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυν.
6 [1] τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ἐν κυρίῳ, τοῦτο γάρ ἐστιν δίκ.
[4] οἱ πατέρες μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμ.
[5] οἱ δοῦλοι ὑπακούετε τοῖς κύρ. κατὰ σάρκα . . . ἐν ἁπλότητι τῆς καρδ. ὑμ. ὡς τ. Χρ. [6] μὴ κατ' ὀφθαλμοδ. ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χρ. . . [7] μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τ. κυρ. κ. οὐκ ἀνθρ., [8] εἰδότες ὅτι ἕκαστ., ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθ., τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρ. εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθ. [9] κ. οἱ κύρ. τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτοὺς . . . εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν κ. ὑμ. ὁ κύρ. ἐστιν ἐν οὐραν. κ. προσωπολ. οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.

2 6. παρελάβετε τ. Χρ.
3 9. ἀπεκδυσάμ. τ. παλ. ἄνθρωπ.
3 10. ἐνδυσάμ. τ. νέον [ἄνθρ.] τὸν ἀνακαιν. εἰς ἐπίγνωσ. κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.
3 9. μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλ.
3 8. ἀποθέσθε . . . αἰσχρολογ. ἐκ τοῦ στόμ. ὑμ.
4 6. ὁ λόγος ὑμ. πάντοτε ἐν χάρ.

3 8 ἀποθέσθε ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημ.

3 12. ἐνδύσασθε . . . σπλ. οἰκτιρμ. . . . [13] χαριζόμ. ἑαυτοῖς . . . καθὼς κ. ὁ Χρ. ἐχαρίσ. ὑμῖν, οὕτω κ. ὑμ.
3 8. αἰσχρολογ.
3 5. τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία.
3 6. δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τ. θεοῦ.
4 5 τὸν καιρ. ἐξαγοραζόμενοι.
3 16. διδάσκοντες κ. νουθετοῦντες ἑαυτοὺς ψαλμοῖς, ὕμνοις κ. ᾠδαῖς πνευματικ., ἐν χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδ. ὑμ. τ. θ. [17] . . . εὐχαριστοῦντες τῷ θ. πατρ. δι' αὐτοῦ.

3 18. αἱ γυν., ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδρ. ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρ.
3 19. οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυν.
3 20. τὰ τέκνα, ὑπακ. τοῖς γον. κατὰ πάντα, τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρ.
3 21. οἱ πατέρες μὴ ἐρεθίζετε τ. τέκνα ὑμ.
3 22. οἱ δοῦλοι, ὑπακ. κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρ., μὴ ἐν ὀφθαλμ. ὡς ἀνθρωπάρ., ἀλλὰ ἐν ἁπλ. καρδ. φοβούμ. τ. κύρ. [23] ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρ. κ. οὐκ ἀνθρ., [24] εἰδότες, ὅτι ἀπὸ κυρ. ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδ. τῆς κληρον. τῷ κυρ. Χρ. δουλεύετε. [25] ὁ γὰρ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησεν καὶ οὐκ ἔστι προσωπολ 4 1 οἱ κύρ. τὸ δίκ. κ. τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε. εἰδότες ὅτι καὶ ὑμ. ἔχετε κύρ. ἐν οὐρανῷ.

weit hinaus. Ist es nun begreiflich, dass ein so reicher Geist sich auf der anderen Seite so sklavisch an eine Vorlage angelehnt hat, dass er dieselbe vielfach, namentlich in der zweiten Hälfte, wörtlich ausschreibt? Und wiederum, wenn er dies that, wie ist es zu erklären, dass er dabei wieder im Einzelnen ohne plausibeln Grund im Ausdruck abweicht, z. B. 6$_{4}$ *παροργίζετε* sagt statt des *ἐρεθίζετε* Kol 3$_{21}$, oder das über die Sklaven und deren Herren Gesagte in einer Weise umgestaltet, dass man nicht wohl begreift, warum er das gethan hat, z. B. das *ὡς τῷ κυρίῳ* Kol 3$_{23}$ in einen anderen Satz hineinschiebt. Vor allen Dingen will mir nicht einleuchten, dass ein geistig so begabter Mann in 4$_{17}$—5$_{21}$ an Kol 3$_{5}$—$_{17}$ sich auf der einen Seite so genau angeschlossen und auf der anderen Seite dabei so selbständige Gedanken vorgebracht haben sollte, wie es 5$_{1}$—$_{14}$ der Fall ist. Dass er im allgemeinen sich den Gedankengang des Kol.-Br. in diesem Abschnitt zum Mnster genommen hat, ist ja sehr möglich; auch dass er hier den Gedanken ergänzt und dort verkürzt hätte, würde sich begreifen: aber dass er auf der einen Seite den ganzen Gesichtspunkt, von dem aus die Stelle im Kol.-Br. gearbeitet ist, verändert, indem er den Gegensatz zwischen der heidnischen Vergangenheit und der christlichen Gegenwart zu Grunde legt, der im Kol.-Br. zwar auch vorhanden ist, aber nicht den eigentlichen Träger der Darstellung bildet, dass er in Bezug auf *πορνεία* und *πλεονεξία*, wie der Komm. zeigt, ganz eigenartige Wege einschlägt und dann doch immer wieder zu einer genauen Anlehnung an den Wortlaut von Kol. zurückkehrt, will mir psychologisch nicht recht begreiflich scheinen. Erst recht unbegreiflich wird die umfassende Ausbeutung des Kol.-Br., wenn man diesen als paulinisch ansieht. Sod. giebt zu, dass Anklänge an fast alle anderen Paulusbriefe vorhanden seien. Warum aber der Verf.,

---

^{18} *διὰ πάσης προσευχ. κ. δεήσ., προσευχόμ. ἐν παντὶ καιρ. ἐν πν., κ. εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτ. κ. δεήσ. περὶ πάντων τ. ἁγ.*

^{19} *κ. ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόμ. μου, ἐν παρρησ. γνωρίσαι τὸ μυστ.* ^{20} *ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι ὡς δεῖ με λαλῆσαι.*

^{21} *ἵνα δὲ καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω, πάντα γνωρίσει ὑμ. Τ. ὁ ἀγαπ. ἀδελφ. κ. πιστ. διάκον. ἐν κυρ.,* ^{22} *ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμ. εἰς αὐτὸ τοῦτο ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν παρακαλ. τὰς καρδ. ὑμῶν.*

4$_{2}$. *τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαρ.*

4$_{3}$. *προσευχόμενοι ἅμα κ. περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ Θ. ἀνοίξῃ ἡμ. θύραν τ. λόγου, λαλῆσαι τ. μυστ. τ. Χ., δι' ὃ δέδεμαι,* ^{4} *ἵνα φανερώσω αὐτὸ ὡς δεῖ με λαλῆσαι.*

4^{7}. *τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμ. Τ. ὁ ἀγαπ. ἀδελφ. κ. πιστ. διάκ. κ. σύνδουλος ἐν κυρ.* ^{8} *ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμ. εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν κ. παρακαλέσῃ τ. καρδ. ὑμῶν.*

wenn er dieselben kannte, sich nur an den einen Kol.-Br. in dem Grade angelehnt haben sollte, wie es vor Augen liegt, wäre mir wieder völlig unerklärlich. Denn dass das Verhältnis des Verf. zum Kol.-Br. ein anderes ist als zu den anderen Briefen, liegt doch am Tage. Man kann das auch nicht aus der Ähnlichkeit des Zweckes beider Briefe ableiten. Anerkanntermassen spielen die speziellen Verhältnisse, auf welche Kol abgezweckt ist, in Eph. gar keine Rolle. Und wenn das der Fall wäre, wie begreift sich die stilistische Verwandtschaft beider Briefe? Denn der Stil von Eph weicht von dem der früheren Paulinen noch viel weiter ab als Kol. Die stilistischen Eigentümlichkeiten des letzteren Briefes erscheinen hier nur noch mehr durchgeführt und ausgebildet. Wie kam der Verf. auf den Gedanken, wenn er P. nachahmen wollte, sich auch nach der formellen Seite nur diesen einen Brief zum Muster zu nehmen?[1]) Mir scheint das Verhältnis von Kol. und Eph. nach Sprache und Inhalt am leichtesten begreiflich zu sein, wenn beide von demselben Verf. herrühren, mag das nun P. oder ein anderer sein. Die stilistischen Unterschiede sind nicht so gross, dass sie die Identität der Verf. ausschlössen, und die ungemein reichen Beziehungen des einen Briefes auf den anderen grade mit ihrem Wechsel von Anlehnung und Freiheit sind am verständlichsten, wenn der Verf. seinen eignen Brief im Kopf oder auch vor Augen hatte. Nach beiden Seiten, das scheint mir gar nicht zu verkennen, löst sich das Rätsel am leichtesten, wenn man beide Briefe von einem anderen als P. verfasst sein lässt. Dann fällt die Frage ganz fort, warum grade nur diese beiden Briefe so verwandt sind: sie sind es, weil sie und nur sie denselben Verfasser haben. Und auch inhaltlich ist die Verschiedenheit

---

1) Die verwandtschaftlichen Beziehungen von Eph zu der übrigen NTlichen Litteratur sind für die Echtheitsfrage ohne Belang. Ich kann selbst zum Hebr.-Br. solche engen Beziehungen nicht entdecken, dass sie die Annahme begründen, der Verf. der einen Schrift habe die andere gekannt. Am wenigsten wollen auch hier die lexikalischen Parallelen besagen: *αἷμα καὶ σάρξ* (statt des sonst üblichen *σὰρξ καὶ αἷμα*), *ἀγρυπνεῖν*, *κραυγή*, *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*, *εἰς ἀπολύτρωσιν*, *αἰὼν μέλλων*, *προσφορὰ καὶ θυσία*, *βουλή* von Gott gebraucht (Sod. HC. 3, 2.). Aber auch die sachlichen Parallelen zwischen Eph 1 20 und Hbr 1 3. 8 1. 10 12. 12 2; Eph 1 7 u. Hbr 9 12; Eph 1 7. 5 2 u. Hbr 9 11. 10 12. 14; Eph 2 13 u. Hbr 7 18; Eph 5 26 u. Hbr 13 12. 2 11. 10 10. 10 2; Eph 1 18 f. u. Hbr 3 1. 6 4. 10 32; Eph 1 3 u. Hbr 6 4 (Sod. a. a. O.) können m. E. schlechterdings keine litterarische Abhängigkeit beweisen. Anders steht es allerdings mit IPt: Eph 1 3 u. IPt 1 3 und die Übereinstimmungen in der sog. Haustafel scheinen mir eine litterarische Abhängigkeit, auch abgesehen von allen anderen Parallelen, schon allein zu beweisen. Aber für die Echtheitsfrage kommt das nicht in Betracht, da die Abhängigkeit sehr wohl auf Seiten von IPt sein kann und nach Meinung der Meisten ist.

der Gedanken nicht so gross, dass der Verf. des einen Briefes nicht auch der des anderen sein könnte. Aber diese am einfachsten scheinende Lösung wird doch wieder misslich, wenn man das Verhältnis von Kol zu den Paulinen ins Auge fasst. Hier macht sich immer wieder das Gefühl geltend, dass trotz so mancher Eigentümlichkeiten wir paulinisches Denken vor uns haben. Ist aber der Kol.-Br. paulinisch, so bildet er eine solche Mittelstufe zwischen den anderen Paulinen und Eph, dass sich dann wieder die Frage nahelegt, ob nicht auch der letztere Brief doch von der Hand des P. ist. Abweichend von der augenblicklich verbreitetsten Annahme kann ich die Unterschiede zwischen Kol und Eph nicht so hoch taxieren, dass ich nicht die Annahme der Identität der Verf. für das bei weitem Wahrscheinlichere halten müsste[1]). Vielmehr stellt sich mir die Alternative dahin: entweder beide Briefe unpaulinisch oder beide paulinisch.

Es wird also alles auf die Untersuchung ankommen, ob etwa im Leben des P. sich Verhältnisse konstatieren lassen, welche die formellen und sachlichen Eigentümlichkeiten beider Briefe begreiflich machen.

4. Die Lösung des Problems.

1. Sehr schwierig erscheint es mir, die Echtheit der beiden Briefe zu behaupten bei der Annahme ihrer Abfassung in Rom. Dadurch würden dieselben nicht nur zeitlich in die Nähe des Philipper-Br. rücken, sondern auch unter denselben äusseren Verhältnissen mit diesem geschrieben sein. Nun ist der Phil.-Br. aber nach Form und Inhalt den früheren Briefen des P. sehr gleichartig; es würde also gar nicht abzusehen sein, wie unsere beiden Briefe in so weitem Abstand nicht nur von den früheren, sondern auch von eben dem durch Gleichheit der Zeit, des Ortes und der Umstände mit ihnen verbundenen Phil.-Br. sich befinden können. Dieses Bedenken ist für mich so durchschlagend, dass, wenn nur die Annahme einer römischen Abfassung möglich wäre, ich ohne weiteres die Echtheit der beiden Briefe preisgeben würde, obwohl die Annahme der römischen Abfassung bis in dies Jhdt. hinein die allgemein gültige gewesen ist und auch noch jetzt von einer grossen Anzahl von

---

1) Es ist äusserst bemerkenswert, dass ein so scharfsinniger Mann wie Holtzm. den Überarbeiter von Kol. und den Verf. von Eph. für dieselbe Person hält und beide auf der gemeinsamen Grundlage des ursprünglichen paul. Kol. arbeiten lässt. Darin spricht sich einerseits das Bewusstsein des mannigfachen Abstandes von den anderen Paulinen und andrerseis das der Zusammengehörigkeit der beiden Briefe aus.

Gelehrten verteidigt wird. Aber es ist nicht die einzig mögliche. Zuerst hat Dav. Schulz (StKr. 1821) die Abfassung während der cäsareensischen Gefangenschaft verteidigt, und ihm sind u. a. Schneckenburger Beitr. zur Einl. 1832, Meyer, Thiersch Ap. Z.-A. 1852, Weiss, Hilgenf., Sabatier gefolgt.

Diese Annahme wäre freilich von vorn herein ausgeschlossen, wenn P. in der Gefangenschaft zu Cäsarea überhaupt nicht in der Lage gewesen wäre, Briefe zu schreiben (Otto, Gesch. Verh. d. Past.-Br.), denn es widerstreite dem Begriff einer Untersuchungshaft, dem Gefangenen zu gestatten, um derselben Sache willen thätig zu sein, um derenwillen er in Untersuchung sei. Das beruht aber auf einer Verkennung der Sachlage. Allerdings war der innerste Grund des Hasses der Juden die Heidenmission des P., aber diese war weder der Grund, um des willen P. gefangen genommen war, noch der, den sie vor dem Prokurator geltend machten: dies war vielmehr zunächst Tempelschändung und weiterhin Unruhen, die P. innerhalb des Judentums erregt habe (Akt 24 5. 6). Würde doch auch der Prokurator eine Anklage wegen Wirksamkeit unter den Heiden überhaupt nicht angenommen haben. Weiter aber befindet Felix den P. ja unschuldig und lässt ihn nur nicht frei, weil er auf eine Geldsumme hofft. Um den P. sich zu verbinden und seinen Wünschen geneigter zu machen, mildert er seine Haft (*διαταξάμενος αὐτὸν ἔχειν ἄνεσιν* 24 23) und gestattet ihm freien Umgang mit seinen Freunden. Es ist also gar nicht abzusehen, warum er den P. an der Korrespondenz mit Gemeinden in fernen Ländern hätte hindern sollen, zumal er ja in jedem Augenblick in der Lage war, sich über die Ungefährlichkeit derselben zu vergewissern.

Aber auch dass der Inhalt unsrer Briefe ihre Abfassung in Cäsarea von vorn herein ausschliesse oder wenigstens unwahrscheinlich mache, wird sich nicht behaupten lassen. Der Epheserbrief kommt in dieser Beziehung nicht in Betracht: er ist so allgemeinen Inhalts, dass er überhaupt keine Anhaltpunkte für den Ort seiner Abfassung enthält. Bei dem Philemonbrief kamen wir zu dem Resultat, dass wahrscheinlich Onesimus den damaligen Aufenthaltsort Pauli gewusst und sich absichtlich zu demselben begeben hat: wo das gewesen ist, ist an sich aus dem Briefe nicht festzustellen. Von Bedeutung ist in diesem Brief nur die V. 22 ausgesprochene Hoffnung, er werde bald befreit werden, und sein Vorsatz dann den Philemon zu besuchen. Man hat gemeint, beides schliesse Cäsarea als Ort der Abfassung aus. Dort habe P. während der Prokuratur des Felix Befreiung nicht hoffen können, weil er ihn nicht bestechen wollte; dann aber sei gleich nach Ankunft des Festus seine Appellation an den Kaiser erfolgt, welche wiederum baldige Befreiung und

Reisepläne ausschloss. Aber beides ist nicht durchschlagend. Warum P. in Cäsarea während der Verwaltung des Felix nicht auf baldige Befreiung hätte hoffen können, ist nicht abzusehen. Rein menschlich betrachtet hatte Felix genug verbrochen, um seine Abberufung zu veranlassen, zumal wenn der Einfluss seines Bruders Pallas gebrochen war. Aber auch das liess sich hoffen, dass er den P. freilassen werde, wenn er gewiss wurde von ihm kein Geld zu bekommen. Aber Phm 22 redet P. nicht von natürlichen Hoffnungen, sondern verlässt sich auf die Erhörung der Gebete für ihn seitens des Gottes, der allerwege Mittel hat. Dass er aber von Cäsarea nach etwaiger Freilassung direkt nach Rom, nicht aber nach Kleinasien (Kolossae) hätte gehen müssen, ist gleichfalls nicht haltbar. Wie oft hat P. seine Reisepläne je nach den Umständen gewechselt: warum sollte er also nicht das Bedürfnis gefühlt haben, nach seiner Freilassung zunächst die Gemeinden Kleinasiens noch einmal zu besuchen und auf diesem Umwege nach Rom zu gehen? Um so weniger darf man diesen Plan für die Abfassung der Briefe in Rom geltend machen, als man mit genau demselben Recht sagen könnte, nach seiner Freilassung in Rom habe er doch zunächst seinen alten Plan nach Spanien zu gehen ausführen, nicht aber in den Orient zurückkehren müssen. Konnte er in Rom seinen ursprünglichen Plan aufgeben oder abändern, so nicht minder auch in Cäsarea. Also der Philemonbr. entscheidet nicht gegen die Abfassung in letzterer Stadt. Was den Kol. betrifft, so ist das einzige auf den ersten Blick wirklich belangreiche Moment gegen Cäsarea, dass P. 4 11 nur Markus und Jesus Justus als geborene Juden nennt und von ihnen grüsst (vgl. z. St.), also alle anderen, namentlich den Evangelisten Philippus, ausschliessen würde. Aber in einem an Heidenchristen gerichteten Briefe und in einer Zeit, wo er missionarische Thätigkeit überhaupt nicht üben konnte, versteht sich doch von selbst, dass er nur von solchen als *συνεργοί* redet, die ihm in seinem heidenmissionarischen Beruf zur Seite standen, und zu denen gehörte Philippus nicht; und ferner, dass er nur von denen grüsst, die seine Umgebung im Gefängnis bildeten, also wieder seinen speziellen Arbeitsgenossen. Somit ist auch hier die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Brief aus Cäsarea stammt.

Diese Möglichkeit ist nun aber die Voraussetzung, aus welcher allein sich die ganze Beschaffenheit unserer Briefe formell und materiell erklärt.

Die Zeit in Cäsarea war im Unterschiede von der in Rom für P. eine Epoche völliger Abgeschnittenheit von jeder Wirksamkeit nach aussen. In Rom, wo er in einer Mietswohnung sich befand, konnte er, wenn auch mit gewissen Beschränkungen,

predigen und hat durch seine Missionserfolge daselbst sogar den Neid und die Eifersucht dortiger Christen erregt (Phl 1 15). In Cäsarea war dazu keine Möglichkeit. Wie schwer das für P. sein musste, begreift sich nicht nur aus seinem brennenden Eifer für seinen Beruf, nicht nur aus den wiederholten wehmütigen Blicken auf seine Gefangenschaft in unseren Briefen (Phm 1. 9. Kol 4 18. Eph 3 1. 4 1), nicht nur aus seiner ganzen Individualität, welche die Wirksamkeit brauchte, wie die Pflanze das Licht, sondern wir haben dafür auch ein indirektes, aber sehr sprechendes Zeugnis in den Akta. Gewiss ist seine Rede vor Festus und Agrippa (Akt 26 1ff.) uns nicht in ihrem ursprünglichen Wortlaut überliefert; aber wenn der Verf. der Wir-Quelle unmittelbar darauf bei P. ist und ihn auf der Reise nach Rom begleitet, so wird er auch bei jener Verhandlung vor Agrippa in Cäsarea und also in der Lage gewesen sein, ein Bild von dem Hergang zu haben, und namentlich wird der Eindruck, den die Rede auf die Hörer macht, entschieden geschichtlich sein. Dieser Eindruck nun aber beweist, dass P. mit einer glühenden Begeisterung geredet hat, sodass Festus ihn mit dem Ausruf unterbricht, er sei ja völlig ausser sich (26 24). Woher diese Begeisterung? Es musste doch dem P. klar sein, dass die beiden Würdenträger schlechterdings nicht aufgelegt waren, sich im Ernst das Evangelium eine Predigt sein zu lassen. Aber das vergisst P. völlig über dem einen Gefühl, dass er endlich einmal wieder von dem, was seine ganze Seele erfüllt, zeugen kann: er vergisst, dass er nur als Angeklagter vor seinen Richtern steht und es diesen nur auf einen einigermassen zutreffenden libellus ankommt; er fühlt sich wieder als Apostel, und darin ist er so glücklich, das giebt ihm einen solchen Schwung, dass er wie ein Waldstrom alles, selbst die skeptischen und skoptischen Richter fortreisst, sodass auch sie sich eines inneren Eindrucks nur mühsam erwehren können. In diesen inneren Jubel über die Möglichkeit, einmal wieder von dem Evangelium predigen zu dürfen, spiegelt sich der Schmerz, mit dem ihn das jahrelange Schweigen erfüllt hatte, zu dem er verurteilt gewesen war. In solcher Zeit der Abgeschlossenheit und Wirkungslosigkeit musste ein Mann von so regem Geistesleben sich einen Ersatz suchen, und er fand ihn, indem er mit der ganzen Macht seines Denkens sich in den Inhalt des Evangeliums versenkte und dasselbe während der Musse seiner Gefangenschaft nach allen seinen Konsequenzen durchdachte, wie ihm dazu das gehetzte Leben der früheren Jahre niemals die Zeit vergönnt hatte. Die Fragen, welche in den Jahren vorher den Mittelpunkt seines Lebens gebildet hatten, nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium, von Glaube und Werk, konnten naturgemäss jetzt nicht in den Vordergrund treten: sie hatte er

gradezu erschöpfend durchdacht, und es fehlte die Veranlassung, sie um anderer willen zu behandeln. Aber was ihm für seine Person wichtig sein musste, war ein immer tieferes Eindringen in das Mysterium und die wunderbaren Tiefen des göttlichen Heilsrates. In allen Briefen des P. tritt ein sehr entschiedener Zug nach einer Art Philosophie der Geschichte hervor, d. h. das Bestreben, die mannigfachen, oft scheinbar wirr durcheinander gehenden Fäden der Weltentwicklung als ein grosses Ganze zu verstehen und unter das Licht beherrschender Ideen zu stellen. Der Aufriss der religiösen, bezüglich irreligiösen Entwicklung der Menschheit in dem ersten Kap. des Röm.-Br., die Ausführung, wie die sündige Entwicklung von Adam her und die Heilsentwicklung in Christo parallel laufen und von demselben Gesetz beherrscht werden (Röm 5 12ff.), die Einbeziehung der Sünde in den Heilsrat Gottes (Röm 11 32ff.), die Eingliederung selbst des Unglaubens Israels in die Heilsgeschichte, sodass dieser den Glauben der Völker und der Glaube der Völker den Glauben Israels hervorrufen müsse, noch darüber hinaus die Einbeziehung auch der Naturwelt in die Geschichte des Gottesreiches (Röm 8 19ff.), der Beweis, wie die Auferstehung eines verklärten Leibes in der gesamten Schöpfung ihre Analogien habe (I Kor 15 35ff.) u. s. w.: — das alles zeigt, in welchem Mass das Denken des P. nach dieser Seite interessiert war, und in welchem Umfang ihm für solche Betrachtung die Gedanken zuströmten. Alles Walten Gottes aber hatte ihm seinen lebendigen Einheitspunkt und Mittelpunkt in der Person Christi. Die Konsequenzen, die hierin lagen, waren embryonisch in seinem Geist schon immer vorhanden gewesen und gelegentlich blitzartig zu Tage getreten: so der Gedanke, dass der Christus, welcher der Mittelpunkt des gegenwärtigen Heils und der endlichen Heilsvollendung ist, auch die Anbahnung des Heils im AT in seiner Hand gehabt habe (I Kor 10 4ff.), ja dass er selbst die Weltschöpfung vermittelt haben müsse (I Kor 8 6). Jetzt konnte er nun in dieses unerschöpfliche Meer von Gedanken sich mit Musse versenken. Immer weiter zogen sich ihm die Kreise. In ihm hat die Welt alles, er ist die vollständige Offenbarung Gottes (εἰκών); darum seine Stellung nicht beschränkt auf irgend einen Ausschnitt der Zeit oder der Geschöpfe, sondern er der Einheitspunkt alles Lebendigen, auch die Geisterwelt ihm unterthan. Und unter diesem Gesichtspunkt gewinnen die altbekannten Gedanken, dass Heidentum und Judentum gleicher Weise zum Reiche Gottes gelangen sollen, eine ganz neue Färbung; sie werden nur ein Moment eines viel umfassenderen Ganzen. Dass Geistermächte im Judentum und Heidentum walten, war dem P. immer gewiss gewesen, jetzt durchdenkt er diese Bezüge näher, und der versöhnende Tod Chr. tritt gleich-

falls in umfassendere Beleuchtung: die Versöhnung des einzelnen wird nur ein Gied in dem grossen Ganzen der Weltversöhnung, das Kreuz Christi die Stätte des Triumphes über die Engelmächte, welche bisher Israel und die Völkerwelt beherrscht und gleich Gefängniswächtern in Verschluss gehalten hatten (Gal 3$_{23}$). Schon mit dieser weitumfassenden Gedankenkette hing zusammen, dass ihm dabei die Gemeinde Christi als ein Ganzes in Betracht kam, als die eine Herrschaftsphäre Christi neben den Himmelsmächten, die eine andere Herrschaftssphäre ausmachen. Nach derselben Richtung aber musste auch seine äussere Lage wirken: er stand nicht mehr in einer einzelnen Gemeinde; selbst der Verkehr mit den Gemeinden, wenngleich er nie aufgehört haben wird, war naturgemäss ein geringerer; so trat ihm das individuelle und konkrete Element zurück gegen das allen gemeinsame: die Christen alle hin und her stellen sich ihm als eine grosse Einheit vor sein Auge, ein einziger lebendiger Organismus. Damit gewannen die schon früher von ihm angewendeten Kategorien von Christus als dem Haupte und der Gemeinde als dem *σῶμα* auch ganz neue Beziehungen, und das Durchdenken dieser Bilder führte zu viel kompakteren Anschauungen von der Innigkeit des Verhältnisses zwischen Chr. und seiner Gemeinde. Die Liebe Christi kann nicht ruhen, ehe er alles, was er an Gütern, Gaben und Kräften in sich selbst hat, auch den Seinen mitgeteilt hat; darum findet des P. Denken erst Ruhe und einen Abschluss in der Erkenntnis, dass wie in Christo die volle Offenbarung Gottes, so in der Gemeinde die volle Offenbarung Christi selber stattfinden soll. Der erhöhte Christus war seit dem Tage von Damaskus der zentrale Gegenstand des Glaubens für P. (vgl. Röm 8$_{34}$ *Χρ. Ἰ. ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς;* I Kor 15$_{14}$ *εἰ Χρ. οὐκ ἐγήγερται ... κενὴ καὶ ἡ πίστις ἡμῶν*); er war es auch jetzt, nur in erhöhtem Masse, indem jenes Bild der *κεφαλή* und des dazugehörigen *σῶμα* das Verhältnis noch enger fasste als die früher dem P. geläufige Formel des in den Christen waltenden Geistes Christi. Alle diese Gedankenreihen konnten aber einem Manne wie P. niemals ein kühles Rechnen mit Begriffen und formalen Schlüssen werden, sondern hatten eine unmittelbar religiöse Art, d. h. sie mussten ihm unmittelbar in immer neue staunende Anbetung der mannigfachen Weisheit Gottes und ihrer unergründlichen Tiefe umschlagen.

2. Aus diesen inneren Erlebnissen und dieser Stimmung erklärt sich nun die Eigenart der beiden Briefe. Die Nachrichten, welche Epaphras bringt, bestimmen den Apostel zu dem Brief an die Kol. Indem er so mit einer ihm unbekannten Gemeinde sich in direkte Verbindung setzt und bedenkt, dass Tychicus auf seinem Wege durch eine Anzahl von Städten

kommen wird, wo gleichfalls Christen sind, die in sein Wirkensgebiet gehören, ohne aber mit ihm bisher in direkte Beziehung getreten zu sein, fasst er den Entschluss, auch ihnen ein *χάρισμα πνευματικόν* (Röm 11) zukommen zu lassen, und verfasst den sog. Epheserbrief [1]). Est ist nun durchaus verständlich, dass in beiden Briefen die christologischen und ekklesiologischen Meditationen, welche ihn zu jener Zeit beschäftigt hatten, wiederklingen und zunächst im Kol.-Br. bei der Polemik gegen die Irrlehrer (1 15ff. 2 14f.) wie bei der Darstellung seines heidenapostolischen Berufs (1 24ff.) verwendet werden. Noch ungleich mehr treten diese Gedankenreihen im Eph.-Br. naturgemäss in den Vordergrund. Irgend eine konkrete Veranlassung zu diesem Brief in dem Zustande der Gemeinde fehlte ja. Es ist daher ganz begreiflich, dass, wie wir in der Analyse des Inhalts sahen, die ganze erste Hälfte nur eine umfassende Ausführung dessen ist, was sonst die Einleitung der paul. Briefe ausmacht, nämlich des Dankes für ihren Christenstand und der Fürbitte für ihre fernere Entwickelung. Eben hierbei kommen nun dem Apostel jene grossen Gedankenreihen, in denen er damals lebte, in die Feder. Alle Versuche, aus den ersten drei Kapp. einen speziellen Zweck des Briefes abzuleiten, scheinen mir gescheitert zu sein. Man hat von der einen Seite (Pfleid., zuletzt im Urchrist. 654ff.) den Brief gegen antinomistische Neigungen der Heiden, andererseits (Kl. 17 ff.) gegen judaistische Verkümmerung des auch den Heiden zu teil gewordenen Heils gerichtet sein lassen. Ersterer Gesichtspunkt fehlt aber wenigstens bis 4 16 vollständig. Entscheidend ist namentlich, dass die Fürbitten des P. 1 17ff. 3 14ff. auch der leisesten Hindeutung auf Gefahren libertinistischer Art entbehren, was doch gradezu unmöglich wäre, wenn der Verf. darin die eigentliche Gefahr der Gemeinden erkannt hätte. Von 4 17 an haben wir ja in der That Abmahnungen von unsittlichem Wesen, aber in einer Weise, welche jeder beliebigen

1) Dass dieser vor Kol. geschrieben ist (so nach Eichhorn u. A. noch Hofm.), erscheint mir ausgeschlossen. Entscheidend ist m. E. die Vergleichung des Inhalts in der sog. Haustafel. An sich wäre ja möglich, dass P. die ausführlicheren Erörterungen in Eph nachher bei dem Kol.-Br. abgekürzt hätte; aber man würde dann erwarten, dass er wenigstens mit einem Satz die tiefsinnigen Ausführungen über die Analogie des ehelichen Verhältnisses rekapituliert und irgendwie verwertet hätte, was nicht geschieht. Dagegen erscheint sehr begreiflich, dass in dem Eph.-Br., welchem die ganze Erörterung über die Irrlehrer fehlte, er die sittlichen Ermahnungen statt dessen in ausführlicherer Gestalt giebt. Auf dasselbe Resultat führt die Vergleichung der eigenartigen Ausführungen des Eph über indirekte Beteiligung an der Sünde der Unzucht (5 3ff., vgl. d. Komm.) mit der viel allgemeineren und kürzeren Warnung in Kol. Wohl aber müssen die beiden Briefe so gleichzeitig konzipiert sein, dass P. am Schluss des Kol sich schon auf den sog. Eph beziehen kann.

heidenchristlichen Gemeinde gegenüber zu jeder Zeit gleichmässig am Platze war. Denn dass die alten heidnischen Gesichtspunkte und Sünden fortwirkten, lag ja in der Natur der Sache. Es fehlt an jeder Andeutung, dass etwa die Leser solche Sünden prinzipiell verteidigt hätten; vielmehr werden ihnen nur die durchgreifenden Konsequenzen dargestellt, welche in dem Bruch mit ihrer heidnischen Vergangenheit nach der sittlichen Seite lagen. Ja, wenn die im Komm. gegebene Auffassung von 5 3ff. richtig ist, also P. gar nicht vor den schlimmsten Formen der πορνεία warnt, sondern nur vor einem Behagen an dem Klatsch über solche Sünden, so beweist diese Stelle, wie wenig er antinomistische Neigungen der Gemeinden voraussetzt. Ebenso wenig aber wird man den Zweck des Briefes in einer Beruhigung gegenüber judenchristlicher Exklusivität suchen dürfen [1]). Der Kommentar zeigt, dass weder 1 13 noch 2 1 irgend welche Rücksicht auf den Unterschied von Juden- und Heidenchristen vorliegt. Aber auch 2 11ff. ist das nicht direkt der Fall. Denn nicht um die Einheit von Judenchristen und Heidenchristen handelt es sich, sondern darum, dass die früher in Judentum und Heidentum gespaltete Menschheit durch Christus zu einer Einheit geworden sei. Darin liegt ja freilich indirekt, dass innerhalb der Christenheit der Unterschied von geborenen Juden und geborenen Heiden keine Bedeutung habe; aber nicht hierauf, sondern auf einen viel umfassenderen Gedanken wird der Nachdruck gelegt, nämlich dass die Heidenchristen sich bewusst sein sollen, wie die Prärogative des Judentums zu Ende ist, das Gesetz aus dem Mittel gethan und, ebenso wie sie, auch die geborenen Juden erst durch Christum das höchste religiöse Gut des Zugangs zu Gott als dem Vater gewonnen haben. Der Gedanke, dass man diese volle Teilnahme am Heil ihnen streitig machen könnte, wird mit keinem Wort hervorgehoben, sondern der beherrschende Gesichtspunkt ist nur, sie, die Heidenchristen, sollten dankbar gedenken, zu welcher unerwarteten Höhe Chr. sie emporgehoben habe, indem sie an den Verheissungen teil bekommen haben, welche früher nur den geborenen Juden gegolten hatten. Von einer Verteidigung dieser ihrer Stellung gegen solche, die sie nicht anerkennen wollen, ist schlechterdings nicht die Rede, sondern der ganze Abschnitt atmet nur dankbaren Jubel über die universale Art des Gottesreiches. Genau ebenso steht es in dem folgenden Absatz 3 1—12. Auch hier nur die dankbare Freude des Apostels, dass grade ihm, welcher durch seine wütende

1) Richtig Sod.: »der überhaupt von jedem polemischen oder apologetischen Zug sachlichen oder persönlichen Charakters völlig freie Brief zeigt keine Spuren von Antagonismus unter den Juden- und Heidenchristen als zwei Parteien oder von gegenseitigen Forderungen an einander«.

Verfolgung des Christentums nicht nur unter den übrigen Aposteln, sondern sogar unter jedem anderen Gliede der christlichen Gemeinde stehe [1]), von Gott die Gnade gegeben sei, den universalen Heilsrat Gottes, der auch die Heiden in sich begreife, zu offenbaren. Also wieder weder ein apologetischer noch ein polemischer Zug, sondern nur der Preis der Universalität des Heilsrates Gottes. Gradezu entscheidend aber wider die Annahme, es handle sich um eine Überbrückung der Kluft zwischen Heidenchristen und Judenchristen, ist der Abschnitt 4 1—16, welcher ex professo von der Einheit der ἐκκλησία redet. Hier fehlt jede auch nur indirekte Beziehung auf den Unterschied von Heiden- und Judenchristen, während sie, wenn sie überhaupt vorläge, in diesem Abschnitt betont sein müsste. Derselbe hat mit jenem Unterschied genau so wenig zu thun, wie die Erörterungen über die verschiedenen Charismen 1Kor 12 oder Röm 12 4ff. Demnach kann nicht als Zweck des Briefes angenommen werden, die beiden Teile der Christenheit zu voller Einheit zu verschmelzen (Sod.). Diese Verschmelzung ist vielmehr die Voraussetzung, welche der Brief macht, und von welcher er gelegentlich als von einem Grunde zu dankbarer Freude redet. Er wendet sich nur an Heidenchristen. Ihr Verhältnis zu den Judenchristen ist nicht eine akut vorliegende praktische Frage, sondern eine von den Lesern dankbar anzuerkennende Thatsache. Von den speziellen Verhältnissen der Leser weiss der Verfasser nichts und kann daher auch nichts darüber schreiben. Die ganze erste Hälfte des Briefes ist nur eine Ausführung des Gedankens, wie Grosses sie in ihrem Christenstande besitzen, verbunden mit der Darlegung, wie grade P. dazu komme, an diesem ihrem Christenstande so warmen Anteil zu nehmen (3 1—13). Die zweite Hälfte giebt speziellere Erörterungen über die Ausgestaltung des christlichen Lebens bei ihnen, welche aber auch so allgemein gehalten sind, dass sie für jede heidenchristliche Gemeinde passen. Einen speziellen Zweck also hat der Brief überhaupt nicht und kann ihn nach seiner eigentümlichen Bestimmung für unbekannte Leser nicht haben: er ist nichts und will nichts sein als eben ein χάρισμα πνευματικόν [2]). Unter diesen Umständen hatte P. also voll-

1) Es ist richtig, dass 3 8 (ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ — nur verstärkter Superlativ für ἐλάχιστος Blass 11, 33. 34) πάντων ἁγίων —) ein stärkerer Ausdruck der Bescheidenheit ist, als er sonst bei P. vorkommt. Ich wüsste aber nicht, warum er dem Apostel nicht zuzutrauen wäre, der überall sich gern in den stärksten Ausdrücken bewegt und die Schuld, die er als Verfolger Christi auf sich geladen hat, als eine Schuld ohnegleichen fühlt.

2) Auch die gelegentliche Erwähnung von falscher Lehre (4 14) weist nicht auf eine Kenntnis spezieller Gefahren bei den Lesern. Die gewählten Ausdrücke, namentlich κυβεία (vgl. den Komm.), weisen nicht

ständig Freiheit, die ihm grade persönlich naheliegenden Gesichtspunkte durch den Brief hindurchklingen zu lassen.

So erklärt sich zunächst die durch den Brief sich hindurchziehende Betonung des hohen Wertes der christlichen Erkenntnis: war ihm selbst in jener Zeit keine andere Aufgabe geblieben, als sich denkend in den Heilsrat zu vertiefen, und hatte er über jeden Zuwachs an Erkenntnis sich als über eine Bereicherung seines Lebens gefreut, so entspricht dem, dass er seinen Lesern eine ähnliche Bereicherung wünscht und den Erkenntnisgehalt des Christentums in den Vordergrund stellt. War ihm selbst naturgemäss das allen Gemeinsame im Christentum in jener Zeit, wo die speziellen Sorgen für die einzelnen Gemeinden ihm ferner lagen, Gegenstand der Betrachtung gewesen und schrieb er noch dazu an einen grösseren Kreis ihm nicht näher bekannter Gemeinden, so entspricht dem, dass der Preis dessen, was an Segnungen in dem Christenstand überhaupt enthalten ist, den Ausgangspunkt seines Briefes bildet (1 3—10). War ihm die zentrale Bedeutung Christi, in dem das Universum wie die Gemeinde ihre Einheit haben, in den Vordergrund getreten, so musste es ihm nahe liegen, diese Gesichtspunkte auch den Lesern gegenüber hervorzuheben, den ersteren 1 10. 20. 21. 3 10, den letzteren 1 22. 2 21. 22. 4 13—16. Und mit dieser zentralen Stellung Christi hing auch die Betonung des in Christo gefassten ewigen göttlichen Ratschlusses zusammen (1 4. 5. 3 3ff.). War ihm endlich das Bild von κεφαλή und σῶμα für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Christus und der Gemeinde von Wichtigkeit geworden, so begreift sich, dass er diesen Gesichtspunkt in den verschiedensten Formen und bei den verschiedensten Gelegenheiten auch den Lesern nahe legt (1 22. 23. 2 14ff. 4 4—16. 5 25—27. 30—32). So gewinnt der Gedankengehalt des Briefes unter diesem Gesichtspunkt grade in seinen hervorstechendsten Eigentümlichkeiten volles Licht. Jeder Brief empfängt seinen Inhalt entweder durch die Verhältnisse des Adressaten oder die des Schreibers. Die früheren Briefe des P. waren wesentlich durch erstere bestimmt; im Kol.-Br. bilden die Bedürfnisse der Leser allerdings den Grundstock, aber so, dass, was den P. persönlich bewegt, wie der Einschlag eines Gewebes überall durchscheint; im Eph ist der Inhalt wesentlich aus dem persönlichen Lebensinhalt des P. in jener Zeit geflossen.

---

auf den gewöhnlichen Judaismus hin, — dafür wäre diese Bezeichnung möglichst unpassend, — sondern sie ist eher aus dem Eindruck der kolossischen Irrlehren auf P. zu erklären. Nicht dass er ähnliche bei den Lesern direkt vorausgesetzt hätte, sondern der allgemeine Gedanke an die mannigfachen Abweichungen von der Wahrheit, die überhaupt möglich sind, hat lediglich durch die Erinnerung an jene Leute eine spezielle Färbung bekommen.

Aber auch die Eigentümlichkeiten der Form beider Briefe, namentlich des Eph, gewinnen von diesem Standpunkt aus Licht. Wenn das Denken des P. sich in jener Zeit in verhältnismässig neuen Bahnen bewegt hatte, so begreift sich zunächst, dass auch das Begriffsalphabet ein mannigfach anderes wurde. Vor allem aber werden so die stilistischen Eigentümlichkeiten der Briefe verständlich. War es religiöse Kontemplation gewesen, die damals den Inhalt seines Lebens ausgemacht hatte, so musste die Stellung des borghesischen Fechters, in welcher wir ihn in den grossen Streitbriefen sehen, naturgemäss aufhören. Die dialektische Schneidigkeit, mit welcher er den Gegnern die Waffen aus der Hand zu schlagen und dann ihre eignen Waffen gegen sie zu kehren gewohnt gewesen war, musste zurücktreten; ebenso die Beweisführungen aus dem AT: was nach unseren Briefen er von der Weltstellung Christi und seinem Verhältnis zur Gemeinde erkannte, entnahm er nicht dem AT, sondern es war nur die immanente Fortentwickelung der im Christentum gegebenen Grundthatsachen selbst. Mündete alle seine Meditation ihm in staunende Anbetung des göttlichen Heilsrats, so war es nur natürlich, dass hier die Sprache wiederklingt, welche dieser gehobenen Stimmung der Anbetung entspricht. Dieser ist es eigen, dass sie sich gar nicht genug thun kann, um den Überschwang der Empfindung irgendwie adäquat zum Ausdruck zu bringen. Dies der Grund der umständlichen Ausdrucksweise, welche durch Synonyma oder durch nähere Bestimmungen der Substantiva die ganze Fülle des empfundenen Inhalts zum Ausdruck zu bringen sucht. So erklärt sich der hymnische Charakter der ersten Kapp. des Eph.-Br. Das ist die Wahrheit an dem, was Sod. den liturgischen Charakter derselben nennt. Er selbst giebt zu, dass vieles davon Original des Verf. sein mag, nur in dem den Versammlungen üblichen hymnischen Stil. gehalten; aber anderes, wie die Doxologie 3 20f. oder die Formel *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ* (1 6. 12. 14), die Eingangsformel von 1 3 (vgl. Lk 1 68), der Ausdruck *ὁ πατὴρ τῆς δόξης* (1 17), die Formel *Χρ. ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν* (5 2. 25) klingen ihm mehr wie gegebene liturgische Stücke. Nun ist ja gar kein Grund, anzunehmen, dass nicht P. manche solcher Formeln dem schon damals üblichen Sprachgebrauch der Gemeinde entlehnt habe; aber ebenso wenig andererseits ein Grund, zu leugnen, dass er selbst solche Formeln gebildet habe. So gut irgend ein anderer in der Gemeinde solche gehobenen Formen und Formeln für die Anbetung schuf, so gut konnte es doch auch P. in seinen eignen Gebeten und für dieselben thun. Es ist sehr bezeichnend, dass wir diese hymnische, liturgische Art des Ausdrucks grade in den ersten Kapp. des Eph.-Br. und nachher, z. B. 5. 5. 25, an solchen Stellen finden, wo dieselben Gedanken-

reihen wieder angeschlagen werden. Wir werden in dem allen den Widerschein der Formeln haben, in denen sich damals die Anbetung des P. in seinen eignen Gebeten bewegte. Was er so lange in sich hatte verschliessen müssen, das bricht nun in diesen Briefen hervor, im Kol nur partiell, weil ihm von aussen die leitenden Gesichtspunkte und Gedanken sich darbieten und also jene plerophorisch vollgepackten Ausdrücke nur hier und da darübergestreut erscheinen; im Eph in viel grösserem Umfange. Hier, wo kein spezieller Zweck ihn ablenkt, lässt er jener anbetenden Stimmung, welche damals den Grundakkord seines Lebens bildete, freien Lauf. Ja sogar der Satzbau des Eph.-Br. gewinnt von hier aus Licht. Einmal entsprechen die langgezogenen Sätze mit der immer weiter sich fortsetzenden relativen Anknüpfung durchaus dem Charakter der Anbetung, wie noch jetzt dazu die anbetenden Stücke unserer Agenden Parallelen bieten. Andererseits musste unter der Wucht des unendlich reichen Stoffes, der sich in dieser Zeit der Zurückgezogenheit bei P. aufgehäuft hatte, er sich wie erdrückt fühlen; derselbe stürmt so auf ihn ein, dass durch immer neue Zusätze er denselben zu bemeistern sucht. Das Ineinander dieser beiden Momente erklärt den langgezogenen Periodenbau. Es erklärt sich aber auch weiter so, dass diese stilistischen Eigentümlichkeiten je länger je mehr zurücktreten. Nicht nur, dass die gehobene Stimmung der Anbetung allmählich ebbt, sondern in demselben Masse, in welchem er zu dem gewohnten Inhalt seiner Briefe, zu den ethischen Ermahnungen übergeht, wird auch der Stil demjenigen seiner früheren Briefe ähnlich. So liest sich schon 4 1ff. ganz wie ein analoger Abschnitt früherer Briefe: dann geht der Ap. wieder zu einem der Gedanken über, die ihn in der letzten Zeit innerlich so erhoben haben, und noch einmal tritt die ganze plerophorische Darstellung der ersten Kapp. hervor (4 11—16), um 4 17 dann einer einfacheren Platz zu machen, doch so, dass durch den ganzen Brief sich wie ein Hauch diese gehobene Darstellung hindurchzieht. So erklärt sich endlich auch die Verschiedenheit des Masses, in dem diese stilistischen Eigentümlichkeiten in Kol und Eph sich bemerkbar machen: hier in vollständiger Auswirkung, dort durch die konkreten Verhandlungen abgemindert. Und endlich begreift sich auch, wie diese ganze Eigenart unserer Briefe im Phil.-Br. verschwunden ist. Da steht P. wieder inmitten einer Gemeinde, inmitten seiner gewohnten Thätigkeit; die Verhältnisse und Aufgaben sind den früheren analog: wie der alte Inhalt ist auch die alte Form seiner Briefe wieder da.

So erscheint mir in der That unter der Voraussetzung einer Abfassung in Cäsarea sich Form und Inhalt unserer Briefe zu erklären. Allerdings ist jener Inhalt seines Innenlebens während

jener Jahre Hypothese; aber wer die Briefe für unecht erklärt, sieht sich gleichfalls auf das Gebiet der Hypothese verwiesen, wenn er ihre Entstehung begreiflich machen will. Haben wir nun recht gesehen, dass die Zwecke, um deren willen man den Epheserbrief verfasst sein lässt, dem Inhalt des Briefes nicht entsprechen, sofern derselbe eben gar keinen eigentümlichen, für eine bestimmte Lage berechneten Zweck hat, während bei unserer Hypothese sich das sehr wohl versteht, auch versteht, wie P. grade in jener Lage auf einen solchen Brief an ihm unbekannte heidenchristliche Gemeinden kommen konnte: so wird eine Hypothese, aus welcher sich der Brief genau als das verstehen lässt, als was er sich giebt, den Vorzug verdienen. Das freilich muss zum Schluss betont werden: nicht nur bleibt der Eindruck einer gewissen Andersartigkeit unseres Briefes, wenn er auch erklärbar gemacht ist, sondern es bleiben auch Einzelheiten übrig, welche vollgenügend zu erklären ich ausser Stande bin. Wer dafür kein Auge hat und sich so anstellt, als wenn die Schwierigkeiten nur willkürlich erfunden wären, bringt sich damit um das Recht, auf Unbefangenheit des Urteils Anspruch zu machen. Auch nach meiner Meinung hat man die Schwierigkeiten vielfach für grösser angesehen, als sie sind, aber da sind sie und völlig gelöst sind sie auch noch nicht. Nur dass bei Annahme der Echtheit alles in allem genommen mir das Rätsel leichter lösbar erscheint als bei Annahme der Unechtheit; namentlich scheint sich mir aus der Detailexegese eine solche Übereinstimmung der inneren Denkformen, der individuellen Art des Denkens mit P. zu ergeben, dass, wie schon bemerkt, es mir unmöglich erscheint, dass eine solche Übereinstimmung auf Nachahmung beruhen oder bei zwei verschiedenen Menschen in so gleicher Weise vorhanden sein kann [1]).

---

1) Eine ganz andre Bestimmung des Abfassungsortes und der Abfassungszeit unsrer Briefe hat Lisco neuerdings zu erweisen gesucht. In seinen beiden Schriften Vincula sanctorum 1900 und Roma peregrina 1901 hat er nicht nur die sog. Gefangenschaftsbriefe des Paulus, sondern auch eine Reihe andrer NT Schriften in einer Rom genannten Vorstadt von Ephesus geschrieben werden lassen, wo Paulus im Spätsommer 57 sechs Wochen lang gefangen gewesen ist. Es ist nicht dieses Ortes die grosse Anzahl scharfsinniger und doch sämtlich in der Luft schwebenden Kombinationen und Hypothesen des Vf. aufzulösen; aber so viel erhellt von vorn herein, dass die psychologischen Schwierigkeiten, welche die Abfassung unsrer Briefe durch Paulus hat, — und im Grunde sind sie alle psychologischer Natur —, auf diese Weise nicht nur nicht gelöst werden, sondern im Gegenteil, wenn sie und der Phil. und die Pastoralen alle in dieselbe Zeit geschoben werden, die Schwierigkeiten völlig unüberwindlich werden. Schon allein die sprachlichen und stilistischen Differenzen zwischen diesen Briefen allen macht für mich eine gleichzeitige Abfassung unmöglich.

Bleiben wir also bei dem cäsareensischen Ursprung der Briefe stehen, so sind dieselben jedenfalls während der Amtsverwaltung des Felix geschrieben. Denn nachdem Festus gekommen war, entwickelten sich die Verhältnisse so schnell, dass P. nicht mehr in der Weise, wie er es Phm 22 thut, auf Befreiung rechnen konnte [1]).

Vierter Abschnitt.

Der Brief an die Philipper.

1. Die Leser.

1. In Philippi war die erste christliche Gemeinde auf europäischem Boden entstanden. Von Troas aus bei Neapolis gelandet, hatte P. seinen Weg alsbald nach Philippi fortgesetzt. Diese Stadt, einst Krenides genannt, war zuerst durch ihre Goldbergwerke und die Fruchtbarkeit ihrer Umgebung bekannt gewesen. Philipp von Macedonien, dem sie ihren späteren Namen verdankte, hatte die strategische Bedeutung des Ortes erkannt, denselben befestigt und durch Erneuerung des Bergbaus wenigstens zeitweise grosse Einkünfte gewonnen. Zur Zeit der Römerherrschaft war die Stadt strategisch und kommerziell gleich wichtig, als an der grossen Verbindungsstrasse zwischen Europa und Asien, der via Egnatia gelegen, von Augustus zur Kolonie mit italischem Bürgerrecht gemacht und durch Verpflanzung von Veteranen des Cäsar dahin der römische Charakter derselben verstärkt [2]). Nach der Apostelgesch. wendet sich P. auch hier zuerst an die Judenschaft, welche an dem Flüsschen Ganges

1) Die Zerstörung von Kolossae durch ein Erdbeben um jene Zeit giebt für die Abfassung unserer Briefe keinen Anhalt. Ist die übliche Zeitrechnung richtig, wonach Felix im Sommer 60 abberufen ist (Schürer I, 483 f.), so ist das Erdbeben, welches nach Tacitus (Annal. 14, 27) im Jahre 60, nach Euseb. Chron. sogar erst 64 oder 65 stattgefunden hat, jedenfalls später als die Abfassung unseres Briefes; erst recht, wenn nach der älteren, z. B. von Bgl. verteidigten und neuerdings von Blass (Act. Ap. 12), Osc. Holtzm. (NT. Z.-G. 16, 5. 17, 2), Harn. wiederaufgenommenen Ansicht die Abberufung des Felix bedeutend früher stattfand. Nur bei der römischen Herkunft der Briefe, die m. E. die Rätsel der Briefe nicht zu lösen imstande ist, würde das Erdbeben Schwierigkeiten machen.

2) Wäre die gewöhnliche Lesart Akt 16 12 *ἥτις ἐστὶ πρώτη μερίδος Μακεδονίας πόλις* richtig, so könnte *πρώτη* nicht in geographischem Sinne gemeint sein als die erste Stadt, zu der P. sein Weg führte,

oder Gangites, einem Nebenfluss des Strymon, ihre Zusammenkünfte hatte. Dieselbe scheint unbedeutend gewesen zu sein: nicht allein hören wir nichts von einer Auseinandersetzung des P. mit der Synagoge, sondern der Bericht, P. habe bei seinem ersten Auftreten mit den versammelten Frauen sich unterredet, führt darauf, dass nicht viel Männer dort gewesen sind. Eine Lydia — vielleicht nach ihrer Heimat —, nicht Jüdin, sondern nur *σεβ. τὸν θεόν* (Akt 16 14), wird nebst ihrem Hause Christin und nimmt den P. bei sich gastfreundlich auf. Ob die Phl 4 2 genannten Frauen Euodia und Syntyche und die 4 3 erwähnten Männer, unter denen ein Clemens hervorgehoben wird, schon damals bekehrt sind, ist nicht gewiss, indes wahrscheinlich. Die Beteiligung nämlich an den Leiden des P. (*συνήθλησαν*), wovon in dieser Stelle die Rede ist, wie die Leiden der ganzen Gemeinde um Christi willen (Phl 1 29) sind sicher nicht in der Zeit jener ersten Anwesenheit des P. zu denken. Denn nach der Apostelgesch. werden nur P. selbst und Silas infolge einer Privatklage eines philippischen Bürgers ins Gefängniss geworfen und am anderen Tage wieder entlassen. Er nimmt seine Wirksamkeit nicht wieder auf, sondern verlässt die Gemeinde, um seinen Weg fortzusetzen. Trotz der kurzen Zeit seiner Wirksamkeit hatte sich ein sehr enges Band zwischen ihm und den dortigen Christen geknüpft. Noch in unserm Briefe erkennt P. dankbar die Anhänglichkeit der Philipper an, welche ihm alsbald nach Thessalonich zweimal eine pekuniäre Unterstützung geschickt hatten (4 14). Die Verbindung des Apostels mit der Gemeinde wird bei der günstigen geographischen Lage derselben eine besonders rege geblieben sein. Wenn er Boten von Asien nach Achaja zu senden hatte (I Kor 16 4), sind sie jedenfalls an Philippi nicht vorbeigegangen. Von P. selbst wissen wir bestimmt, dass er am Schluss seiner sog. dritten Missionsreise sich in Philippi aufgehalten hat, indem er seine Begleiter nach Troas voraufschickte und selbst in Phil. das Osterfest beging (Akt 20 6). Aber auch schon vorher, als er, von Besorgnis um die korinthische Gemeinde erfüllt, dem Titus nach Macedonien entgegenreiste (II Kor 2 13. 7 5) und dort nach letzterer Stelle (vgl. auch 1 10

denn dann würde das Imp. stehen, abgesehen davon, dass Neapolis selbst nicht minder als Philippi damals zu Macedonien gerechnet wurde, sondern es könnte sich nur auf den Rang oder das Ansehen der Stadt beziehen. Aber auch diese Auffassung ist misslich, denn in dieser Hinsicht überragte Thessalonich dieselbe. Daher ist die von Blass wieder aufgenommene Konjektur Pearces sehr wahrscheinlich, dass *πρώτης* zu lesen ist und Philippi durch den Zusatz als in dem ersten der vier Kreise (*μερίς*) gelegen benannt wird, in welche die Römer Macedonien geteilt hatten. Möglich bleibt allerdings auch, wenngleich m. E. im Zusammenhang der Stelle ohne rechten Halt, die elativische Anwendung von *πρῶτος* im Sinne von »sehr bedeutend« (Zahn).

nach der wahrscheinlichsten Lesart καὶ ῥύεται) sehr schwere Tage zu durchleben hatte, wird er in Philippi gewesen sein. Als der Apostel dann als Gefangener in Rom war, sandte ihm die Gemeinde abermals eine Geldunterstützung durch Epaphroditus (4 10ff. 18), mit der Massgabe, dass dieser bei P. zur Dienstleistung bleiben solle [1]).

2. Für das Verständnis des Briefes ist die Frage nicht ohne Belang, ob die Gemeinde rein heidenchristlichen Typus trug oder aus Juden- und Heidenchristen gemischt war, und wenn dies, ob die ersteren von judaistischem Sauerteig irgendwie angesteckt waren. Die Entstehungsgeschichte der Gemeinde schliesst ein jüdisches Kontingent in derselben nicht aus. Von einem Bruch mit der Synagoge hören wir Akt 16 nichts. Grade dadurch könnte eine Einwirkung judaistischer Vorstellungen auf den judenchristlichen Teil der Gemeinde, welcher etwa in fortdauernder Verbindung mit der Synagoge blieb, verständlich werden (so Kl.). Nimmt man nun hinzu, dass 3 2ff. ein scharfer Ausfall gegen den Judaismus vorliegt, und dass wiederholt die Gemeinde zur Einheit ermahnt wird, so begreift sich, dass in verschiedener Weise die Annahme aufgetreten ist, es habe eine akute Gefahr seitens des Judaismus vorgelegen, gegen welche der Brief die Gemeinde schützen will. Dieselbe ist jedoch in keiner Form haltbar. Zunächst folgt aus dem Umstand, dass P. bei seiner ersten Anwesenheit in dem Hause einer Heidin Wohnung nimmt — denn da Lydia als σεβομένη τὸν θεόν bezeichnet wird, ist sie nicht als Proselytin in vollem Sinne gedacht —, dass auch die etwaigen jüdischen Mitglieder der Gemeinde von vorn herein aus den Schranken des Gesetzes heraustraten, welches Gemeinschaft mit den Heiden ausschloss. Ferner kann auch in der Folgezeit nie ein Judaismus in der Gemeinde aufgetreten sein, da P. in unserem Briefe wiederholt der ganzen Gemeinde bezeugt, dass sie ihm immer gehorsam gewesen sei (2 12), dass sie seine Freude und sein Ruhmeskranz sei (4 1). Noch weniger kann in der Gegenwart der Judaismus in der Gemeinde eine Rolle gespielt haben oder auch nur eine akute Gefahr seitens desselben zu fürchten gewesen sein. Das geht schon daraus hervor, dass in solchem Fall P. eine bezügliche Warnung nicht erst, nachdem er sich schon dem Schluss des Briefes zugewendet hat (3 1), ausgesprochen haben würde, dass er ferner einer Gemeinde gegenüber, die in solcher Gefahr stand,

---

1) Die Meinung, dass nach dieser Geldsendung schon wieder ein Brief der Phil. an Paulus in Rom eingetroffen sei, im welchem sie sich über kalte Aufnahme ihrer Liebesgabe beklagt hätten, kann erst im Zusammenhang mit der Lage des P. in Rom gewürdigt werden, vgl. S. 87. 89. 98 f.

nicht grade in dem Abschnitt, wo er von den Judaisten geredet hat, den gleichmütigen Satz ausgesprochen haben könnte, wenn sie in irgend einem Punkt andere Meinung als er hätten, so werde Gott ihnen schon das Richtige zeigen (3 15). Ja nicht einmal die wiederholten Mahnungen zur Einheit können sich darauf beziehen, dass die Judenchristen und Heidenchristen je ihre Besonderheit festhielten. Denn wäre dies der Fall gewesen, so wäre allerdings der Boden für judaistische Einflüsse vorhanden gewesen, und P. hätte in ganz anderer Weise mahnen müssen, sich vor solchem Sauerteig zu hüten, als er es thut. Vielmehr setzt 3 16 voraus, dass die ganze Gemeinde das paulinische Christentum vertritt und nur der Mahnung bedarf, auch fortgesetzt dieser ihrer Erkenntnis gemäss sich zu verhalten. Die Exegese wird zeigen, dass nicht eine akute Gefahr seitens der Judaisten den Apostel zu dem Absatz 3 1b ff. veranlasst, sondern nur der Umstand, dass die Phil., obwohl judaistischen Tendenzen ganz fernstehend, doch die überaus harten Urteile des P. über die Vertreter desselben für zu scharf halten und dieser dem gegenüber sein Urteil festhält und begründet. Somit setzt unser Brief an keiner Stelle eine Differenz zwischen Judenchristen und Heidenchristen in Philippi voraus und nicht allein die Hypothese von Schöttgen, Wolf u. A., dass direkt Streit zwischen beiden gewesen sei, oder von Grot., dass nur die Mehrzahl der Phil. in den Spuren des P. gegangen sei, oder die von Holst. u. A., dass die Differenz nicht ganz ausgeglichen gewesen sei, ist unrichtig, sondern auch die von Storr und Eichhorn, dass Irrlehrer versucht hätten, die Gemeinde abwendig zu machen; ja sogar Calvins Ansicht geht noch zu weit, P. wolle im Voraus die Gemeinde vor solchen Einflüssen sichern: nach richtiger Erklärung von 3 2ff. ist nicht einmal das ihm nötig erschienen; der Judaismus hat in Phil. überhaupt keine Stätte gehabt (so nach dem Vorgang von Schinz mit besonderem Nachdruck B. Weiss). Soweit überhaupt geborene Juden zur Gemeinde gehörten — und das wird nur in geringem Mass der Fall gewesen sein — standen sie durchaus auf Seiten des P.

2. *Der Schreiber.*

Als Gefangener führt sich P. in dem Briefe wiederholt ein (1 7. 13. 16. 17). Damit kann, um von Liscos Ansicht, dass der Brief in Ephesus geschrieben sei (vgl. S. 82), abzusehen, nicht die Gefangenschaft in Cäsarea gemeint sein, wie Paulus u. A. wollten. Nicht nur die Erwähnung des Prätoriums (1 13) und des Haushalts des Cäsar (4 22), sondern vor allem die ganze Beschreibung der persönlichen Lage des Apostels inmitten einer für das Evangelium thätigen Gemeinde (1 12ff.) sprechen so

entschieden für Rom, dass jene andere Ansicht kaum noch einer ausführlichen Widerlegung bedarf. Der Brief kann ferner nicht der allerersten Zeit des römischen Aufenthalts angehören. Nicht nur, dass die 1 14—18 geschilderten Verhältnisse in der römischen Gemeinde voraussetzen, dass P. schon längere Zeit da ist und in Zusammenhang mit seiner Anwesenheit sich eine besonders rege Missionsthätigkeit, aber auch eine sehr verschiedene Stellung zu ihm herausgebildet hat; die Phil. müssen auch von seiner Anwesenheit in Rom schon Nachricht bekommen, dann für ihn gesammelt und diese Sammlung abgesandt haben; der Überbringer, Epaphrodit, ist nicht nur angekommen, sondern eine Zeit lang da, ist schwer krank geworden, die Phil. haben schon von dieser Krankheit wieder Nachricht, und jetzt befindet er sich in der Genesung. Jedenfalls ist also mindestens eine Reihe von Monaten seit der Ankunft des P. vergangen. Auf der anderen Seite haben Hofm., Zahn, Wohl. mit Unrecht aus dem Brief geschlossen, dass die Zeit der custodia libera, in welcher P. eine eigne Wohnung haben durfte, vorüber sei, der Brief also nach Ablauf der zwei Jahre, mit deren Erwähnung die Apostelgeschichte schliesst, verfasst sei. P. sei bei Abfassung des Briefes nach 1 13 im Gefängnis, welches mit dem Wachthause der Prätorianer eins gewesen sei; so erkläre sich, dass die Christen im Haushalt des Cäsar, welche seinem Gefängnis unmittelbar benachbart waren, ihm spezielle Grüsse auftragen konnten. Seitens des Hohen Rats sei nichts, was ihn vor dem bürgerlichen Gesetz schuldig machte, vorgebracht, daher habe man, sobald seine Sache nur erst zu wirklicher Verhandlung kam, seiner Freisprechung sicher sein können, und darum sei eben jetzt die römische Gemeinde sicherer und mutiger geworden (1 14 ff.). Von dem allen ist nichts beweiskräftig. Zunächst ist schwerlich *πραιτώριον* (1 13) die Kaserne der Prätorianer, sondern das Wort ist Kollektivausdruck für die Prätorianer selbst (vgl. den Komm. und Zahn Einl. 31 Anm. 2). Aber selbst wenn man jene Bedeutung annimmt, ist daraus nicht zu folgern, dass P. in der Kaserne gefangen gewesen sei, da auch durch die bei ihm abwechselnd wachthaltenden Soldaten man *ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ* von ihm erfahren konnte. Ebenso wenig lässt sich aus den Grüssen der *οἰκία Καίσαρος* schliessen: war etwa die Mietswohnung des P. in der Nähe des Prätoriums, um die Bewachung des Gefangenen zu erleichtern, dann war sie auch in der Nähe des kaiserlichen Palastes, und die Christen in demselben konnten von dem Briefe an die Phil. ebenso gut Kunde haben, wie wenn er in der Kaserne gefangen war. Am wenigsten zugkräftig aber ist der letzte Grund. Man pflegt auf Grund von 1 25 ff. anzunehmen, dass P. seiner Freisprechung gewiss sei. Ich hoffe im Komm. nachgewiesen zu haben, dass diese Auf-

fassung weder mit dem Zusammenhang dieser Stelle noch mit 2 17 sich verträgt. Vielmehr hofft P. zwar freizukommen, aber er rechnet ebensowohl mit der Möglichkeit sterben zu müssen. Woher weiss man, dass die Juden nichts gegen ihn vorbrachten, woraufhin er verurteilt werden konnte? War nicht eine Verdrehung seiner Lehre bei ihm so gut möglich ‚wie bei Jesus selbst? konnte nicht die religiöse Gleichheit, die er verkündete, als eine Auflösung der sozialen Verhältnisse dargestellt werden? nicht die Botschaft von dem demnächst kommenden König Christus und seinem Reich als ein Frevel an dem bestehenden Reich des Kaisers? und vor allem, war Nero so gerecht, dass man von ihm hoffen durfte, er werde nur nach dem Befund und nicht nach Gunst richten? Jedenfalls ist also nicht verständlich, wie P. seinen etwaigen Übergang von einer Mietswohnung ins Gefängnis und die ernstliche Inangriffnahme seiner Sache ohne weiteres als eine προκοπή des Evangeliums ansehen konnte; noch weniger, wie diese Zeit der äussersten Spannung und Unsicherheit die Mitglieder der römischen Gemeinde sicherer und geneigter zur Predigt des Evangeliums machen sollte. Umgekehrt ist dies nur in der Zeit erklärlich, wo P. ungehindert trotz seiner Gefangenschaft das Evangelium verkündete (Akt 28 31). Hinderte man ihn, den Gefangenen, nicht daran, so mussten daraus die Gemeindeglieder die Zuversicht schöpfen, dass man sie erst recht nicht hindern werde. Als P. in Rom ankam, brachte er nicht nur einen überaus günstigen libellus des Prokurators mit, sondern auch der Centurio Julius, welcher ihn eskortiert hatte, berichtete über die grossen Verdienste, die er sich auf der Reise um ihn und seine Mannschaft erworben hatte. Da die Reise nach Rom unmittelbar vor Schluss der Schiffahrt angetreten war und unmittelbar nach Wiedereröffnung derselben man in Rom ankam, so konnten ungünstige Nachrichten über P. noch nicht angelangt sein. Die Verhältnisse lagen also so günstig wie möglich und blieben so günstig, bis die eigentliche Verhandlung begann, was nach der Apostelgesch. sich lange hinzog. Grade während dieser Zeit allein also begreift sich der Aufschwung der Missionsthätigkeit seitens der römischen Gemeinde unter dem Eindruck der Thatsache, dass man den P. frei gewähren liess. Aber natürlich hing das Schwert über seinem Haupte: wie weit es den Juden gelingen würde, das Ohr des Kaisers zu finden und ihn zu bestimmen, liess sich schlechterdings nicht absehen. Mit dem allen stimmt die Schilderung unseres Briefes: »augenblicklich liegen die Verhältnisse günstig; wie sie sich entwickeln werden, weiss ich nicht; nur das eine weiss ich, es mag zum Leben oder zum Tode gehen, mir soll es ein Grund zur Freude sein«. Der Brief ist also während der beiden Jahre geschrieben, wo P. vor der

eigentlichen gerichtlichen Verhandlung in Rom sich relativ frei bewegen konnte. Wenn man bedenkt, dass die Grundlage für seine Gefangennahme sein Tempelbesuch in Jerusalem gewesen war, dass also sehr weitläufig war darüber nähere Feststellungen und Zeugnisse zu gewinnen, so begreift sich, dass viel Zeit vergehen konnte, ehe es zu einer eigentlich abschliessenden Gerichtsverhandlung kam. Der Brief kann nicht in der allerersten Zeit des römischen Aufenthalts des P. geschrieben sein. Wir sahen, die Phil. mussten erst von des P. Aufenthalt in Rom erfahren haben, dann die Kollekte sammeln, den Epaphrodit mit derselben abschicken; dieser ist krank geworden, und sie haben von dieser Krankheit schon Kunde erhalten (S. 87). Andererseits macht die Schilderung der römischen Verhältnisse 1 12 ff. auch den Eindruck, dass schon eine geraume Zeit seit des P. Ankunft verflossen und die Verhältnisse eine bestimmte Gestalt angenommen haben: das Urteil über P. hat sich sowohl bei den Gemeindegliedern wie in weiteren Kreisen (ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν 1 13) konsolidiert. Dagegen kann ich nicht einen früheren Brief des P. an die Phil. aus Rom und eine Antwort dieses darauf aus unserem Brief herauslesen. Die Bangigkeit der Phil. um das Geschick des P., welche 1 12 ff. 2 17 f. 3 1 voraussetzen, erklärt sich ohne diese Annahme durch den Eindruck der Nachricht, dass P. als Angeklagter vor dem Gericht des Kaisers stehe. Dem gegenüber weist er darauf hin, dass die Sache des Ev. durch seine Gefangenschaft in Rom nicht gehindert, sondern gefördert sei, sein persönliches Geschick zwar ungewiss, aber, wie es sich gestalte, kein Grund zur Trauer sei. Ein späterer Brief der Phil. wird durch das alles nicht erfordert. Ebensowenig durch das 4 10 ff. über die Kollekte Gesagte, welches im Gegenteil, wie S. 90 und im Komm. näher nachgewiesen ist, sich nur begreift, wenn es die erste Rückäusserung des P. auf die Geldsendung ist. Dass die Phil. die Krankheit des Epaphrodit erfahren haben, setzt keinen Brief des P. darüber voraus: es kann sehr wohl durch einen nach Philippi reisenden Christen geschehen sein, und eine briefliche Rückäusserung der Phil. hierüber wird nirgends erwähnt. Dass überhaupt von dem vorausgesetzten Brief derselben nach der Geldsendung nirgends direkt die Rede ist, nirgends auf ihn direkt Bezug genommen wird, macht die Annahme solches Briefes von vorn herein unwahrscheinlich. Was wir über Paulus und die Verhältnisse in Rom erfahren, führt also darauf, dass wir innerhalb der Act 28 30 erwähnten διετία und zwar nicht in ihrem Anfang stehen.

Auch die Verhältnisse der römischen Gemeinde, in der P. lebte, hat man durch die unberechtigte Hineinziehung des Gegensatzes zwischen den Judaisten und P. in ein ganz schiefes

Licht gerückt. Er unterscheidet 1 15ff. unter denen, welche in Rom das Evangelium verkünden, zwei Klassen: die einen thun es in freundlicher, die anderen in unfreundlicher Gesinnung gegen ihn. Unter letzteren hat man Judaisten verstanden. Das ist aber unmöglich. Erstens wäre in diesem Fall der Gegensatz zwischen P. und ihnen ein sachlicher gewesen; also wäre es sehr befremdlich, dass er statt dessen nur ihr Verhältnis zu seiner Person ins Auge fasst, ja auch bei denen, welche auf seiner Seite stehen, nur das persönliche Motiv der Liebe zu ihm hervorhebt, statt seine Freude über ihre sachliche Übereinstimmung mit der Wahrheit zu betonen. Zweitens aber ist entscheidend der Satz *τί γάρ; πλὴν ὅτι παντὶ τρόπῳ εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ Χριστὸς καταγγέλλεται, καὶ ἐν τούτῳ χαίρω* (1 18). Wie will man sich einreden, dass P. sich über eine Verkündigung des Evangeliums gefreut hätte, welche er ihrem Inhalte nach als eine Verkehrung desselben (Gal 1 7) beurteilen musste? Die ganze Stelle zeigt, dass nicht der objektive Inhalt der Verkündigung, sondern nur die subjektiven Motive zu derselben verschieden sind. P. selbst verkündet das Ev. in Rom und hat dabei Erfolge. Diese erregen den Neid mancher (*διὰ φθόνον*); sie gönnen ihm nicht, dass er, der Fremde, der Mittelpunkt der Christenheit in Rom ist; er hat überhaupt keinen Beruf, sich in die römischen Verhältnisse zu mischen und sich anzustellen, als wenn Rom zu seiner Domäne gehörte (*διὰ ἔριν*). Da sie sehen, dass die Verkündigung des Evangeliums gefahrlos ist, so wollen sie selbst die Lorbeeren einheimsen und meinen nach der Niedrigkeit ihrer Gesinnung, dass jeder, den P. nicht selbst bekehre, ihm ein Gegenstand des Ärgers darüber sei, dass er in seiner immerhin beengten Lage nicht alles selbst leisten könne (*οἰόμενοι θλῖψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου*). Dieser egoistischen Gesinnung (*ἐριθεία*), welche dem P. seine Erfolge nicht gönnt, tritt bei anderen die Gesinnung der Liebe gegenüber, welche dem Apostel, der an absolut freier Bewegung gehindert ist, zu Hilfe kommen will. So machen sich in Rom Menschlichkeiten geltend, welche aber an der Thatsache nichts ändern, dass man von allen Seiten für das Ev. thätig ist. Von einem Unterschied in Bezug auf die Auffassung des Evangeliums, also auch dem Gegensatz zwischen Judaismus und Paulinismus, ist mit keinem Wort die Rede.

Ausser II Kor lässt kein Brief des P. einen so tiefen Blick in seine persönliche Stimmung thun, wie der unsere. Aber wie verschieden ist diese Stimmung in beiden Fällen: wie gährt und wogt alles in ihm im ersteren Briefe, und wie abgeklärt und ruhig ist es in dem unseren! Dort alles voll mächtiger Leidenschaft; die ganze Irritabilität seines Temperaments tritt uns in jeder Zeile entgegen; die Stimmung in fortwährendem Um-

schlag, wie die Farbe des Meeres sich unter dem Einfluss von Wolken und Wind in jeder Minute ändert; kein Wort ist ihm zu hart und kein Sarkasmus zu scharf, wo es den Kampf mit seinen Gegnern gilt. Und wie hat dagegen hier der heissblütige Mann gelernt, innerlich stille zu werden; wie ist seine Stimmung so gleichmässig, friedlich und freudig geworden! Allerdings kommt ja manches auf Rechnung der so ganz andersartigen Verhältnisse. Dort hatte es sich darum gehandelt, eine Gemeinde, an der sein ganzes Herz hing, vor einem völligen Bruch mit ihm zu bewahren, und die Angst der Liebe spricht sich in der hochgradigen Aufregung aus und giebt ihm jene scharfen Worte in den Mund. Davon ist hier nicht die Rede. Aber es kommt doch nicht alles auf Rechnung dieser anderen Verhältnisse. Gewiss, jene Männer, die in egoistischem Interesse in Rom das Evangelium verkündeten, waren nicht so gefährlich wie die korinthischen Gegner; aber die Freundlichkeit seines Urteils über sie, die Stimmung der Freude, in der er nicht nur augenblicklich trotz ungewissester Lage ist, sondern die er auch jeder Eventualität gegenüber festhalten zu können sich bewusst ist (1 19ff.), und die wie ein roter Faden und eine Losung sich durch den ganzen Brief hindurchzieht, ist doch nicht durch die Verhältnisse ihm erwachsen, sondern ist die Abklärung und Verklärung, welche sein ganzes Wesen in der Schule Christi gewonnen hatte, das selige Gefühl der Geborgenheit in den Liebesarmen seines Gottes. Und weiter die Freundlichkeit und Zartheit, mit der er jede Mahnung und Warnung, die er aussprechen muss, in die gewinnendsten Formen kleidet, die Ruhe, mit welcher er der Entwicklung der Phil. auch da entgegensieht, wo nicht alles nach seinem Wunsch ist, haben ja freilich einen Grund in den günstigen Verhältnissen der Gemeinde und einen anderen in der besonderen Herzlichkeit, mit der er offenbar dieser Gemeinde gegenübersteht; aber ausreichend ist diese Begründung doch nicht: auch hier handelt es sich um eine Abklärung des ganzen Wesens des Apostels. Nicht nur in Bezug auf sein Amt, sondern auch in Bezug auf seine Person gilt das Wort: seine Gnade ist an mir nicht vergeblich gewesen.

3. Der Brief.

1. Nach der gewöhnlichen Adresse, welche sich nur dadurch unterscheidet, dass die *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* aus der Zahl der Gemeindeglieder besonders hervorgehoben werden (1 1. 2), beginnt P. mit dem Ausdruck seines Dankes für die thatkräftige Hingabe der Leser an das Evangelium, welche sich namentlich in ihrem Verhältnis zu P. erweist und diesem die

Bürgschaft giebt, dass dem guten Anfang ein entsprechendes Ende folgen werde (1 3—8). Daran schliesst sich der Gebetswunsch, dass ihre Liebe mit der nötigen Besonnenheit Hand in Hand gehen und sie so in vollem Mass die Frucht der Gerechtigkeit bringen mögen (1 9—11). Nach dieser Einleitung berichtet P. zunächst über seine persönlichen Verhältnisse (1 12—26). Gegenwart und Zukunft geben ihm Ursache zu freudiger Stimmung. Jene, indem grade seine Gefangenschaft nicht nur direkt Anlass gegeben hat, das Evangelium bei den Prätorianern und sonst in den weitesten Kreisen bekannt zu machen, sondern auch indirekt andere zur Beteiligung am Missionswerk angeregt hat; und wenn auch dabei zum Teil persönliches Misswollen gegen P. im Spiel ist, freut er sich doch des Erfolges, dass Christus verkündet wird (1 12—18a). Aber auch der Zukunft gegenüber ist er freudig, sofern in jedem Falle dieselbe zu seinem Heil und Christi Ehre ausschlagen wird, sodass er selbst nicht zu entscheiden wagt, ob er Sterben oder Leben sich wünschen soll, sofern jenes ihm die Vereinigung mit Christo, aber dieses, wie er zuversichtlich annimmt, Segensfrucht bei seinen Gemeinden eintragen würde (1 18 fin. — 26). Nur eins könnte diese freudige Stimmung hindern, wenn er nämlich über seine Gemeinde Ungünstiges hören müsste, und so gewinnt er den Übergang zu dem zweiten Abschnitt (1 27—2 18), welcher ermahnenden Charakter hat. Die allgemeine Mahnung, sich des Evangeliums würdig in ihrem Gemeinschaftsleben zu verhalten, wird speziell zu einer Mahnung, sich der Einheit zu befleissigen, und zwar einmal nach aussen hin in der Gemeinsamkeit des Kampfes gegen ihre Widersacher, über welchen P. die Leser zu trösten sucht (1 27—30), andererseits nach innen, indem sie in herzlicher Bruderliebe nicht die eignen Interessen, sondern die anderer ins Auge fassen. Als Muster solcher selbstlosen Gesinnung wird Christus dargestellt, welcher seine ursprüngliche göttliche Herrlichkeit darangegeben und den Knechtesstand bis zu dem Äussersten des Kreuzestodes hin auf sich genommen hat. Wie wertvoll aber diese Gesinnung in den Augen Gottes ist, zeigt die Erhöhung, die ihm der Vater dafür geschenkt hat (2 1—11). Nun zu der allgemeinen Mahnung, von der er 1 27 ausgegangen ist, zurückkehrend, fasst P. dieselbe jetzt dahin, dass die Leser doppelt bei seiner Abwesenheit der Verantwortlichkeit sich bewusst sein sollen, welche sie für die Beschaffung ihres Heils tragen, wobei sie der Gedanke an den Gott, der nach seiner Gnade Wollen und Vollbringen schafft, ermutigen muss, und zwar kommt es dabei auf Willigkeit und Freudigkeit ihres Gehorsams an. So werden sie nicht allein selbst ihren Beruf erfüllen, sondern auch für P. ein Gegenstand des Ruhmes Christo gegenüber sein, indem selbst ein etwaiger Tod um des

Evangeliums willen ihm die Freude an seiner nicht vergeblichen Lebensarbeit nicht mindern kann. Und an dieser seiner Freude sollen sie, so traurig ihnen solches Loos des Apostels auch vorkommen mag, ebenso teilnehmen, wie er sich mit ihnen über ihren Glaubensstand freut (2 12—18). So biegt also auch dieser ermahnende Teil wieder um zu der Bezeugung der freudigen Gemütsstimmung des P., in welche er seine Leser hineinzuziehen sucht. Der ganze ermahnende Abschnitt ist sowohl durch das μόνον am Anfang (1 27), wie durch diesen Schluss in den Hauptgedanken verflochten, wie des Apostels Stimmung eine freudige sei und bleiben könne.

Wenn hierauf P. auf zwei Boten zu sprechen kommt, die er der Gemeinde senden werde, den Timotheus in möglichster Bälde (2 19—24), den Epaphrodit als Überbringer dieses Briefes, weil dessen krankhaftes Heimweh es nötig macht (2 25—30), so hat man den Eindruck, dass der Brief zu Ende geht, da nur an das Ende, wie es in der Natur der Sache liegt und durch die sonstigen Briefe des P. bestätigt wird, derartige Mitteilungen gehören. Dazu stimmt denn auch, dass 3 1a mit der abschliessenden Formel τὸ λοιπόν die allgemeine Mahnung zur Freude im Herrn angefügt wird. Aber mit 3 1b beginnt ein ganz neuer Abschnitt des Briefes. Mit der Entschuldigung, dass er immer wieder auf denselben Gegenstand zurückkomme, weist P. die Leser auf die Judaisten als auf κύνες, κακοὶ ἐργάται, κατατομή hin, welche ihr Vertrauen auf die σάρξ setzen. Demgegenüber zeigt er, wie er, der mehr als andere Grund zu solcher πεποίθησις ἐν σαρκί haben würde, doch alles, was dahin gehört, verworfen habe, um allein in Christo, in dem Anteil an dessen überweltlichem Leben wie an seinen Leiden, seinen Ruhm zu finden. Zwar nicht als ob er meinte, das Ziel erreicht zu haben, sondern in dem Bewusstsein, dass die Vollkommenheit des Christen nur in dem Streben nach diesem Ziele bestehe, welche Sinnesweise er auch den Lesern ans Herz legt. Im übrigen überlässt er es Gott, wo ihre Anschauung von der seinen noch abweicht, sie zur vollen Erkenntnis zu führen, und schliesst diesen Absatz mit der Mahnung, jedenfalls der schon erkannten Wahrheit treu zu bleiben (3 1b—16). Ein zweiter Absatz warnt vor irdischem Sinn, indem P. einerseits sich und solche, die wie er wandeln, als Muster, andrerseits Libertinisten, welche in offenbaren Fleischesdienst verfallen sind, als abschreckendes Beispiel hinstellt und daran erinnert, dass das Bürgertum der Christen der himmlischen Welt angehöre, von welcher sie Christum erwarten, um sie an der himmlischen Verklärung seiner Leiblichkeit teilnehmen zu lassen (3 17—21). Mit einer allgemeinen Mahnung zu christlicher Standhaftigkeit schliesst dieser Absatz (4 1). Es folgt 4 2—3 eine spezielle Mah-

nung an zwei Frauen der Gemeinde, Frieden zu halten, und nun kehrt P. zu der Mahnung zurück, welche schon 3_{1a} sich als Schlussmahnung eingeführt hatte: *χαίρετε ἐν κυρίῳ*. Dieselbe wird näher dahin expliziert, dass diese Freude sich in Freundlichkeit gegen alle Menschen bewähren und durch keinerlei Sorge gehindert werden solle, was zur Folge haben wird, dass der Friede Christi wie eine schützende Mauer bei ihnen sein werde (4_{4-7}). Mit einem abermaligen *τὸ λοιπόν* wird eine Mahnung angefügt, es an denjenigen elementaren Tugenden nicht fehlen zu lassen, nach welchen auch die Nichtchristen den Menschen beurteilen, wie die Leser dazu von P. durch Wort und Beispiel angeleitet seien (4_{8-9}). Endlich kommt der Apostel ausführlich auf die Geldunterstützung zu reden, welche ihm die Philipper durch Epaphrodit zugeschickt haben. Es liegt ihm auf der einen Seite daran, den Gedanken nicht aufkommen zu lassen, als wenn er solche Unterstützung suche, und auch hier die Unabhängigkeit zur Geltung zu bringen, in welche er immer seinen Ruhm gesetzt hatte, auf der anderen Seite aber seine dankbare Freude an der altbewährten liebevollen Gesinnung der Phil. zum Ausdruck zu bringen, endlich jedes fernere Geldopfer der Phil. von vorn herein abzuwehren, weil er dessen nicht benötigt sei (4_{10-20}). Grüsse und der Gnadenwunsch bilden den Schluss (4_{21-23}).

2. Man hat in diesem Briefe Einheitlichkeit des Zusammenhangs vermisst und daher vielfach (die vollständige Liter. bei Clemen, Einheitlichkeit der paul. Br. 133) versucht, durch Teilungshypothesen diesen vermeintlichen Mangel zu erklären. Wenn man sich dafür auf Polykarp Phl 3_2 berufen hat, wo es heisst *καὶ ἀπὼν [II.] ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς*, so ist das jedenfalls unrichtig. Freilich, die schon von Cotel. (vgl. Zahn a. l.) aufgestellte, auch von Lightf. [8] 138 ff. adoptierte Vermutung, dass *ἐπιστολαί* hier wie das lateinische litterae von nur einem Briefe gebraucht sei, ist nicht wahrscheinlich (vgl. Zahn u. Clemen l. c.). Dass P. mehrfach an die Phil. geschrieben hat, ist nicht allein an sich wahrscheinlich, sondern konnte auch aus 3_1 direkt erschlossen werden. Davon aber, dass zur Zeit des Polykarp unser jetziger Brief zwei Briefe gebildet hat, ist nicht die geringste Spur vorhanden, und es ist auch an sich höchst unwahrscheinlich: wären es zu jener Zeit noch zwei Briefe gewesen, würde es höchst auffällig sein, dass diese damals doch gewiss schon recht verbreiteten Briefe sich schlechterdings nicht als zwei gesonderte erhalten hätten. Viel annehmbarer ist Zahns Vermutung (Gesch. NT. K. 1, 815 f.), dass Polykarp die an die macedonischen Gemeinden überhaupt, namentlich an die Thessalonicher gerichteten Briefe mit dem Phil.-Br. zusammengefasst habe, wofür derselbe beach-

tenswerte Gründe anführt. Notwendig indes wäre um der Stelle 3 2 willen auch das nicht, da Polykarp sehr wohl die Existenz mehrerer Phil.-Br. voraussetzen konnte. Dass aber bei Georg. Sync. Chron. 1, 651 die πρώτη ἐπιστολὴ πρὸς Φιλιππησίους nur auf irgend einem Abschreiberversehen beruhen kann (Lightf. [8] 142 [2]), liegt am Tage. Für die Zerlegung unseres Briefes in zwei sind wir also jedenfalls nur auf innere Gründe angewiesen. Da der grösste Teil der namentlich von Voelter (Th. Tijschr. 1892) gemachten Ausscheidungen, sowohl an sich haltlos [1]) als auch von Clemen genügend widerlegt ist, so wird es hier nur darauf ankommen, diejenigen Stücke zu betrachten, welche Clemen selbst als einen zweiten, in den jetzigen hineingearbeiteten Phil.-Br. aufgefasst hat. Von vorn herein aber ist gegen die ganze Hypothese die Unwahrscheinlichkeit geltend zu machen, dass man aus zwei Paulusbriefen in dieser Weise einen gemacht haben sollte. Die Sache liegt ja hier ganz anders, als wenn etwa II Kor 10—13 oder Röm 16 nicht ursprünglich zu den betr. Briefen gehören. Da handelt es sich jedesmal um ein zusammenhängendes Stück, und es lässt sich begreifen, dass ein solches in einen Brief hineingeraten konnte. Hier aber sollen mehrere Stücke, die garnicht zusammenstehen, in einen anderen Brief hineingearbeitet sein, nämlich 2 19—24. 3 2—4 3. 4 8. 9. Von einem Zufall, wie man ihn bei Röm 16 und II Kor 10 ff. annehmen könnte, kann unter diesen Umständen nicht die Rede sein, im Gegenteil muss man die Thätigkeit eines Redactors annehmen, wie auch Clemen thut. Dann aber erhebt sich doch die Frage, aus welchem Grunde man aus zwei vorliegenden Paulusbriefen einen gemacht haben sollte. Von vorn herein muss das als sehr unwahrscheinlich angesehen werden, und nur die schwerwiegendsten inneren Gründe könnten zu solcher Annahme veranlassen.

Solche sind aber nicht vorhanden. Was zunächst 2 19—24 betrifft, so giebt Clemen Voelter ganz recht, es scheine undenkbar, dass derselbe Mann, der in 1 14 den Brüdern ein so günstiges Zeugnis ausstelle und in 4 21 die Grüsse dieser Brüder an die Gemeinde übermittle, so herbe in 2 21 den Stab über diese Brüder gebrochen haben solle. Das beruht aber auf völlig unrichtiger Auffassung der letztgenannten Stelle. Dass zu einer solchen Sendung, wie sie hier dem Tim. anvertraut wird, nicht jedes beliebige Glied der römischen Gemeinde befähigt war, sondern es sich nur um den engeren Kreis der dem P. nahe Verbundenen handeln konnte, liegt doch am Tage. Also hat das harte Urteil dieser Stelle weder mit 1 14 noch mit 4 21 irgend

1) Der echte Phil.-Br. besteht nach ihm aus 1 1—7. 12—14. 18 fin.—26, 2 17—29, 4 10—21. 23; das Übrige ist ein unechter Brief.

etwas zu thun. Aber man übertreibt auch die Tragweite dieses Urteils. Nach dem Zusammenhang handelt es sich, wie der Komm. zeigt, nur um den Vorwurf, dass die Betreffenden in dem einen vorliegenden Falle sich nicht haben nach Philippi senden lassen wollen, und das beurteilt P. als ein *τὰ ἑαυτῶν ζητεῖν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Sie haben irgend welche persönlichen Rücksichten höher gewertet als das Opfer, das ihnen P. abverlangte. Damit würde an sich weder die Thatsache streiten, dass sie im übrigen gern Christo dienen wollen (1 14ff.), noch dass P. von ihnen grüsst (4 21). Also selbst wenn, was nicht der Fall ist, in 2 21 dieselben Personen gemeint wären wie an diesen beiden Stellen, würde kein Widerspruch, also auch kein Grund vorhanden sein, 2 19—24 aus unserm Briefe auszuscheiden. Ungleich plausibler ist die Ausscheidung von 3 2—4 3. Der abrupte Übergang zu dem Passus über die Judaisten hat allen sorgfältigen Auslegern Not gemacht. Dazu kommt, dass nach allgemeiner Auffassung hier P. mit leidenschaftlicher Erregung reden soll, welche von dem Charakter des übrigen Briefes sehr absteche, und speziell soll das harte Urteil über die Judaisten 3 2 nicht mit dem überaus milden in 1 18 stimmen. Indes beruht das alles m. E. auf irriger Auslegung. Zunächst sind die 3 2 als *κύνες κτλ.* charakterisierten Männer in keinem Fall identisch mit denjenigen, von denen 1 18 die Rede ist. Die letzteren können schlechterdings, wie schon erörtert, nicht eine andere, der paulinischen entgegengesetzte Lehre verkündigt haben, wobei das milde Urteil des P. über sie zu einer psychologischen Unmöglichkeit würde. Sind aber 1 18 keine Judaisten gemeint, so ist natürlich auch kein Widerspruch vorhanden zwischen jenem milden Urteil und dem herben in 3 2. Weiter aber ist es nicht richtig, dass P. überhaupt sich 3 2ff. in leidenschaftlicher Stimmung befindet. Wie wir sahen, handelt es sich nur darum, dass er sein scharfes Urteil über die Judaisten, welches die Philipper für zu scharf halten, aufrecht erhält. Aber so wenig ist er dabei irgendwie leidenschaftlich, dass die ganze Ausführung 3 4ff. vielmehr einen gehobenen, begeisterten Charakter trägt. Es fehlt an jeder Polemik, mit Ausnahme jener harten Bezeichnungen in 3 2, um deren Recht es sich handelt. Ja P. schliesst mit dem ruhigen und gleichmütigen Satze 3 15, Gott werde den Philippern auch in diesem Punkte schon zu der rechten Erkenntnis verhelfen. Es bleibt also nur das eine Bedenken übrig, dass zu dem Inhalt von 2 19—3 1, der den Charakter des Briefschlusses trägt, die weit ausgesponnenen Erörterungen 3 1—4 1 nicht zu passen scheinen. Aber es wird dabei übersehen, dass wir 1 Th 4 1 einen ganz analogen Fall haben. Auch da wendet sich P. mit einem *λοιπὸν οὖν* zum Briefschluss. Denn dieser Ausdruck sagt naturgemäss aus, dass der eigentliche

Zweck des Briefes im Vorigen zu Ende gekommen ist. Was dann folgt, ist als Schlussmahnung gedacht. Nun ist sehr wohl möglich, dass diese Schlussermahnungen wichtige Gegenstände betreffen, nur dass sie es nicht sind, um derenwillen der Brief geschrieben ist. Der I Thess zeigt nun, dass dem P. das, was er ursprünglich als Schlussermahnungen gedacht hatte, sich unter der Hand so ausweiten kann, dass daraus ein ganzer Briefteil wird. So ist es auch in unserem Falle. Was nach dem τὸ λοιπόν in 3 1 folgt, sollten nur Schlussermahnungen sein. Zuerst die ganz kurz hingestellte Mahnung zur Freude. Darauf folgen drei Erörterungen: die erste, dass die Gemeinde den Gegensatz zu den Judaisten in seiner vollen prinzipiellen Schärfe, wie es P. selbst thue, auffassen sollen; die zweite, dass sie vor jeder Versuchung zu irdischem Sinn sich hüten soll; die dritte die an die beiden Frauen. Die beiden ersten sind dem P. zu grösserer Ausführlichkeit angewachsen, aber sie sollten ursprünglich nur Schlussmahnungen sein. Auch nach anderer Seite ist unser Brief dem I Thess analog. In beiden Fällen ist P. nicht durch irgend welche Notstände oder Gefahren der Gemeinde zu dem Briefe veranlasst, sondern es ist beidemal ein rein persönliches Schreiben. Wie I Th 1—3 nur persönlichen Charakter hat, von dem Dank des P. für den Glaubensstand der Gemeinde (1 2—10), von der Erinnerung an seine Anwesenheit bei ihnen (2 1—12), von der durch ihre Leiden gesteigerten Sehnsucht nach ihnen (2 13—3 10) handelt, so hat auch der Phil.-Br. wesentlich persönlichen Charakter. Die Analyse des Inhalts zeigte, dass selbst die Mahnungen 1 27—2 16 unter den Gesichtspunkt gestellt sind, die Gemeinde solle auch ihrerseits dafür sorgen, dass dem Apostel seine freudige Stimmung bleiben könne. Dass er, wenn er einmal schreibt, auch Mahnungen giebt, die ihm grade für sie geeignet erscheinen, ist natürlich; aber diese Mahnungen sind nicht der eigentliche Zweck des Briefes. Darum wendet er sich schon 2 19 zu Mitteilungen, wie sie einem Briefschluss angehören. Und die abschliessenden Gedanken, welche ursprünglich nach 3 1 in ähnlicher Kürze folgen sollten, wie wir sie I Th 5 12ff. haben, sind ihm in einer vorher nicht beabsichtigten Weise angewachsen. Damit sind aber auch die von Clemen gegen 4 8. 9 geäusserten Bedenken hingefallen. Dass P. nach der längeren Erörterung 3 2—4 7 nun noch einmal zu einem abschliessenden τὸ λοιπόν zurückkehrt, ist nur natürlich. In derselben Kürze wie hier die ethische Mahnung sollten ursprünglich auch jene drei Mahnungen des vorigen Abschnitts gehalten werden. Wenn ich auch den Ausdruck Pfleid., der Brief sei eine gemütliche Unterhaltung mit den Phil., nicht ganz zutreffend finde, so ist es doch richtig, dass er mehr als die anderen Briefe den eigentlichen Brief-

charakter bewahrt, wobei dem Schreiber noch zum Schluss neue Gedanken kommen, die er äussert, und die dem Briefe den Charakter einer einheitlichen Abhandlung nehmen. Man soll doch nicht vergessen, dass der Phil.-Br., so wie er vorliegt, grade die Gestalt der Briefe hat, wie sie gewöhnlich sind, und dass die grossen Lehrbriefe des P. etwas Besonderes sind, was in den Verhältnissen begründet war, aber durchaus nicht den Schluss rechtfertigt, dass P. immer Abhandlungen schrieb.

3. Aber auch der letzte Absatz des Briefes über die Geldsendung der Phil. hat zu irrigen Auffassungen Veranlassung gegeben. Man findet hier einen »danklosen Dank« (Holst.); er danke in unverkennbar etwas frostiger Art (Clemen Chron. 38); der Dank sei ihm nur abgedrungen, und in dem ἤδη ποτέ (4 10) klinge noch ein leiser Tadel nach (Clemen Einheitl. 140). Andererseits hat nach Hofm.'s Vorgang namentlich Zahn (ZWL 1885, 199 f. u. Einl.) den Beweis zu führen gesucht, dass unser Brief die Antwort auf einen Brief der Phil. sei, in welchem dieselben über mangelnden Dank des P. für ihre Geldsendung sich beklagt hätten. So erklärt sich Zahn das ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ, welches er 1 8 mit Recht als die genuine Lesart ansieht, so den Inhalt von 1 3—9, welchen er gleichfalls auf jene Gabe bezieht, und von 4 10ff. Aus 2 26. 28, wonach die Phil. von der Krankheit des Epaphrodit gehört haben, folgert Zahn, dass irgendwie durch denselben Mann, der diese Nachricht überbracht habe, naturgemäss auch ein Dank des P. für die Sendung nach Philippi gelangt sei und eben jene Misstimmung hervorgerufen habe. So ausserordentlich bestechend diese Auffassung in der geschickten Darstellung Zahns ist, scheint sie mir doch nicht hinreichend begründet zu sein. Ich kann eine solche Missstimmung der Phil. nirgends aus dem Briefe erkennen. Am wenigsten aus dem ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ (1 3). Wenn die Phil. sich über mangelnden Dank bei P. beklagten und er das zurückweisen wollte, so war doch absolut keine Veranlassung, seine Person durch ein ἐγὼ μέν so hervorzuheben. Nicht dass er dankbar sei, durfte betont werden — wo wäre dazu der Gegensatz? —, sondern dass er trotz entgegenstehenden Scheines doch wirklich dankbar sei. Aber ebenso wenig passt der Inhalt von 4 10ff. zu Zahns Hypothese. Sollte P., wenn solche Misstimmung vorlag, nicht mit irgend einem Worte darauf Rücksicht genommen und ausdrücklich betont haben, er stehe ganz anders dazu, als sie dächten? Weiter aber müsste der Absatz 4 10ff. anders gebaut sein. Er müsste an erster Stelle darlegen, warum ihm die Gabe Freude gemacht habe, nicht aber alsbald dazu übergehen, dass er ihrer nicht bedurft habe, um erst hinterdrein mit πλήν auf seine Anerkennung ihrer Gesinnung zu sprechen zu kommen (4 14ff.). Eine Erörterung, welche den Vor-

wurf eines frostigen oder »danklosen« Dankes hervorgerufen hat, ist doch nicht dazu angethan, zur Abwehr grade dieses Vorwurfs zu dienen. Mir scheint dieselbe nur erklärbar, wenn sie das erste Wort des P. selbst auf die Sendung der Phil. ist. Wir wissen ja nicht, durch wen die Phil. von der Krankheit des Epaphrodit gehört haben; mag es immerhin ein Bekannter des P. gewesen sein, welcher ihnen auch einen Gruss desselben und einen vorläufigen mündlichen Dank für die Sendung überbrachte, das war doch noch kein Grund, sich über Undankbarkeit zu beschweren. Im Gegenteil: wir kennen ja das Temperament des P., welches ihn, wenn ihn eine Sorge erfüllte, vollständig unfähig machte, irgend etwas anderes vorzunehmen und wie lähmend auf ihn wirkte. Man denke an die ersten Tage seines Aufenthalts in Korinth oder an seine Unruhe, als Titus kommen soll (II Kor 2 12f.). So war die damals grade gefährliche Krankheit des Epaphrodit ein vollkommen ausreichender Erklärungsgrund, dass er damals nicht schreiben mochte, und es musste den Philippern, die doch nicht zum erstenmal ihn unterstützten, ganz fern liegen, daraus alsbald den Schluss zu ziehen, P. sei mit ihrer Gabe nicht zufrieden. Aber für noch viel unrichtiger halte ich die Annahme Clemens, durch den Dank des P. klinge ein Tadel hindurch, oder die allgemeinere, sein Dank sei kein übermässig herzlicher. Dass in dem ἤδη ποτέ 4 10 ein Vorwurf liegen soll, als wenn P. sich beschwere, dass sie nicht früher ihn unterstützt hätten, ist ja sowohl durch 10b ausgeschlossen, wonach er weiss, dass sie es längst gewollt und nur nicht gekonnt haben, als auch durch 4 11—13, wo er ausdrücklich den Gedanken abweist, dass ihn die Unterstützung um seinetwillen gefreut habe. Aber auch dass der Dank frostig sei, kann ich nicht für richtig halten. Die Erörterung ist gradezu eine meisterhafte Vereinigung zweier verschiedenen Gesichtspunkte. Auf der einen Seite will P. den Gedanken abschneiden, dass ihn das Geld um des Geldes willen gefreut habe; er will auch bei dieser Gelegenheit seine pekuniäre Selbständigkeit betonen, weil er nach I Kor 9 15ff., namentlich 9 18, darin seinen besonderen Ruhm sucht. Auf der anderen Seite ist er gradezu erfinderisch in Gesichtspunkten, um derenwillen er sich dennoch der Gabe freue: sie freut ihn als Zeichen für den Wohlstand der Phil. (4 10), als Zeichen ihrer Teilnahme in seiner Trübsal (4 14), als eine neue Bewährung des einzigartigen Verhältnisses, das er von jeher zu den Phil. gehabt (4 15—17), als ein Gott angenehmes Opfer (4 18). Namentlich die letztgenannte Stelle und ebenso der Satz 4 18, er sei durch ihre Wohlthat nun so reich, dass er gar keine Verwendung für mehr Geld habe, atmen eine solche Freundlichkeit und Herzlichkeit, dass man wirklich nicht von einem danklosen Dank reden darf.

So wird es also dabei sein Bewenden behalten, dass unser Brief in der Rücksendung des Epaphrodit seine Veranlassung hat und nicht durch besondere Verhältnisse in Philippi oder eine besondere Stimmung der Gemeinde gegen P. seine Erklärung findet, sondern in erster Linie nur eine beruhigende Mitteilung über ihn selbst ist. Was an spezieller Kunde über dortige Zustände in dem Briefe ist, kann sehr wohl auf Mitteilungen des Epaphrodit beruhen.

4. Die Echtheit des Briefes, welche zuerst in der angef. Stelle des Polykarp erwähnt wird, ist erst durch Baur Paulus ² 2. 50 ff. und seine unmittelbaren Schüler (Schwegler Nachap. ZA. 2, 133 ff., Volkmar Rel. J. 404 ff.) bestritten worden. Er soll die valentinianische Lehre voraussetzen, sofern die Kenose Christi (2 6) eine Umbildung der Lehre vom Übergang der Sophia aus dem Pleroma ins Kenoma sei, soll 5 7 gnostischen Doketismus und 2 10 die marcionitische Idee der Höllenfahrt verraten. Der 4 3 erwähnte Clemens sei der Römer dieses Namens, der Held der ebjonitischen Clemenssage. Der Zweck des Briefes soll die Tendenz sein, den P. gegen ebjonitische Angriffe zu verteidigen und die Einheit zwischen Juden- und Heidenchristen zu befördern, wobei die allegorische Deutung der beiden Frauen Euodia und Syntyche (4 2. 3) auf die streitenden Parteien eine grosse Rolle spielt (vgl. das Nähere z. St.). Die meisten der von Baur geltend gemachten Bedenken sind längst allseitig aufgegeben, vor allem die Spuren des Gnosticismus. Aber ein neuer Angriff erfolgte nach den Arbeiten von Hinsch (ZwTh 1873) und Hoekstra (Th. Tijdschr. 1875) durch Holsten (JprTh 1875. 76), welcher mit seiner musterhaften Akribie und seinem glänzenden Scharfsinn den Brief nach Inhalt und Form bis ins Einzelste untersuchte, die paulinische Haltung desselben im Ganzen anerkannte, aber sowohl im Stil wie im Inhalt doch Merkmale einer anderen Hand fand: dass P. nicht als Apostel eingeführt werde, dass über die Judaisten 1 15 ff. so milde geurteilt werde, dass der präexistente Christus nicht als der himmlische Mensch gedacht werde, dass die Rechtfertigungslehre durch Einmischung der Heiligung (3 10 ff.) alteriert erscheine, ist ihm Zeichen der Unechtheit. Der Brief soll die Tendenz verfolgen, die Einheit der Christen aus dem Heidentum und Judentum zu vollenden, die durch den Tod des P. niedergebeugten Gemeinden zu erheben und den P. zu glorifizieren. Aber auch dieser glänzenden Leistung gegenüber hat sich das zuerst durch P. W. Schmidt (NT. Hyperkrit. 1880) und Hilgenf. (ZwTh 1870) nachgewiesene Urteil mehr und mehr durchgesetzt, dass die von Holst. vorgebrachten Bedenken nur künstlich geschaffen sind. Namentlich die aus der Lehre des Briefes hergenommenen Anstände erledigen sich durch eine

richtigere Exegese. Neuestens hat endlich v. Manen in der Encycl. Bibl. 3 S. 3703 ff. nach Lomans und Stecks Vorgang seine schon früher geltend gemachte Ansicht eingehend verteidigt, dass unser Brief kein wirklicher Brief, sondern ein späteres Kunstprodukt sei. Den Beweis führt er allerdings in sehr vexatorischer Weise. Er findet »alles« verwirrt und unverständlich. Die historischen Umstände sollen unklar und undurchsichtig sein; alle an frühere Briefe erinnernde Ausdrücke gelten als Nachahmung; alles, was nicht »entlehnt« ist, gilt als Beweis der Abfassung in späterer Zeit. Ich glaube, dass diese Ausführungen allgemein den Eindruck machen werden, dass auf diese Weise man jedem beliebigen Schriftstück gegenüber den Beweis der Unechtheit führen kann. Dagegen hat der Verf. für die echt briefliche Art dieses »brieflichsten aller Briefe« gar kein Organ. Dass Erörterungen wie 1 12 ff., 2 19 ff., 4 2 f. 10 ff. in einem für die Erbauung der christlichen Gemeinde erfundenen Kunstbrief gar keine Bedeutung hätten, wird nicht beachtet. Die Analyse des Briefes hat gezeigt, dass so gar nichts von Tendenz in demselben vorhanden ist, er vielmehr so aus der Stimmung des P. in der Zeit völliger Ungewissheit über den Ausgang seines Prozesses hervorgegangen ist und bis ins Kleinste hinein so dem Charakter des P. und grade dem hier zu Grunde gelegten Zeitpunkt entspricht, dass er gradezu als unerfindlich gelten muss. Einzelheiten, welche allerdings auffällig sind, wie gleich im Anfang das Fehlen des Apostelnamens und die Erwähnung der ἐπίσκοποι und διάκονοι (vgl. z. St.) würde selbst dann nicht genügen, um die Echtheit zu bezweifeln, wenn sie nicht erklärbar wären, was aber nicht der Fall ist. Der Brief darf im Ganzen trotz dieser einzelnen Begriffe als in seiner Echtheit anerkannt gelten.

Zur Literatur[1]).

I. Der Brief an die Kolosser.

1. Zur Einleitung ausser den Gesamtwerken über NT. Einleitung zu vergleichen: Meyerhoff Br. a. d. Kol., Berlin 1838. Baur Paulus[2] 2, S. 3ff. Schwegler Nachapostol. Zeitalter. Tüb. 1846. H. Holtzmann Kritik der Eph.- u. Kol.-Br., Lpzg. 1872. Pfleiderer Paulinismus, Lpzg. 1878 u. Urchristentum, Berl. 1887. Weizsäcker Apost. Zeitalter[2], Freiburg 1893. v. Soden JPTh 1885. Sabatier L'Apôtre Paul[3], Par. 1896. Henle Kolossae u. der Br. des Ap. P. a. d. Kol. (München 1887).

2. Kommentare: Chrysostomus Homil. in ep. ad Col. (Montf. IX). Theodorus Mopsuest. (ed Swete vol. I). Theodoret Comm. in ep. Pauli (ed. Nösselt, Halle 1771). Oecumen. Comm. (Paris 1631). Theophylact In P. epp. comm. (ed. Lindseil, Lond. 1636). Cramer Catenae in N.T. (vol. 6. Oxf. 1846). Melanchthon Enarrat. ep. ad Col. (CR XV). Calvin In P. epp. comm. tom. 2 (ed. Tholuck, Halle 1831). Beza Annott. maj. in N. T., 2 (ed. 1596). Grotius Annott. in N. T. 2 (Lpzg. 1756). Calov. Biblia N. T. illustrata (Frankf. 1675). Wetstein N. T. gr., 2 (Amsterd. 1752). Bengel Gnomon N. T. (Stuttg. 1887). Koppe-Heinrichs N. T. illustr., 7 (Gött. 1803). Flatt Vorlesungen über Phil. Kol. (Tüb. 1829). Bähr Komm. über den Br. a. d. Kol. (Basel 1833). Steiger Br. a. d. Kol. (Erl. 1835). W. Böhmer Theol. Auslegung des Sendschr. a. d. Kol. (Bresl. 1835). Huther Komm. über d. Kol. (Hamb. 1841). H. A. W. Meyer Phil., Kol., Philem.[1] 1843. [5](von A. H. Franke) 1885. de Wette Handb. zum NT 2, 4 (Kol., Philem., Eph., Phil.)[2] Lpzg. 1847. Dalmer Auslegung des Br. a. d. Kol. (Gotha 1855). Ewald Sendschrr. des Ap. P. (Gött. 1857). Schenkel Eph., Phil., Kol. (Bielefeld 1867) u. Braune dieselben Briefe (Bielef. 1867): beide in Langes Bibelwerk. Bleek Vorles. über Kol., Philem., Eph., herausg. v. Fr. Nitzsch (Berlin 1865). v. Hofmann (h. Schr. N. T. 4, 2) Br. a. d. Kol. u. Philem. Nördl. 1870. Klöpper Br. a. d. Kol. (Berlin 1882). Ellicot Ep. to the Phil., Kol., Philem.[8] 1886. H. B. Lightfoot Ep. to the Col. and to Philem.[8] 1886. v. Soden Hand-Komm.[1] Freiburg 1891. ([2]1893). Oltramare Comm. sur les Épîtres aux Col. pp., 1. (Paris 1891). Wohlenberg in Strack-Zöckler Kurzgef. Komm. (München 1895). Garrod the Epistle to the Col. (London 1898). Moule Colossian Studies (London 1899).

---

[1]) Es sind hier nur solche Schriften aufgeführt, die im Kommentar wirklich angezogen werden.

II. Der Brief an Philemon.

Die Komm. sind die schon genannten, soweit sie nicht ausdrücklich als nur den Kol betr. bezeichnet sind. Theod. Mops. in vol. 2. Oltramare in Bd. 3 hinter dem Eph. Ausserdem: Holtzmann Br. a. d. Philem. krit. unters. ZwTh 1873. Zur Beurteilung der Sklavenfrage im Altertum vgl. Overbeck Studien zur Gesch. der alten Kirche (Schloss-Chemnitz 1875) S. 158ff. Lightfoot a. a. O. S. 318ff. Th. Zahn Skizzen aus dem Leben der alten Kirche (Lpzg. 1892) S. 62ff. (separat gedruckt als »Sklaverei und Christentum in der alten Welt« Heidelb. 1879).

III. Der Brief an die Epheser.

1. Zur Einleitung ausser den allgemeinen Werken zu vgl. Holtzmann s. o. Hönig ZwTh 1872. Seuffert ebendas. 1881 (Verwandtschaftsverh. von IPtr. u. Eph.). v. Soden JprTh 1887. Lightfoot Biblical essays (London 1893): X. Destination of the Ep. to the Eph. Hort Prolegg. to St. Pauls Ep. to the Romans and the Ephes. (London 1891).

2. Kommentare: Die älteren Werke wie oben. Von neueren Rückert, Matthies u. Harless, alle drei 1834 (letzteres in unveränderter 2. Ausg. 1858. H. A. W. Meyer[1] 1843; [5] (von Wold. Schmidt) 1878. de Wette s. oben. R. Stier Die Gemeinde in Christo Jesu, Ausleg. des Br. a. d. Eph. 2 Bde. (Berlin 1848). Ellicot 1850 s. o. Eadie Ep. to the Eph. (London 1861.) Schenkel u. Braune s. o. Bleek s. o. v. Hofmann (h. Schr. des NT 4, 1) Br. a. d. Eph. (Nördl. 1870). Henle Eph.-Br. des h. Ap. P. (Augsb. 1890). Beck Erkl. des Br. a. d. Eph., herausg. v. Lindemeyer (Gütersloh 1890). Klöpper Br. a. d. Eph. (Gött. 1890). v. Soden s. o. Wohlenberg s. o. Oltramare s. o. Bd. 2 u. 3 (Par. 1892). Moule Ephesian Studies (London 1899). Erklärende Paraphrase von M. Kähler der sog. Eph des P. in genauer Wiedergabe seines Gedankenganges (Halle 1895).

IV. Der Brief an die Philipper.

1. Zur Einleitung: Baur Paulus[2] S. 50ff. und gegen ihn Lünemann Pauli ad Phil. ep. defensa (Gött. 1847) u. Brückner Ep. ad Phil. Paulo vindicata (Lips. 1848). Hinsch Unterss. z. Phil. ZwTh 1873 u. dazu Hilgenfeld ebendas. 1873 u. 1875. Hoeckstra Th. Tijdschr. 1875 u. Hilgenfeld ZwTh 1875. 77. 84. Henle Philippi u. die Philippergemeinde. Th. Qu- Schr. 1893.

2. Kommentare: Die älteren Werke vgl. sub I. Aus neuerer Zeit: Koppe-Heinrichs u. Flatt s. o. Rheinwald Br. P. a. d. Phil. (Berl. 1827). van Hengel Comm. perpet. in ep. ad Phil. (Lugd. Bat. 1838). Hölemann Comm. in ep. ad Phil. (Lips. 1839). de Wette, Meyer-Franke s. o. Wiesinger in Olshausen bibl. Komm. über das NT. Bd. 5 (Königsb. 1850). Ewald s. o. B. Weiss der Phil. Br. u. die Geschichte seiner Auslegung (Berlin 1859). Eadie Comm. to the Ep. to the Phil. (London 1857). v. Hofmann (h. Schr. des NT 4, 3) Br. a. d. Phil. 1871. P. W. Schmidt NT. Hyperkritik (Berlin 1880). Lightfoot Ep. to the Phil.[8] 1885. Klöpper Br. a. d. Phil. (Gotha 1893). Lipsius HC[1] 2 (Tüb. 1891). Wohlenberg s. o. Ferner Th. Zahn in ZWL 1885.

Abkürzungen

der in Meyers Kommentar citierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

Act ApG	= Apostelgeschichte	Kol	= Kolosserbrief
		Kor	= Korintherbriefe
Am	= Amos	Lev	= Leviticus
Apk	= Apokalypse	Lk	= Lukas
Bar	= Baruch	Mak	= Makkabäer
Chr	= Chronik	Mal	= Maleachi
Cnt	= Canticum	Mch	= Micha
Dan	= Daniel	Mk	= Markus
Dtn	= Deuteronomium	Mt	= Matthaeus
Eph	= Epheserbrief	Na	= Nahum
Esr	= Esra	Neh	= Nehemia
Est	= Esther	Num	= Numeri
Ex	= Exodus	Ob	= Obadja
Gal	= Galaterbrief	Phl	= Philipperbrief
Gen	= Genesis	Phm	= Philemonbrief
Hab	= Habakuk	Prv	= Proverbien
Hag	= Haggai	Ps	= Psalmen
Hbr	= Hebräerbrief	Pt	= Petrusbriefe
Hos	= Hosea	Reg	= Reges
Jak	= Jakobusbrief	Röm	= Römerbrief
Jdc	= Judicum liber	Rt	= Ruth
Jdt	= Judith	Sam	= Samuel
Jer	= Jeremias	Sap	= Sapientia
Jes	= Jesaias	JSir	= Jesus Siracida
Jol	= Joel	Th	= Thessalonicherbriefe
Job	= Hiob	Thr	= Threni
Joh	= Johannes (Ev. u. Briefe)	Tim	= Timotheusbriefe
Jon	= Jonas	Tit	= Titusbrief
Jos	= Josua	Tob	= Tobias
Jud	= Judasbrief	Zch	= Zacharias
Koh	= Koheleth	Zph	= Zephanias

G	= Beweis des Glaubens	ThQ	= Theolog. Quartalschrift
BL	= Schenkels Bibellexikon	ThT	= Theologisch Tijdschrift
ChrW	= Christliche Welt	T. U.	= Texte u. Untersuchungen z. Geschichte d. altchristlichen Litteratur
CR	= Contemporary Review		
DEBl	= Deutsch-Evangelische Blätter	Win. RW	= Winer, biblisches Realwörterbuch, 2. Aufl.
Exp	= The Expositor		
GGA	= Göttingische gelehrte Anzeigen	ZKG	= Zeitschrift f. Kirchengeschichte
JBL	= Journal of the Society for biblical literature.	ZlTh	= Zeitschrift f. lutherische Theologie und Kirche.
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie	ZPK	= Zeitschrift f. Protestantismus und Kirche.
JprTh	= Jahrbücher für protest. Theologie	ZSchw	= Theologische Zeitschrift aus der Schweiz
LC	= Literarisches Centralblatt	ZTh	= Tübinger Zeitschrift für Theologie
NkZ	= Neue kirchl. Zeitschrift	ZThK	= Zeitschrift f. Theologie und Kirche
PrKR	= Presbyterian and Reformed Review	ZWL	= Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben
R. E.	= Realencyclopädie f. protest. Theol. u. Kirche.		
StKr	= Theol. Studien u. Kritiken		
ThLBl	= Theolog. Litteraturblatt	ZwTh	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
ThLz	= Theolog. Litteraturztg.		

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Der Brief an die Kolosser.

1 1] Nicht als ob sein Apostolat in Kolossae bezweifelt worden wäre, wofür der Brief nicht den geringsten Anhalt bietet, führt sich Paulus ausdrücklich unter dem Titel ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ ein, sondern weil er aus dieser seiner Eigenschaft den Rechtsgrund hernimmt, auch an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde in so auktoritativer Weise zu schreiben, wie er es thut; und der Zusatz διὰ θελήματος θεοῦ (I Kor 1 1. II Kor 1 1. Eph 1 1) ist einerseits ein Ausdruck der Demut, die alle amtliche Befugnis nicht aus sich selbst, sondern aus Gott herleitet, andrerseits aber auch der unbedingten Selbstgewissheit über den ihm gewordenen Beruf. In demselben Sinne wie in andern Briefen (II Kor 1 1. Phl 1 1) wird auch hier Timotheus als Mitbriefsteller genannt und durch den Zusatz ὁ ἀδελφός als christlicher Bruder in seiner Stellung 1 2] zu Paulus wie zu den Lesern näher bezeichnet. Die Christen in Kolossae, an welche der Brief sich wendet, werden nicht ausdrücklich als Gemeinde angeredet. Nicht als ob der Ap., den Lesern nicht in unmittelbarer Amtsauktorität als ihr Stifter gegenüberstehend, nur zu den einzelnen Gläubigen, nicht aber zu ihrer einheitlichen Genossenschaft sich einer Stellung bewusst gewesen wäre (de W., Klöpper). Das scheitert nicht nur an Phl 1 1, wo auch bei einer von P. selbst gestifteten Gemeinde der Ausdruck ἐκκλησία fehlt, sondern noch mehr an der sachlichen Unvollziehbarkeit der Vorstellung, dass P. zwar zu den einzelnen ihm unbekannten Christen, nicht aber zu den ganzen Gemeinden sich im Verhältnis gewusst hätte. Vielmehr findet sich ἐκκλησία nur in den Überschriften der fünf ältesten Briefe, während vom Römerbrief an statt dessen nur eine Wendung mit ἅγιος steht (Lightf.). Weil ἅγιος in den übrigen Briefanfängen bei P. stets substantivisch steht, fassen es auch hier die meisten Ausl. so (auch noch Lightf. Oltr. Sod.), während andere (Grot. de W. Kl. Fr. Wohl. Weiss. Abbott) es adjektivisch nehmen: »den heiligen und gläubigen Brüdern in

Christo«. Gegen letztere Fassung ist kein Grund, das πιστοῖς dabei ein überflüssiger Zusatz wäre (Mey.); vielmehr würden beide Adjektiva sich ergänzen als Bezeichnung der objektiven (ἅγιος) und der subjektiven (πιστός) Bestimmtheit der Brüder. Für die erstere Fassung beruft man sich auf den Sprachgebrauch des P., bei dem der Plural von ἅγιος an keiner Stelle mit Sicherheit in adjekt. Bedeutung nachgewiesen werden könne (I Th 5$_{27}$ u. Eph 3$_5$ ist die Lesart unsicher). Aber von diesen beiden Stellen ganz abgesehen, ist hier die adj. Fassung unstreitig die näher liegende und einfachere. Der artikellose Zusatz ἐν Χρ. zu ἀδελφοῖς, der also mit dem Subst. als ein einziger Begriff zusammengedacht werden soll (Blass 47, 7. 156), ist hier, wie bei P. oft, Ersatz dessen, was wir mit dem Adj. »christlich« ausdrücken. Diese Brüder werden durch ἅγιοι als der gottfeindlichen Welt entnommen und in das Gottesreich versetzt bezeichnet: denn ἅγιος ist dem P. Korrelat der Rechtfertigung, d. h. heilig ist ihm der Mensch nicht wegen dessen, was er selbst thut, sondern wegen dessen, was Gott an ihm thut; und durch πιστοί werden sie nach ihrem subjektiven Christenstande bezeichnet: denn π. kann nach der Analogie der übrigen Briefanfänge hier nicht »treu« bedeuten (so z. B. Lightf. Abbott), sondern muss in der vielleicht erst von P. geprägten (vgl. Cremer s. v.) Bedeutung »gläubig« genommen werden. Dass in dem Zusatz ἅγιοι ein leiser Fingerzeig liege, die Heiligkeit nicht von wo anders her, als von Christo bedingt sein zu lassen (Klöpper), ist ein gesuchtes und eingetragenes Moment. Diese Leser begrüsst P. mit der gewöhnlichen, von ihm erst geformten Zusammenstellung der dem Inhalt nach vertieften griechischen und hebräischen Grussformel, indem er ihnen das Grundgut der sich dem sündigen Menschen zuwendenden Gnade[1]) und das darauf beruhende subjektive Gefühl

---

1) χάρις, in den LXX abgesehen von Esth 2$_9$ nie Übersetzung von חֶסֶד, sondern nur von חֵן, wird bei P. einerseits in umfassenderer Bedeutung angewendet, sofern es auch die bei חֶסֶד sich von selbst verbietende Bedeutung Dank hat, andererseits, und das ist die Hauptsache, in eigentümlicher Beschränkung. Erstens nämlich kommt es bei P. nicht vor in der Bedeutung Anmut, denn sowohl Kol 3$_{16}$ als Eph 4$_{29}$ (vgl. z. St.) wird es nur mit Unrecht so gedeutet. Zweitens gebraucht P. χ. gewöhnlich nicht von der Gunsterweisung der Menschen untereinander, sondern nur von dem Wohlwollen Gottes für die Menschen. Eine Ausnahme machen nur die von der Kollekte handelnden Stellen I Kor 16$_3$. II Kor 8$_{4. 6. 7. 19}$, in denen χ. offenbar term. techn. für »Wohlthat« ist (gegen meine Auffassung in der vor. Aufl.). Drittens bezeichnet P. mit χ. nicht wie das AT die liebende Gesinnung Gottes gegen die Frommen und Gerechten, sondern umgekehrt die sich dem Sünder zukehrende, ihm die Sünde nicht anrechnende Liebe. Diese eigenartige Ausprägung des Begriffs χ. lässt sich nun noch als die That des P. nachweisen.

der inneren Befriedigtheit und des Wohlseins[1]) von dem Gott, welcher zu den Christen Vaterstellung hat[2]), wünscht. Die Fortlassung der Worte *καὶ κυρίου Ἰ. Χρ.*, d. h. die Ableitung

---

Denn nur diejenigen NT Schriftsteller haben die gleiche Ausprägung des Begriffes, welche nachweislich von der Person oder den Schriften des P. abhängig sind. Mt u. Mk haben das Wort überhaupt nicht, Jak nur 4 5. 6 in einem AT Zitat, in welchem die AT Bedeutung festgehalten ist. Dagegen finden wir die paulinische Ausprägung in den petrinischen Briefen, welche auch sonst Bekanntschaft mit P. verraten: I Pt 1 10. 2 19. 20. 3 7. 5 10. 12. II Pt 1 2. 3 18; ferner am Anfang und Schluss der Ap 1 4. 22 21, beidemal in einer so entschieden dem P. nachgebildeten Formel, dass die Entlehnung nicht zweifelhaft sein kann. Besonders instruktiv aber ist die Vergleichung der lukanischen Schriften. Im ganzen Ev. Lucae kommt χ. nur in dem allgemeinen AT Sinne vor 1 30. 2 40. 52. 4 22; desgleichen im ersten Teil der Acta 2 47. 4 33. 7 10. 46. Dagegen hat es offenbar den paulinischen Sinn 13 43. 14 3. 26. 15 40. 18 27. 20 24. 32, d. h. vor dem Auftreten des P. steht es immer in AT Sinne, nach demselben im paulinischen.

1) Es ist nicht zutreffend, *εἰρήνη* in den Grussüberschriften mit »Friede« zu übersetzen. Das Wort soll offenbar Wiedergabe des hebr. שָׁלוֹם sein; dessen Grundbedeutung ist aber nicht Friede, sondern der Zustand innern Befriedigtseins, des ungehinderten Lebensgefühls, und diese Bedeutung ist natürlich in der Grussformel vor allem festzuhalten. Nun hat sich allerdings aus derselben schon im Hebräischen die Bedeutung Friede entwickelt und wurde durch den griechischen Ausdruck *εἰρήνη* für den griechisch redenden Juden noch näher gelegt; dennoch aber ist sie im NT entschieden nicht ausreichend, sondern *εἰρ.* bezeichnet hier (vgl. Cremer) zusammenfassend den Gemüthszustand dessen, welcher im Besitz der göttlichen Gnade ist, das Heilsbewusstsein, das Gefühl der höchsten Befriedigung, in welchem freilich der Friede im engeren Sinne, das Aufhören der Spannung zwischen Gott und Mensch, ein hervorstechendes Moment ist, aber so, dass an einer Reihe von Stellen und namentlich in den Grussüberschriften unser Wort Friede bei weitem nicht dem Umfang des Begriffs entspricht.

2) Es thut dem Vaterbegriff im NT und speziell bei P. nicht Genüge, wenn man darin nur den Ausdruck für ein sonderliches Liebesverhältnis zwischen Gott und den Christen findet. Derselbe will nach der Bezeichnung Gottes als des Vaters Christi verstanden werden. Nun beruht diese nach dem eigenen Zeugnis Jesu (Mt 11 27) nicht nur auf einem quantitativen Plus an Liebe Gottes zu Jesu, sondern auf einem qualitativ anderen Verhältnis zu ihm, nämlich auf der vollen gegenseitigen Aufgeschlossenheit für einander, welche die Folge des gleichen Lebensgehalts beider ist. Ebenso ist für P. Gott der Vater Jesu darum, weil Jesus an dem überweltlichen Leben Gottes teil hat. Dem entsprechend haben die Christen ihn zum Vater nicht nur, weil er mehr Liebe zu ihnen hat als zu Andern, sondern weil er vermöge dieser Liebe sie auserwählt hat, an seiner und Christi Herrlichkeit teilzunehmen, sie versetzt hat in das Reich des Sohnes seiner Liebe. Die Gemeinschaft mit Gott, d. h. der Anteil an seiner Seligkeit und Herrlichkeit, ist es, was Gott zu unserm Vater und uns zu seinen Kindern macht. Die Vergleichung sämtlicher Stellen zeigt, dass überall, wo Gott als Vater in betracht kommt, es sich um den Anteil an seinem Reich handelt, d. h. an dem Leben im Vollsinn des Wortes, wie es Gott hat.

von Gnade und Friede nur vom Vater, statt von diesem und Christo, will nicht aus den speziellen Verhältnissen der Gemeinde erklärt werden, sondern ist nur ein Zeichen, wie wenig P. mechanisch sich an bestimmte Formeln bindet[1]).

1 3] Da P. erst durch Epaphras von dem Christenstand der Gemeinde unterrichtet ist, so ist natürlich, dass die Danksagung, mit welcher er in gewohnter Weise 1 3—8 den Brief beginnt, sich nur im allgemeinen auf ihren Anteil an den christlichen Grundbestimmtheiten bezieht. Der Plural der ersten Person, mit welchem 1 3 beginnt, und der bis 1 12 bleibt, um dann ausser 1 23. 4 3 dem Singular Platz zu machen, mag allerdings durch die Nennung eines zwiefachen Subjekts 1 1 (P. u. Timotheus) veranlasst sein, ist aber wesentlich doch nur schriftstellerische Form, so dass es unrichtig wäre, zu meinen, dass P. bei jedem Plural ausdrücklich den Timotheus mit ins Auge gefasst hätte. Mag das καί zwischen τῷ θεῷ und πατρί echt sein oder nicht[2]), jedenfalls ist der Genitiv τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. nur von πατρί, nicht von τῷ θεῷ abhängig zu machen (gegen Oltr.), den wenn auch die Benennung »Gott Jesu Chr.« an sich durchaus nicht unpaulinisch ist (vgl. Eph 1 17), so ist doch der gewöhnliche Sprachgebrauch des P. und der Umstand, dass hier gar keine Veranlassung ist, Gott als den Gott Christi zu bezeichnen, dagegen entscheidend. Als Vater Jesu Christi bezeichnet P. Gott, denn die Gemeinde, welche

---

Das ist der reale Inhalt der Liebe, welche Gott als Vater uns erweist, der reale Inhalt des Vaterbegriffes selbst. Nur sofern wir ein Leben haben, welches die Welt nicht besitzt, und welches seinem Inhalt nach dem göttlichen Leben gleich ist, gehören wir zu der Familie Gottes, haben Anteil an den Gütern Gottes (κληρονομία), gehören derselben Sphäre an wie er: alles, was P. von der Geistesgabe, von der Einkindung, von dem σύμμορφον εἶναι Χρ. sagt, fasst sich in der Vaterstellung Gottes zu den Christen zusammen. Nicht nur an sein Herz zieht er uns hinan, sondern in sein Leben hinein; darum ist er nur für die Christen Vater, und es ist das unterscheidende Merkmal des christlichen Gottesbegriffes, dass zwischen den Christen und Gott eine solche Gleichheit der Lebenssphäre und des innersten Lebensgehaltes besteht, wie auf Erden das Kind in dieselbe Lebenssphäre hineingeboren wird, an Nationalität, Stand, Vermögen des Vaters teil hat.

1) Der Zusatz καὶ κυρίου Ἰ. Χρ. fehlt in B*D*K*L, während ℵ*A*C*F*G ihn haben. Schon Orig. u. Chrys. bezeugen die kürzere Lesart.

2) καί findet sich allerdings in den meisten Unzialen, nicht in BC*D*G. Aber die Majorität dürfte in diesem Falle am wenigsten entscheiden, denn gerade dass P. sonst immer ein καί in analogen Ausdrücken hat, kann die Veranlassung zur Einsetzung desselben gewesen sein. Andererseits kann freilich auch das unmittelbar voraufgehende ἀπὸ θεοῦ πατρὸς auf die Fortlassung des etwa dastehenden καί eingewirkt haben. Der Artikel vor θεῷ, den Weiss nach DFG liest, ist schwerlich echt.

Christo angehört, hat durch diesen erst ein besonderes Verhältnis zu Gott. Dass Gott ihres Herrn und Königs Vater ist, das bedingt einerseits die sonderliche Stellung Gottes zu den Christen, wie andrerseits die der Christen zu Gott. Zum Dank fühlt sich P. aber nicht nur einmal getrieben, sondern jedesmal, wenn er die Kolosser zum Gegenstand seines Gebetes macht, ist dieses Gebet ein Dank. Denn *πάντοτε* muss, wie auch von den meisten Neueren geschieht, von *εὐχαριστοῦμεν*, nicht von *προσευχόμενοι* abhängig gemacht werden und erhält durch dies Partizipium seine nähere Bestimmtheit: jedesmal, nämlich wenn ich für euch bete. Dagegen ist *περὶ ὑμῶν*[1]) nicht mit *εὐχαριστοῦμεν*, sondern mit *προσευχόμενοι* zu verbinden (gegen Baehr, Lightf., Oltr.), denn wenn Lightf. meint, die Voraussstellung des *περὶ ὑμῶν* würde einen Gegensatz fordern, der hier nicht vorhanden sei, so ist zu erwidern, dass *περὶ ὑμῶν* auch bei der Voraufstellung gar keinen Nachdruck zu haben braucht, also auch keinen Gegensatz einschliesst, und dass, wenn dies der Fall wäre, der Gegensatz derjenige zwischen den Gebeten für die 1 4] Kolosser und denen für andere Gemeinden wäre. Dieser anhaltende Dank findet bei P. statt, seitdem er durch Epaphras den Christenstand der Kolosser kennen gelernt hat. Das Part. *ἀκούσαντες* führt also formell eine zeitliche Näherbestimmung zu dem ganzen vorigen Satz ein, welche sachlich aber zugleich begründenden Charakter hat. Zweierlei hat P. gehört: ihren auf Christus beruhenden Glauben — *πίστις* oder *πιστεύειν* mit *ἐν* bezeichnet nicht die Richtung, welche der Glaube nimmt (das ist *ἐπί* c. acc. oder *πρός*), sondern die Basis, auf der er sich erhebt; zum Ausdruck vgl. Gal 3 26. Eph 1 15, — und ihre 1 5] brüderliche Stellung zu allen Christen[2]). Die folgenden Worte *διὰ τὴν ἐλπίδα κτλ.* werden in dreifacher Weise bezogen: 1. nach Chrysost., Theod., Oekumen., Theoph., Erasm., Calv., A. lassen Bleek, Mey., Fr. dieselben zu dem Relativsatz mit *ἔχετε* gehören, so dass sie den bewegenden Grund der Liebe angeben. Diese gewähre die Verwirklichung des gehofften Heils. Je mehr der Glaube durch die Liebe thätig sei, desto reicher werde man *εἰς θεόν* Lc 12 21, und dieser Reichtum sei der Inhalt der Hoffnung. Aber dagegen spricht, dass der Gedanke, die Leser sollen um des himmlischen Hoffnungsgutes willen die Bruderliebe üben, bei P. fremd anmutet. Es ist ein

1) Statt *περί* BDG Theophyl. *ὑπέρ*, möglicherweise ursprünglich.

2) Die Lesart schwankt. Bei weitem die meisten Unzialen lesen *τὴν ἀ. ἣν ἔχετε*, DEKL Chrysost., Theodoret *τὴν ἀ. τὴν εἰς π. τ. ἁ.*, B lässt auch den zweiten Artikel aus. Für die Einschiebung des Relativsatzes durch Abschreiber lässt sich keine Veranlassung absehen, und bei der auch sonst hervortretenden Neigung von B zu Verkürzungen wird die relativische Fassung beizubehalten sein (gegen Weiss).

anderes, zu sagen, ohne Bruderliebe könne der Christ nicht zum Heil gelangen, und ein anderes zu sagen, er übe die Bruderliebe zu dem Zwecke, dadurch zum Heil zu gelangen. Im letzteren Falle mag er dem Bruder allerlei Gutes thun, aber von eigentlicher Liebe ist nicht die Rede. 2. Grot., Baehr, Olsh., de W., B.-Cr., Lightf., Sod. beziehen *διὰ τὴν ἐλπίδα* auf die beiden Begriffe *πίστις* und *ἀγάπη*, so dass die Hoffnung auf das vollendete Heil als Grund von Glaube und Liebe erscheint, wofür I Th 5 8ff. II Kor 3 12. Röm 4 18. 5 2 als Parallelen angeführt werden. Mit Unrecht aber berufen sich Lightf., Sod. für diese Fassung auf die bekannte Trilogie der drei Tugenden, denn in dieser kommt die Hoffnung als subjektive Eigenschaft in betracht, als actus sperandi, hier aber als objektives Hoffnungsgut, als res sperata. Gegen diese Erklärung scheint mir der grammatische Grund zu entscheiden, dass wohl kurze präpositionelle Ausdrücke, wie *ἐν Χριστῷ* u. a., ohne Artikel an ein vorangehendes Substantiv angelehnt werden können, nicht aber eine so ausführliche Bestimmung, wie sie hier folgt. Es bleibt also nur übrig, 3. mit Bull., Calov., Rosenm., Steig., besonders Beng. (ex spe patet, quanta sit causa gratias agendi pro dono fidei et amoris), Hofm., Klöpper, Wohl., Weiss, *διὰ τὴν ἐλπίδα* von *εὐχαριστοῦμεν* 1 4 abhängig zu machen. Was hiergegen eingewendet wird, P. danke sonst immer in den Briefanfängen für die christliche Beschaffenheit der Leser und zwar als Selbstgrund, nicht um deswillen, was man davon erhoffen darf, und ferner *εὐχαριστεῖν* mit *διά* komme sonst im NT nicht vor, erscheint nicht durchschlagend. Denn es ist nicht abzusehen, warum P. nicht gelegentlich einmal und gerade bei einer neu gegründeten Gemeinde dafür danken soll, dass sie durch ihren Glauben und ihre Liebe den Beweis führt, sie habe an dem vollendeten Heil der Zukunft Anteil. Gerade bei der ersten Berührung mit einer solchen Gemeinde erscheint es angemessen, dass ihr das letzte Ziel des Christenstandes als Grund der Freude des Ap. über sie vor Augen gestellt wird. Was aber die Konstruktion mit *διά* anbelangt, so wird allerdings der Gegenstand, für den gedankt wird, mit *ἐπί* oder *περί* angegeben, aber so gut im Deutschen man gelegentlich statt »für etwas« danken auch sagen kann »um einer Sache willen« danken, indem dabei nicht sowohl der Gegenstand als der Grund des Dankes bezeichnet werden soll, so gut ist im Griechischen eine Verbindung mit *διά* c. acc. möglich, um den letzten Grund des Dankes anzugeben. Am meisten Schein hat der Gegengrund, dass *διά* zu weit von *εὐχαριστοῦμεν* entfernt stehe, aber bei näherer Überlegung wird man erkennen, dass es an gar keiner andern Stelle stehen konnte, denn für die vorangehenden partizipialen Bestimmungen wäre offenbar nach den Worten *διὰ*

τὴν ἐλπίδα κτλ. schlechterdings kein Platz mehr gewesen. Ähnlich wie ἐπαγγελία nicht nur das verheissende Wort, sondern auch die verheissene Sache (Act 1 4. Hbr 6 15. Gal 3 14), χάρις nicht nur die göttliche Gnadengesinnung, sondern auch das von ihr zugewendete Gnadengut bezeichnet, so auch ἐλπίς nicht nur das Hoffen, sondern auch das Gehoffte (Gal 5 5. Tit 2 13. Hbr 6 18). Dieses Hoffnungsgut ist ἐν τοῖς οὐρανοῖς aufbehalten, wobei οὐρ. nicht als der Ort in betracht kommt, wo die Christen einst weilen sollen, so dass ihre Hoffnung eine Hoffnung auf den Himmel wäre, sondern als der Ort, wo die ihnen bestimmten Güter vorhanden sind, und von wo sie dieselben bekommen sollen. Ob das im Himmel oder auf Erden geschieht, ist eine damit schlechthin nicht berührte Frage. Der Zusatz soll die überweltliche Art des Hoffnungsgutes bezeichnen, wie denn auch bei den verwandten Vorstellungen des Schatzes im Himmel (Mt 6 20. 21. 19 21), des Lohnes im Himmel (Mt 5 12), des Erbes und Bürgertums daselbst (I Pt 1 4. Phl 3 20), überall der Gegensatz zwischen innerweltlichen und überweltlichen Gütern den Mittelpunkt des Gedankens bildet. Es ist richtig, dass die Parusievorstellung weder hier noch sonst in unserm Briefe vorkommt (Meyerh., Holtzm. 203 f.), aber der Schluss, dass sie für den Verfasser in den Hintergrund getreten sei, wäre übereilt. In dem ganzen Zweck und Inhalt des Briefes liegt begründet, dass keine Veranlassung war, von ihr zu reden.

In relativischem Anschluss (ἥν), welcher in den beiden ersten Kapp. ein hervorragendes Mittel zur Fortbewegung der Gedanken ist, wird ein sachlich dem vorigen koordinierter Gedanke eingeführt und zu dem Hauptbegriff λόγος τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου übergeleitet. Nicht nur ist das Hoffnungsgut den Lesern gewiss, sondern sie wissen auch, dass es ihnen gewiss ist, denn es bildete den Inhalt der Predigt, welche sie gehört hatten. In diesem Gedankengang liegt der Beweis, dass das προ in προηκούσατε nicht ausdrücken soll, dass schon vor dem gegenwärtigen Schreiben des P. die Leser von dieser Hoffnung gehört haben, als wenn er sagen wollte se nihil allaturum novi (Calv., vgl. auch Klöpper), noch weniger soll es den Gegensatz zwischen der richtigen Lehre des Epaphras und der späteren falschen der Irrlehrer andeuten (Lightf.). Vielmehr steht es im Gegensatz zu der Zukunft, welche ihnen das Heilsgut bringen soll, wie sie schon vorher, in der Gegenwart, gehört haben (so auch Hofm. mit Vergleichung des προηλπικότες Eph 1 12). Diese Verkündigung ist ihnen ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου zuteil geworden. Das Verständnis hängt von der Fassung der Genitive ab. Erstens: τ. ἀληθ. ist Gen. der Eigenschaft, ὁ λόγος τ. ἀληθ. also: das wahre Wort, und der zweite Gen. τοῦ εὐαγγ. hängt als Gen. des

Inhalts oder als Appos. von dem ganzen vorigen Ausdruck ab (Bl. Sod. u. die vor. Aufl.): das vom Ev. handelnde oder im Evang. gegebene Wahrheitswort. Für diese Erklärung spricht die Parall. Eph 1 13, wo εὐαγγ. Appos. zu λόγ. τ. ἀληθ. ist, dagegen aber die Ungelenkheit des Ausdr., und dass P., wenn er diesen Gedanken ausdrücken wollte, das in unmissverständlicher Weise nach Anal. von Eph 1 13 hätte thun können, indem er τ. εὐαγγ. in den Dativ setzte. Zweitens: τ. ἀληθ. ist Gen. des Inhalts: das über die Wahrheit handelnde Wort. Dabei könnte entweder τ. εὐαγγ. als Gen. des Subj. gewonnen werden: das Wort, das von der Wahrheit des Evang. handelt; das passt aber nicht in den Zusammenhang, denn der λόγος behandelt nicht die Frage, ob das Evang. wahr ist oder nicht, sondern verkündet das Evang. selbst. Oder aber, und das bleibt allein übrig, τοῦ εὐαγγ. ist Apposition zu ἀληθ. (so zuletzt Weiss): das Wort von der Wahrheit, nämlich vom Evang. **1**6] Dieses Evang. ist nun zu ihnen gelangt und infolge dessen bei ihnen vorhanden: diese beiden Gedanken sind in der prägnanten Konstruktion παρόντος εἰς ὑμᾶς zusammengeschweisst, — für dieselbe vergl. (ausser häufigen klassischen Parallelen) bei P. παρεῖναι πρός Gal 4 18. 20. — Aber der Dank des P. für den Christenstand der Kolosser hat zu seinem Hintergrund den umfassenderen Gedanken der universalen Verbreitung des Christentums überhaupt (καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ). Diese allerdings hyperbolische Wendung, die sich ähnlich I Th 1 8. II Kor 2 14. Röm 1 8, vgl. auch 10 18 fin., findet, ist für P. charakteristisch, der nach seiner ganzen Missionsmethode mit einem einzigen Missionszentrum stets das ganze betreffende Land als dem Christentum gewonnen ansieht und daher im vollen Ernst die damalige Welt als mit demselben schon erfüllt betrachtet. Bei der Gedankenbewegung im Folgenden ist störend, dass der Satz, das Evang. sei bei den Kolossern wie überall vorhanden, zweimal ausgesprochen ist: das καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν 6c scheint völlig zu abundieren. Diese Schwierigkeit ist beseitigt durch Einschiebung eines καί vor καρποφορούμενον im text. rec., welche auch von Klöpp., Mey., Fr. verteidigt wird. Denn dann ist zuerst gesagt, das Evang. sei in Kolossae wie überall vorhanden, und sodann, es trage überall, wie auch in Kolossae, Frucht. Das erste Mal würde P. vom Besondern zum Allgemeinen, das zweite Mal vom Allgemeinen zum Besondern fortschreiten. Aber nicht allein ist es nur die syrisch-italische Textrezension, welche das καί darbietet, während die alexandrinische es nicht hat, sondern die Tendenz der Erleichterung ist auch so durchsichtig, dass diese Lesart nicht in betracht kommen kann. Streicht man daher das καί, so kann entweder ἐστὶν καρποφορούμενον als Um-

schreibung des Präsens zum Ausdruck der dauernden Handlung angesehen (Treg., Hort, Lightf.), oder aber hinter ἐστίν ein Komma gesetzt werden, so dass die Partizipia καρτοφορούμενον und αὐξανόμενον eine nachträgliche nähere Bestimmung, also einen neuen Gedanken, einführen (vgl. Nitzsch bei Bleek, Sod.). Die letztere Fassung empfiehlt sich nicht nur wegen der grossen Seltenheit der periphrastischen Konstruktion bei P. — sicher ist sie nur II Kor 2 17. 9 12 — sondern vor allem, weil der Gedanke dadurch viel konzinner wird. »Das Evang. ist zu euch gekommen, wie es auch in der ganzen Welt vorhanden ist, und zwar fruchtbringend und wachsend, wie dies letztere auch bei euch der Fall ist.« Nicht nur vorhanden ist das Evang. überall, sondern es bethätigt auch seine segnendeKraft nach innen und aussen: jenes sagt καρποφ. — das Medium nur hier; the middle is intensive, the active is extensive (Lightf.) —, dieses αὐξανόμενον[1]). Diese segensvolle Wirksamkeit des Evang. ist speziell für die kolossische Gemeinde noch nicht ausgesagt, sondern nur sein Vorhandensein, daher fügt P. noch καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν hinzu. Ein Gegensatz gegen die kol. Irrlehrer, welche die Predigt des Epaphras für unvollständig hielten (so z. B. Weiss), liegt fern. Das Lob der kolossischen Gemeinde wird aber noch erhöht durch den Zusatz, dass das Evang. diese Wirkungen nicht nur hier und da bei den Kolossern gehabt hat, sondern dieselben kontinuierlich von dem ersten Beginn seiner Verkündigung an sich gezeigt haben: ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε κτλ. Auf den ersten Blick erscheint als das Nächstliegende, τὴν χάριν τ. Θ. als gemeinsames Objekt zu den beiden Verben ἀκούειν und ἐπιγινώσκειν zu ziehen (so z. B. Klöpper, Lightf., Oltr., Sod.). Unter allen Umständen kann ἐν ἀληθείᾳ nicht als adjektivische Näherbestimmung zu dem Objekt gefasst werden (nach Früheren so noch B.-Cr. und Schenkel), da weder der Gegensatz zwischen einer wahren und einer falschen Gnade hier einen Sinn hat, noch auch der Ausdruck dafür irgend zutreffend wäre, sondern ἐν ἀλ. muss adverbiale Bestimmung zum Verbum sein. Ferner kann nicht damit, wie Calv. u. M. wollen, der Gegensatz von einer unlautern, unaufrichtigen und aufrichtigen Predigt oder Aufnahme derselben gemeint sein, sondern ἐν ἀλ. bezeichnet, wie II Kor 7 14. Mt 22 16 die objektive Richtigkeit der Verkündigung oder ihres Verständnisses. Nimmt man nun τὴν χάριν τ. Θ. als gemeinsames Objekt für beide Verba, so muss natürlich auch die darauf folgende adverbiale Bestimmung zu beiden gezogen werden. Das ist nicht unmöglich. Aber konzinner werden Ausdruck und Gedankengang, wenn man mit Meyer, Weiss,

1) Theodoret: καρποφορίαν τοῦ εὐαγγελίου κέκληκεν τὴν ἐπαινουμένην πολιτείαν· αὔξησιν δὲ τῶν πιστευόντων τὸ πλῆθος.

A. zu ἠκούσατε aus dem Vorigen als Obj. εὐαγγ. ergänzt, dann ein Komma macht und τ. χάρ. nur als Obj. zu ἐπέγνωτε nimmt. Dann nämlich ist das καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ[1] sehr viel einfacher und klarer angeschlossen. Das folgende will nämlich den Epaphras und die Verkündigung desselben mit des P. eigner Person decken. Nachdem er also überhaupt von der Predigt des Evang. und seiner Frucht in Kol. geredet hat (seit 5b), giebt er nun das, was ihm im Gegensatz gegen alle Judaisten Mittelpunkt des Evang. war (Gal 2 21), die Gnade Gottes, als in völlig richtiger Weise (ἀληθῶς) von ihnen aufgefasst an, gemäss dessen (καθώς), dass gerade Epaphras, sein Mitarbeiter, in seinem, des P., eigenem Interesse ihnen das Ev. 1 7] verkündet hat. Die Nennung des Epaphras, welcher nach dem Zusammenhang als der erste Stifter der Gemeinde erscheint, veranlasst also den Ap., nicht nur denselben durch ehrende Zusätze in der Hochschätzung der Leser zu befestigen, sondern er tritt s. z. s. als Garant für die Predigt desselben ein, und zwar hier offenbar im Blick auf die Missurteile der kol. Irrlehrer. Mit einem bei P. nur hier vorkommenden Ausdruck bezeichnet er ihn als ἀγαπητὸς σύνδουλος, welches Wort gemäss der biblischen Anwendung von δοῦλος den Genannten nicht als Mitchristen, sondern als mit spezieller Arbeit im Dienste Christi betraut kennzeichnen, also s. z. s. amtlich legitimieren soll. Dass er aber nicht nur ein analoges Amt, wie P., hat, sondern diesem einen Teil seiner eigenen Amtsarbeit abnimmt, P. ihm also gewissermassen zu Dank verpflichtet ist, sagt der Zusatz ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ἡμῶν διάκονος τοῦ Χρ., wenn anders die Lesart ἡμῶν richtig ist. Die äussern Gründe würden keine sichere Entscheidung geben, ob ὑπὲρ ἡμῶν oder ὑ. ὑμῶν zu lesen ist. Auf Grund der inneren erscheint die letztere Lesart zwar möglich, Epaphras würde als treuer Diener Christi im Interesse der Kolosser bezeichnet werden; aber der Ausdruck wäre unnöthig gesucht, da der blosse Genitiv oder ἐν ὑμῖν genügen würde, und er ist ohne Analogie bei P. Der eigentümlich feinen und geistvollen Art und grossen Urbanität, womit gerade P. Verbindliches zu sagen weiss, entspricht die erste Person weit mehr. P. macht

1) καί hinter καθώς ist nach der weit überwiegenden Zahl der Handschriften zu streichen und seine Einschiebung durch das zweimal vorhergehende καθὼς καί sehr erklärlich. Aber auch wenn es echt wäre, würde der Sinn dadurch nicht verändert werden. Der Gedanke, auch Epaphras, neben oder nach Anderen, habe ihnen das Evang. richtig verkündigt, würde die Stellung des καί unmittelbar vor ἀπὸ Ἐπαφρᾶ erfordern (gegen Est., Wiggers StKr 1838 185, Vaihinger Herzog I. Aufl. s. v. Epaphras und sogar Lightf. S. 30). Das καί wäre, wenn echt, nur die gewöhnliche Verstärkung der Vergleichspartikel.

geltend, dass die Predigt des Epaphras ein ihm persönlich geleisteter Dienst sei. Denn da er sich als Schuldner der Heiden im weitesten Sinne weiss (Röm 1 14), so ist es eine Erleichterung für ihn, wenn jemand eine Heidengemeinde sammelt: ihm wird dadurch eine Aufgabe vom Gewissen genommen [1]). 1 8] In partizipialem Anschluss wird noch hinzugefügt, dass derselbe Epaphras dem P. auch die Liebe der Kolosser zu ihm kund gethan habe. Denn dass der allgemeine Ausdruck *τὴν ὑμῶν ἀγάπην* sich nicht auf die Bruderliebe der Gemeinde überhaupt bezieht, sondern speziell auf die zur Person des Apostels, geht aus dem unmittelbar folgenden *καὶ ἡμεῖς* 1 9 hervor: wie sie des P. liebevoll gedenken, so er auch ihrer. Ist aber *ἀγάπη* schon an sich im NT Bezeichnung der höheren, sittlich und religiös gearteten Liebe, so wird dies religiöse Moment noch mehr hervorgehoben durch den ohne Artikel hinzugefügten und also zur Begriffseinheit mit *ἀγάπη* verbundenen Ausdruck *ἐν πνεύματι* (vgl. Win.-Schm.[8] 20, 6[a]. Bl. 47, 8). Damit soll nicht der Gegensatz zu einer auf persönlicher Bekanntschaft erwachsenen und beruhenden Liebe ausgedrückt werden, sondern die religiös bestimmte Art dieser Liebe: das *πνεῦμα*, d. h. die von dem göttlichen Geist ergriffene und geheiligte Persönlichkeit, ist die Stätte (*ἐν*), auf welcher diese Liebe erwachsen ist. Sie beruht auf dem gleichen Verhältnis zu Gott und Christus, kraft dessen beide Teile sich aneinander gebunden wissen.

So hat also P. den Kolossern seinen fortdauernden Dank gegen Gott ausgesprochen, dass sie, wie er aus den Berichten über ihren Glauben und ihre Liebe weiss, an dem Hoffnungsgut der Vollendung teil haben, und zwar weiss er ihren Christenstand als einen von Anbeginn an nach innen und aussen sich kräftig erweisenden gemäss ihres richtigen Verständnisses des ihnen von Epaphras gepredigten Evangeliums. Zugleich hat er am Schluss in doppelter Weise das Verhältnis angedeutet, welches zwischen ihm persönlich und den Kolossern besteht: es ist eigentlich seine Arbeit, die Epaphras gethan hat, so dass dadurch ein amtliches Verhältnis zwischen ihm und den Kol. existiert, und zugleich haben sie durch Vermittlung des Epaphras ein persönliches Liebesverhältnis zu ihm gewonnen. Man hat in diesen Eingangsversen schon an mehreren Stellen eine indirekte Berücksichtigung der in Kolossä aufgetretenen Irrlehren finden wollen. 1 2 soll der Ausdruck *πιστοὶ ἀδελφοί* den Gegensatz zu den untreu gewordenen Gliedern der Gemeinde andeuten, 1 5 das *προ-ηκούσατε* den Gegensatz zwischen

1) Nach ℵ*ABD*G lesen auch Lachm., Treg., Hort die erste Person, unter den neueren Kommentatoren Lightf. Vgl. auch Zahn Einl.[1] 1, 317.

der ursprünglichen richtigen Predigt und der späteren falschen der Irrlehrer, ebenda der λόγος ἀληθείας den Gegensatz zu den falschen Meinungen, die χάρις τ. θ. 1 6 den Gegensatz zu der zärimonialen Gebundenheit der Irrlehrer, endlich ἐν ἀληθείᾳ 1 6 fin. wiederum den Gegensatz zu einem falschen Verständnis des Evangeliums. An sich wäre das alles sehr möglich, da auch in anderen Briefen, wie Gal u. I Kor, P. schon in den ersten Sätzen die speziellen Verhältnisse der Gemeinde berührt. Dennoch erscheint hier das fast alles eingetragen: πιστός 1 2 bezeichnete nicht die Treue, sondern den Glauben; in 1 5 ist der λόγος τ. ἀλ. einfach das Evang., ohne dass irgend eine Beziehung auf eine vorgekommene Verkehrung desselben nahe läge; dass die Irrlehrer die Gnadenlehre nach Art der galatischen Judaisten bekämpft haben, beruht überhaupt auf unrichtiger Auffassung der kolossischen Irrlehrer. Nur die Beziehung des Ausdrucks ἐν ἀληθείᾳ 1 6 fin. auf sie ist wahrscheinlich. Im übrigen hat die Einleitung also ganz allgemeinen, rein anerkennenden Charakter, wie dies auch gerade einer dem P. persönlich unbekannten Gemeinde gegenüber als der angemessenste Ausgangspunkt erscheinen muss.

1 9] In seiner gewöhnlichen Weise geht der Ap. von dem Dank für das Gute in der Gemeinde zur Fürbitte für ihre fernere gedeihliche Entwicklung über, welche in 1 14 dann unmittelbar in eine eigentliche Abhandlung mündet. Es ist aber eine, namentlich im Römer- und Galaterbrief sich immer wiederholende, zu wenig beachtete Eigentümlichkeit des P., dass er die grösseren Abschnitte eines Briefes nicht als solche zu bezeichnen, sondern die Übergänge von einem zum andern zu verstecken liebt, indem er bei dem neuen Abschnitt formell nicht dessen Stellung zum Hauptgedanken des Vorigen hervorhebt, sondern ihn nur an den gerade zuletzt ausgesprochenen Einzelgedanken anzuknüpfen pflegt. So auch hier. Statt ausdrücklich neben den Dank 1 3 die Fürbitte als zweites koordiniertes Element zu stellen, also irgendwie 1 9 an 1 3 anzuknüpfen, knüpft er vielmehr den Gedanken der Fürbitte durch das καὶ ἡμεῖς an den unmittelbar vorangehenden Satz an, also gewissermassen als Erwiderung der Liebe der Gemeinde zu ihm seine in der Fürbitte sich bekundende geistliche Liebe zu ihnen. Unter diesen Umständen muss aber auch zweifelhaft erscheinen, ob das διὰ τοῦτο sich auf den ganzen vorangehenden Absatz bezieht (so gew.). Die scheinbaren Analogien in andern Briefen, wie namentlich Eph 1 15 u. I Th 2 13 beweisen vielmehr, wie verschieden jedesmal der Inhalt der gleichen Formel διὰ τοῦτο ist, und die Behauptung, das ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν wolle das ἀκούσαντες 1 4 wieder aufnehmen, ist ohne Beweiskraft; die Korrespondenz aber jener Worte mit ἀφ' ἧς ἡμέρας

ἠκούσατε 1 6, — der glaubenden Treue der Kolosser vom ersten Tage an entspreche die betende Treue des Paulus vom ersten Tage an —, ist mehr blendend als richtig, denn Pauli Gebete konnten nicht gleichzeitig mit dem Glauben der Kolosser anfangen, sondern erst kürzlich mit dem Bericht des Epaphras. Daher wird man am einfachsten auch das ἀφ' ἧς ἡ. ἠκ. auf den Inhalt von 1 8 beziehen: die Nachricht von der Liebe der Kolosser hatte unmittelbar (ἀφ' ἧς ἡμ.) die Folge (διὰ τοῦτο), dass P. im Gebet für sie beharrte[1]). Und dies Gebet (προσευχόμενοι) gestaltet sich näher zu einem Bittgebet (αἰτούμενοι)[2]). Das Ziel, welches bei diesem Gebet ins Auge gefasst wird (ἵνα in der abgeschwächten Bedeutung der κοινή nach Verbis des Bittens und Verlangens (Win.[7] 44 8 Bl. 69 4.), abhängig ebenso wie ὑπὲρ ὑμῶν von beiden Verbis (vgl. Lys. c. Alc. 141)), ist das Vollmass (πληρωθῆτε) der christlichen Erkenntnis der Gemeinde. Denn da ἐπίγνωσις[3]) im allgemeinen derselben nach 1 6 schon beiwohnte, so liegt der Nachdruck auf dem Verbum, nicht auf dem Akkusativ (so richtig Nitzsch, Hofm., Kl.), und mit Recht machen Hofm., Oltr. darauf aufmerksam, dass die Konstruktion von πληροῦσθαι c. acc. nicht genau dasselbe sage, wie die sonst gebräuchliche mit dem Genitiv Röm 15 13. 14. II Tim 1 4 oder dem Dativ Röm 1 29. II Kor 7 4. Der Akkusativ drückt genau genommen nicht aus, womit sie erfüllt werden, sondern den Gegenstand, inbezug auf welchen das Vollmass bei ihnen eintreten soll (acc. limit.). Der Wille Gottes, welchen sie vollständig erkennen sollen, kann hier nicht auf den Heilsratschluss bezogen werden (so Viele seit Chrysost., z. B. Beng., de W., Bl., Kl., Fr.), sondern nach der näheren Ausführung 1 10. 11 (περιπατῆσαι, καρποφοροῦντες, δυναμούμενοι κτλ.) nur auf den fordernden, die Lebensgestaltung betreffenden Willen (Sod., Wohl., Weiss). Dieses Vollmass der Erkenntnis erfolgt auf Grund oder vielleicht noch genauer in Form von aller Weisheit und Einsicht (ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει): indem diese Tugenden da sind, ist auch das πεπληρῶσθαι vorhanden. Die beiden Be-

---

1) Dass οὐ παυόμεθα »populär-hyperbolisch« sei (Mey.), ist unzutreffend. Hier wie in allen analogen Stellen ist selbstverständlich nur von den regelmässigen und ausführlichen Gebeten des Ap. die Rede, bei welchen er der Kolosser nie vergessen hat.

2) Ob die mediale Form gewählt ist, um das persönliche Interesse des Ap. auszudrücken (Sod.), muss zweifelhaft erscheinen, da αἰτεῖν und αἰτεῖσθαι im spätern Griechisch völlig unterschiedslos gebraucht zu sein scheinen (vgl. Cremer s. v.). Das Wort übrigens bei P. selten; vom Gebet noch Eph 3 13. 20, in allgemeinerer Bedeutung I Kor 1 22.

3) Chrysost: ἔγνωτε ἀλλὰ δεῖ τι καὶ ἐπιγνῶναι, womit richtig die intensive Bedeutung des Verbums hervorgehoben ist, das bekanntlich im NT nur von religiös-sittlicher Erkenntnis steht (vgl. Lightf.).

griffe, welche schon im AT häufig und zwar stets in der hier vorliegenden Reihenfolge miteinander verbunden werden (Ex 31 3. Dtn 4 6. I Chr 22 12. II Chr 1 10ff. Jes 11 2. 29 14. Dan 2 20), verhalten sich so, dass σοφία [1]) der allgemeinere und höhere ist; er ist stets teleologisch orientiert: die σοφία besteht in dem Vermögen, aus der Erkenntnis der letzten Zwecke das Einzelne zu beurteilen und das für jene Zwecke Richtige zu finden. Dieses teleologische Moment fehlt bei σύνεσις: sie bezieht sich auf das Einzelne als solches und besteht in dem Vermögen, es nach seinem Wesen und seiner Eigenart aufzufassen. Beide Eigenschaften werden durch den Zusatz πνευματικῇ auf die religiöse Sphäre bezogen, denn πνευματικόν ist, was des göttlichen Geistes Art an sich trägt. Auch hier liegt nach dem Zusammenhang der Gegensatz gegen die Irrlehrer dem Zusatz fern; vielmehr ist nur der gegen die natürliche menschliche und irdische Weisheit und Einsicht gemeint, welche nicht die höchsten Zwecke des Reiches Gottes, sondern nur irdische Interessen ins Auge fasst und zu beurteilen versteht. Aber nicht, als wenn der Unterschied hauptsächlich in den Gegenständen läge, auf welche die Weisheit sich richtet, sondern vor allen Dingen sind es die Massstäbe, die Gesichtspunkte des Urteils, welche den Gegensatz zwischen geistlicher und sarkischer Weisheit bedingen. Dass P. den Lesern das höchste Mass der Vollkommenheit wünscht, spricht sich in dem nicht weniger als fünfmal in diesem einen Satz wiederholten πᾶς aus: in ihrem ganzen Umfang sollen sie die Weisheit und Ein-
1 10] sicht besitzen und üben [2]). Solche Vollkommenheit der religiösen Erkenntnis ist aber nicht Selbstzweck, sondern soll eine Christi würdige Lebenshaltung und Lebensbewegung zum Erfolge haben (περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου), wie in einem epexegetischen Infinitivsatz hinzugefügt wird [3]), und das

1) Über σοφία vgl. Trench, NT Synonyms 270ff., über d. Verhältnis zu σύνεσις Lightf. a. l.

2) Hofm., Wohl., Weiss wollen die modale Bestimmung ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ σ. π. nicht zu πληρωθῆτε, sondern zu dem folgenden Infinitivsatz ziehen und berufen sich vornehmlich darauf, dass jeder der folgenden Sätze mit einem ἐν κτλ. anfange. Dabei aber ist übersehen, dass zwar die beiden mit ἐν παντὶ ἔργῳ 10b und ἐν πάσῃ δυνάμει 11 anfangenden Partizipialsätze einander koordiniert sind, dass dagegen das περιπατῆσαι 10a ein Infinitivsatz ist, der den folgenden Sätzen also nicht koordiniert sein kann, so dass von einem gleichen Bau dieser Sätze als paralleler gar nicht geredet werden kann. Das Einfachste ist doch wohl ἐν πάσ. σοφ. κ. σ. πν. zu dem Vor. zu ziehen als die Form, in der die ἐπίγνωσις sich darstellt, und dann das περιπατῆσαι als die thatsächliche Bethätigung dieser ἐπίγν. zu fassen.

3) Die von Hofm. festgehaltene Lesart ὑμᾶς nach περιπατῆσαι scheitert an der zu ungenügenden Bezeugung. Wenn Holtzm. recht hätte, dass περιπατῆσαι an προσευχόμενοι sich anschliesse, so müsste

Ziel dieses Wandels (εἰς) ist der ganze Umfang Christo wohlgefälligen Wesens (πᾶσαν ἀρεσκείαν) [1]). Dass Christus derjenige ist, dem zu Liebe das wohlgefällige Wesen erstrebt wird, ergiebt sich durch das voraufgehende ἀξίως τοῦ κυρίου von selbst. Es folgen nun zwei Partizipialsätze, welche die nähere Ausführung des Christi würdigen Wandels enthalten. Die beiden ersten Sätze sind auch formell ganz übereinstimmend gebaut, indem in beiden dem Partizipium ein präpositionaler Ausdruck mit ἐν und folgendem πᾶς vorausgeschickt wird und desgleichen eine nominale Bestimmung folgt. Auch der dritte Partizipialsatz V. 12 wird gewöhnlich als den beiden vorangehenden sachlich koordiniert und deren Fortsetzung bildend angesehen, und um auch äusserlich den Parallelismus herzustellen, hat man das μετὰ χαρᾶς 11 fin. von dem voraufgehenden Satz lostrennen und zu dem folgenden Partizipium ziehen wollen (so schon Syr., Chrysost., Oecum., neuerdings z. B. Mey., Bleek, Hofm., Weiss, Abbott.). Aber durch diese Voranstellung würde der Begriff μετὰ χαρᾶς einen Nachdruck erhalten, der in keiner Weise verständlich wäre, denn dass der Dank für die Erlösung ein freudiger ist, ist ja völlig selbstverständlich. Ausserdem wird ein voller Parallelismus des Satzbaus doch nicht erreicht, denn die nominale Bestimmung am Schluss der beiden ersten Sätze hat im dritten keinesfalls eine Analogie. Auch ist klar, dass dem Inhalt nach die beiden ersten Partizipialsätze unter einander viel enger zusammengehören, als mit dem dritten, denn in jenen handelt es sich um Willensbethätigungen, in diesem um dankbare Gesinnung; der Inhalt jener liegt auf dem ethischen, der Inhalt dieses auf dem religiösen Gebiete. Um so weniger liegt Grund vor, durch Hineinnahme des μετὰ χαρᾶς in den folgenden Satz einen Parallelismus des Satzbaus zu erzwingen. Dass aber auch sachlich V. 12 nicht den vorangehenden Partizipialsätzen koordiniert ist, wird sich weiter unten ergeben. Die nominativischen Partizipia könnten zu πληρωθῆτε konstruiert werden (so nach Beza, Beng. u. A. noch Hofm., Weiss), aber der Sinn legt es näher, sie als Ausführung des περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου zu fassen. Denn das πληρωθῆναι bezieht sich auf die Erkenntnis, dagegen die Partizipialsätze V. 10b. 11 reden wie das περιπατῆσαι von der

---

natürlich ὑμᾶς gelesen werden. Dagegen aber vgl. die ausreichende Widerlegung bei Soden 330ff. und Franke.

1) Bei profanen Schriftstellern steht das Wort von liebedienerischem Wesen, während es bei Philo Quis rer. div. heres 24, de Abrah. 25 u. ö. in gutem Sinne vorkommt (vgl. Lightf. a. l. u. Cremer s. s.). εἰς ἀρεσκείαν auch Philo de m. opif. 50 M. I, 34. Der Zusatz πᾶσα hier ähnlich wie bei Ph. der Plural ἀρεσκεῖαι quis rer. div. h. 24 M. I, 490, oder πᾶν γένος ἀρεσκείας Polyb. 31 26. 5.

Umsetzung dieser Erkenntnis in die That des Lebens, und namentlich in dem zweiten tritt die Erkenntnis völlig zurück. Der Nominativ statt des Akkusativs bei Fortsetzung eines Satzes durch Partizipien ist nicht nur in unserm Briefe 2 2. 10. 3 16, sondern auch sonst bei P. und überhaupt im Altertum häufig (Win.[7] 63 2 Bl. 79, 10). Zunächst soll der Christi würdige Wandel darin sich zeigen, dass die Leser in allem guten Werk Frucht bringen und wachsen. Denn ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ zum Vorigen zu ziehen, ist ganz unveranlasst: der vorige Ausdruck hat keine Ergänzung nötig, wohl aber bedarf das καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι der Angabe der Sphäre, in welcher es stattfinden soll. Und zwar ist ἐν παντὶ ἔργ. ἀγ. zu beiden Verbis zu ziehen (gegen Mey.), da andernfalls αὐξάνεσθαι auf Zunahme der Erkenntnis gedeutet werden könnte, was eine blosse Wiederholung von 1 9 ergäbe. Diese guten Werke aber werden vermittelt durch die Erkenntnis, deren Vollmass P. im Vorigen gewünscht hatte. Denn dass τῇ ἐπιγνώσει zu lesen ist und nicht εἰς τὴν ἐπίγνωσιν, geht nicht nur daraus hervor, dass neben letzterer Lesart auch die ἐν τῇ ἐπιγνώσει vorkommt und sich dadurch beide Lesarten als Versuche kennzeichnen, den Dativ näher zu bestimmen, sondern vor allem daraus, dass dadurch der Zusammenhang auf den Kopf gestellt würde. Denn während nach dem Vorigen das περιπατεῖν die Folge von der ἐπίγνωσις sein soll, würde hier umgekehrt die letztere als Endziel des Christi würdigen Wandels hingestellt. Ganz konzinn dagegen wird der Gedanke, wenn man den Dativ liest, der dann ebenso wie ἐν παντὶ ἔργ. ἀγ. zu beiden Verben gehört. Durch jene von P. ihnen gewünschte Erkenntnis (so der Artikel) gelangen sie zum Fruchtbringen und Wachsen in guten Werken. Der Ausdruck ἔργον ἀγαθόν kommt als Bezeichnung der Auswirkung der Sittlichkeit mit πᾶς II Th 2 17 vor, als kollektivischer Singular ohne πᾶς Röm 2 7, als Plural Röm 13 3, ist aber ganz anders gemeint Phl 1 6, wo darunter das Heilswerk verstanden ist. Gleichfalls anders ist der absolute Ausdruck τὰ ἔργα in solchen Stellen gemeint, wo im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre der Gegensatz von ἐργάζεσθαι und πιστεύειν zu Grunde liegt, und die Werke Ausdruck für die Selbstthätigkeit des Menschen sind, vermöge deren er das Heil verdienen will, statt es sich von der göttlichen Gnade schenken zu lassen Röm 4 2. 6. 9 12. Hier dagegen kommen die ἔργα ἀγαθά als die Frucht des Christenstandes in betracht, also etwas göttlich Gewirktes, die Folge, nicht der Grund des rechten Verhältnisses zu Gott. Hierfür liebt P. das Bild des καρπός: Gal 5 22 ὁ κ. τοῦ πνεύματος, Phl 1 11 πεπληρωμένοι καρπόν. Der Zusatz αὐξανόμενοι will diese Früchte als fortwährend sich vermehrend darstellen, aber so, dass nicht sowohl ein Wachstum an guten Werken,

sondern ein Wachstum der Christen selbst an ihrem innern
1 11] Leben durch diese guten Werke ausgesagt wird. Neben dies thetische Moment stellt der zweite Partizipialsatz ein antithetisches. Der Christ steht in beständigem Kampf gegen die widerchristliche Welt und braucht in dieser Beziehung Kraft, mit welcher Gott ihn und zwar im vollem Umfang — so das betont vorangestellte ἐν πάσῃ δυνάμει — ausrüsten[1]) muss und es nach Massgabe der Macht seiner Herrlichkeit kann. Unter δόξα ist, wie in allen analogen Stellen, nach eigentümlich jüdischem Sprachgebrauch das überweltliche Wesen Gottes nach dem überwältigenden Eindruck, den es nach aussen macht, verstanden. Der Begriff hat immer das Merkmal des Staunenswerten, Imponierenden an sich. Diese überweltliche Majestät Gottes soll nun die ihr innewohnende Gewalt (κράτος) darin bethätigen, dass sie sich im Stande erweist, einerseits die innere Leidensscheu und Feigheit, andererseits den von aussen kommenden Widerstand zu überwinden. Denn diese beiden Seiten werden in dem Ausdruck εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν ins Auge gefasst. Beide Worte verhalten sich zunächst so, dass das erstere sich auf Verhältnisse, das zweite auf Personen bezieht, cf. Trench Syn.[8] 194. Des Näheren ist ὑπομονή im NT nie die natürliche Tragfähigkeit eines starken Charakters — si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae —, auch nie die Gleichgültigkeit, welche der Stoiker widrigem Geschick entgegensetzt, sondern stets eine religiöse Kraftäusserung: das Ausharren auf Grund des inneren Siegesgefühls, aller widrigen Verhältnisse und feindlichen Mächte Herr werden zu können. Denn in dem NT Ausdruck sind die Bedeutung des griechischen Wortes im profanen Sprachgebrauch und die der hebräischen Synonyme zusammengewachsen. Diese enthalten nur das Merkmal der Hoffnung, jenes nur das Merkmal der Beständigkeit; der NT Begriff bezeichnet die aus der innern Siegeshoffnung hervorwachsende Beständigkeit. Während die ὑπομονή nicht den Mut verliert, hütet sich die daneben gestellte μακροθυμία vor dem Zorn. Zwar kann letzteres (nur den LXX und dem NT angehörige) Substantiv völlig gleichbedeutend mit ὑπομονή gebraucht werden, so Hbr 6 12 und Jak 5 10; da es aber bei P. sonst nur in der Bedeutung der Langmut vorkommt, welche dem mir Unrecht zufügenden Widersacher nicht bald zürnt, und diese Bedeutung an unserer Stelle vortrefflich passt, wird man bei ihr stehen zu bleiben haben: der Zorn ist, nicht minder wie die feige Flucht, ein Zeichen,

1) Das in den LXX nicht seltene Simplex δυναμοῦσθαι im NT nur noch Hbr 11 34 (Eph 6 10B), sonst das Kompositum ἐνδυναμοῦσθαι, doch auch dieses nicht häufig.

dass jemand dem Andern sich nicht gewachsen fühlt; daher sind ὑπομονή und μακροθυμία hier die beiden Formen, in welchen sich das innere Kraftgefühl bewährt, welches daraus entsteht, dass man die überweltliche Majestät Gottes (δόξα) auf seiner Seite und sich von ihr erfüllt weiss. Diese beiden Eigenschaften, welche die Kolosser im Kampf mit der feindlichen Welt bewähren sollen, sollen μετὰ χαρᾶς verbunden sein. Es wird damit vor einem morosen Wesen gewarnt, bei welchem der Mensch zwar nicht flieht und nicht zürnt, aber doch zeigt, wie unangenehm ihm die betreffende Lage ist. Statt dessen soll eine freudig gehobene Stimmung sie in ihren Kämpfen 1 12] begleiten. Wenn der folgende dritte Partizipialsatz εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ κτλ., wie wir oben sahen, weder seinem Bau noch seinem Gedanken nach den beiden vorigen parallel ist, so wird er auch ihnen überhaupt nicht koordiniert sein. Es wäre wunderlich, wenn die dankbare Gesinnung für den Anteil am Heil erst nach den Ausführungen über den christlichen Wandel erwähnt wäre. Vielmehr werden wir darin nur eine nähere Ausführung des Begriffes μετὰ χαρᾶς zu erkennen haben, so dass im Deutschen etwa zu übersetzen ist: indem wir nämlich dem Vater danken. Diese dankbare Gesinnung im Bewusstsein der hohen uns gegebenen Güter bringt eben die freudige Stimmung hervor, welche die Christen in ihren Kämpfen und Nöten nach V. 11 begleiten soll. Mit besonderem Nachdruck, weil in fast einzigartigem Ausdruck, wird der Empfänger des Dankes als der Vater bezeichnet. Gewöhnlich nämlich hat dies Wort, wo es von Gott gebraucht wird, bei P. eine nähere Bestimmung bei sich. Ausnahmen sind eigentlich nur I Kor 8 6. Eph 2 18; denn Phl 2 11. Kol 3 17. Eph 5 20 giebt das voraufgehende θεός die nähere Bestimmung, Gal 4 6. Röm 8 15 ist πατήρ nur Übersetzung des dabeistehenden ἀββᾶ und Röm 6 4 ist nach dem Zusammenhang Vater nicht allgemeine Bezeichnung Gottes, sondern bezieht sich auf sein spezielles Verhältnis zu Christus. Um so weniger ist hier anzunehmen, dass πατήρ blosser Wechselbegriff mit θεός ist, sondern es soll damit schon implicite der gesamte Grund des Dankes angegeben werden: dem, der Vater ist, soll, weil er sich eine solche Stellung zu uns gegeben hat, gedankt werden. Der folgende partizipiale Zusatz τῷ ἱκανώσαντι κτλ. bildet nur die Explikation zu dem, was in dem Vaterbegriff gegeben ist. Weil er in die Sphäre des Lichts, der er angehört, uns erhoben hat, uns also an seinem eigenen Lebensinhalt Anteil gegeben, darum ist er für uns der Vater: ein besonders sprechendes Zeugnis für das zu 1 2 über den Begriff πατήρ Gesagte. Indem nun aber P. mit diesen Worten zur näheren Beschreibung des allen Christen gemeinsamen Heilsgutes übergeht, verlässt er die zweite Person.

die er bisher, weil von seinen Bitten für die Kolosser die Rede war, gebraucht hat, und geht in die erste über: ἡμᾶς[1]). Geeignet gemacht[2]) (das Verbum ἱκανοῦν nur noch II Kor 3 6) hat uns der Vater εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί. Lightf., Sod. wollen den Genitiv τοῦ κλήρου appositiv fassen mit Berufung auf Ps 16 5. Act 8 21, wo allerdings μερίς und κλῆρος synonym sind. Da aber für den doppelten Ausdruck zur Bezeichnung derselben Sache hier kein Grund abzusehen ist, ist der Genitiv wahrscheinlicher partitiv zu fassen: der individuelle Anteil an dem der Gesamtgemeinde zuerteilten κλῆρος. Das letztere, sonst bei P. nicht aufbewahrte Wort trägt die Bildlichkeit noch ausgeprägter an sich, als das mehr durch den häufigen Gebrauch abgeschliffene κληρονομία, worin das Merkmal des Erloosten für das Bewusstsein zurückgetreten war. Wie im AT das Land Kanaan das Loos war, welches Israel zugefallen war, und an dem jede einzelne Familie ihre μερίς erhielt, so ist hier das NT Gottesreich als das Loos gedacht, an dem jeder Christ seinen Anteil hat. Streitig ist die Beziehung des Zusatzes ἐν τῷ φωτί. Erstens wird es mit τῶν ἁγίων verbunden als Bezeichnung entweder der Engel oder der Christen (Beza, Grot., Schenkel, Reuss, Klöpper, Oltr. u. a.). Gegen ersteres aber entscheidet, dass zwar im AT mehrfach (Sach 14 5. Dan 4 14. 8 13 und häufig in der pseudepigraphischen Litteratur) die Engel als οἱ ἅγιοι bezeichnet werden, im NT niemals, sondern nur mit dem ausdrücklichen Zusatz οἱ ἅγιοι ἄγγελοι Mk 8 38. Lk 9 26. Act 10 22. Apk 10 10. Denn I Th 3 13 und II Th 1 10 sind οἱ ἅγιοι die Christen, und auch der Ausdruck ἅγιαι μυριάδες Jud 14 bildet keine Ausnahme, da dort nicht ἅγιοι substantivisch die Engel bezeichnet, sondern nur aus dem Zusammenhang hervorgeht, dass die heiligen Myriaden solche von Engeln sind. Auf die Christen aber kann hier οἱ

1) Die grosse Mehrzahl der Majuskeln der verschiedenen Familien liest ἡμᾶς. Für das durch ℵB gestützte ὑμᾶς könnte man freilich geltend machen, dass die erste Person durch den Blick auf das gleich folgende ἐρύσατο ἡμᾶς 1 13 entstanden sei oder auch aus der Verwertung der Stelle in der kirchlichen Praxis. Indess erscheint der Übergang von der zweiten zur ersten Person in demselben Gedanken so wenig motiviert, dass man auch in 1 12 bei der Lesart ἡμᾶς stehen zu bleiben haben wird.

2) Statt τῷ ἱκανώσαντι lesen Handschriften der italischen Familie DFG d e f g m, sowie lateinische Ausleger, wie Ambrosiaster, τῷ καλέσαντι; B verbindet beides: τῷ καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι. Obwohl B sonst eher den Text verkürzt, als verlängert, wird man doch hier als die ursprüngliche Lesart nur ein Wort annehmen dürfen, da die Auslassung des zweiten in allen andern Texten sonst unerklärlich wäre; καλέσαντι wird auf einem Lesefehler beruhen, welcher das bei P. sehr häufige Wort statt des seltenen ähnlich aussehenden einsetzte. Die Lesart von B ist eine Kombination der beiden andern (vgl. Abbott).

ἅγιοι ἐν τῷ φ. nicht gedeutet werden, denn wären die im Himmel befindlichen Seligen gemeint, so müsste vor ἐν τῷ φωτί der Artikel wiederholt sein, um sie von den auf Erden befindlichen Christen zu unterscheiden. Für die auf Erden befindlichen Christen aber wäre der Ausdruck überhaupt unverständlich. Zweitens könnte ἐν τῷ φωτί zu ἱκανώσαντι gezogen werden (Chrysost., Oecum., Theophyl., neuerdings namentlich Meyer: »durch das Licht hat uns Gott zum Anteil am Loose geeignet gemacht«). Dabei ist aber, abgesehen von dem wunderlichen Ausdruck, nicht beachtet, dass im Folgenden σκότος das Reich der Finsternis bezeichnet, dementsprechend also hier φῶς das Gottesreich bezeichnen muss, und nicht als das Mittel gedacht sein kann, zu demselben zu gelangen. Daher bleibt nur drittens übrig, die präpositionelle Bestimmung zu dem Gesamtbegriff κλῆρος τῶν ἁγίων zu ziehen: das im Licht befindliche[1]) Loos der Heiligen. Dann ist φῶς wie I Tim 6 16 (φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον), Act 26 18 (ἐπιστρέψαι εἰς φῶς) bildlicher Ausdruck für das Gottesreich als die Stätte des Lichtes, welches schon im AT Sprachgebrauch häufig Bild des Heils ist (Ps 27 1 Jahwe ist mein Licht und mein Heil; Jes 49 6 ich gebe dich zum Licht der Heiden, dass du seiest mein Heil), und bildet den Gegensatz zum κόσμος im paul. Sinne als der Stätte der Finsternis. Der Anteil an dem κλῆρος ἐν τῷ φωτί ist daher derselbe Gedanke, wie 1 5 das im Himmel uns aufbewahrte Hoffnungsgut. Dies ἱκανοῦν, welches im Vorigen von Gott ausgesagt ist, wird nun V. 13 näher ausgeführt: 1 13] es besteht negativ in der Errettung aus dem Herrschaftsgebiet der Finsternis, positiv in der Versetzung in das Herrschaftsgebiet Christi. τοῦ σκότους ist nicht gen. appos. (Hofm.), sondern subi., und zwar entweder so, dass übersetzt wird: aus der Gewalt, welche die Finsternis ausübt, der Tyrannei derselben, wie Chrysost. erklärt, der geradezu ἐξουσία durch τυραννίς umschreibt, oder aber aus dem Herrschaftsgebiet, das die Finsternis hat. Die erstere, nur dem biblischen Sprachgebrauch eignende (vgl. LXX II Reg 20 13. Jes 39 2. Ps 11 42 und Cremer s. v.) Bedeutung ist hier vorzuziehen, weil so eine schärfere Parallele mit dem folgenden βασιλεία gewonnen wird. Denn dieses könnte an sich allerdings sehr wohl »Herrschaftsgebiet« bezeichnen, da aber in allen übrigen paulinischen Stellen die Bedeutung »Königsherrschaft, Königsgewalt« vorliegt, so ist diese auch hier anzunehmen[2]). Aus

1) Da Act 8 21 κλῆρον ἔχειν ἔν τινι bedeutet: Anteil haben an etwas, so wäre möglich, auch hier zu übersetzen: der Loosanteil am Licht; doch erscheint die lokale Bedeutung des ἐν als das Einfachere.

2) Zu dem Bilde der Finsternis im religiösen Sinne vgl. I Th 5 4. I Kor 4 5. II Kor 4 6. 6 14. Röm 2 19. 13 12. Während sonst die Finsternis

dieser uns nach ihrem Willen und Belieben knechtenden Umstrickung der Finsternis hat uns Gott selbst herausgerissen und, was damit zusammenfällt, in die Königsherrschaft des Sohnes seiner Liebe verpflanzt, wobei der Aorist *μετέστησεν* sich auf den Zeitpunkt der Taufe bezieht. Völlig verfehlt ist die proleptische Fassung des Aorist (Mey.), welche auf dem Vorurteil beruht, dass die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *Χριστοῦ* bei P. durchweg eschatologischen Sinn habe, was schon an den beiden Stellen Röm 14 17 (vgl. B. Weiss z. St.) und I Kor 4 20 scheitert, hier aber völlig unmöglich ist, weil offenbar die beiden Verba *ἐρύσατο* und *μετέστησεν* von derselben Thatsache zu verstehen sind (vgl. auch Kl.). Allerdings ist die *βασιλεία Χρ.* auch nicht identisch mit dem Begriff der *ἐκκλησία*: diese ist ein Organismus von Personen, jene ein Organismus von Heilsgütern. Wohl aber ist zu beachten, dass nach I Kor 15 28 die *βασιλεία Χρ.* schliesslich von der Gottes abgelöst wird. Dem entsprechend ist auch hier der Gedanke, dass die Versetzung in das Reich Christi die *ἱκανότης* für die Teilnahme an dem *κλῆρος ἐν τῷ φωτί*, also für die Endvollendung, vermittelt. Als *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* wird Christus bezeichnet, wobei der Gen. *ἀγάπης* nicht nach Analogie von *υἱὸς ὀδύνης* Gen 35 18, sondern als gen. possess. zu fassen ist und nicht den Sohn, den die göttliche Liebe besitzt, sondern der die göttliche Liebe besitzt, bezeichnet [1]). Vgl. Eph 1 6 *ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*. Der genitivische Ausdruck ist stärker als *ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός* und hebt die einzigartige Stellung Christi hervor. Nicht aber, wie Klöpper meint, im Gegensatz zu den Irrlehrern, welche die AT בְּנֵי הָאֱלֹהִים, d. h. die Engel, auf den Schild hoben, was nur möglich wäre, wenn schon irgendwo die Engel als *υἱοὶ θεοῦ* bezeichnet wären; vielmehr ist die göttliche Liebe als der Grund gedacht, weshalb Christus die *βασιλεία* empfangen hat, und dadurch wird der Wert des Anteils, den wir an dieser *βασιλεία* haben, nach seiner vollen Grösse hervorgehoben. **1** 14] Der Inhalt der Versetzung in das Reich Christi, weiterhin also auch der *ἱκανότης* zu den Gütern der Vollendung, ist die *ἀπολύτρωσις*, welche näher als *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* erklärt, zugleich aber als in Christo beschlossen hervorgehoben (*ἐν ᾧ*) wird. Indem wir Christum haben, haben wir die *ἀπο-*

---

als das beherrschte Gebiet erscheint, so hier als die beherrschende Macht, welcher jeder Einzelne von Natur unterstellt ist.

1) Die Deutung Augustins de trin. 15 19 (filius caritatis eius nullus est alius, quam qui de eius substantia est genitus) mit Hinweis darauf, dass die substantia Gottes eben die Liebe sei, welche nach Olsh. wieder von Lightf. aufgenommen ist, ist unpaulinisch, indem P. niemals die Zeugung Christi von der Liebe Gottes ableitet, ja die Frage nach der Entstehung desselben überhaupt niemals ins Auge fasst.

λύτρωσις; die lokale Bedeutung des ἐν ist also zu wahren, und nicht durch Umsetzung in ein διά der Gedanke zu verwischen, ohne dass darum die lokal-sinnliche Vorstellung dem P. etwas anderes als Träger eines übersinnlichen Gedankens gewesen wäre. (geg. Deissm.) Der Begriff der ἀπολύτρωσις — der Zusatz διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, aus Eph 1 7 stammend, hat keine Maj. für sich — kann wenigstens bei P. die Bedeutung der Befreiung durch oder um ein Lösegeld nicht an allen Stellen haben: Röm 8 23. Eph 1 14. 4 30 ist sie, wie auch Lk 21 28, ausgeschlossen. An unserer Stelle wäre sie an sich möglich; da aber keine Stelle sie notwendig macht, und P. für den Begriff des Loskaufens ein eigenes Wort (ἐξαγοράζειν) hat, so ist methodisch richtiger, auch hier bei der allgemeinen Bedeutung »Befreiung, Erlösung« stehen zu bleiben. Röm 8 23. Eph 1 14. 4 30 ist die Erlösung eschatologisch gedacht; das ist hier, wie Röm 3 24, durch den Zusammenhang ausgeschlossen, da die Sündenvergebung dem P. unzweifelhaft Heilsgut der Gegenwart ist. Nicht ist das Subst. zu ergänzen durch den auf ἄφεσιν folgenden Gen. τῶν ἁμαρτιῶν (Hofm.), so dass dieser zu beiden Substantiven gehörte, denn ἀπολύτρωσις steht entweder absolut I Kor 1 30. Röm 3 24. Eph 1 7. 4 30, oder mit einem Gen. des erlösten Subjekts Röm 8 23. Eph 1 14, nie mit einem Gen. der Sache, wovon jemand erlöst wird. Diese brauchte hier nicht genannt zu werden, weil die Sünde dem Bewusstsein des P. in solchem Masse den Mittelpunkt alles Übels bildet, dass ihm die Befreiung von der Sündenschuld die Befreiung κατ' ἐξοχήν ist (vgl. I Kor 1 30). Die Art, wie diese Befreiung eingetreten ist, wird durch den appositionellen Zusatz näher bezeichnet. Dieser verhält sich zu ἀπολύτρωσις nicht wie die subjektive Erfahrung zu der objektiven erfahrenen Thatsache (Klöpp.), denn das Vergeben der Sünde ist ja gleichfalls eine objektive Thatsache. Vielmehr wird durch den Zusatz ausdrücklich hervorgehoben, dass die ἀπολύτρ. zunächst nicht in einer sittlichen Erneuerung, sondern in einem Durchstreichen der Schuld der Vergangenheit seitens Gottes besteht. Die Formel ἄφεσις τ. ἁμ. kommt merkwürdigerweise sonst bei P. nicht vor (nur noch Eph 1 7 ἄφεσις τ. παραπτωμάτων). Dass sie aber darum auf Lektüre der Synoptiker zurückzuführen sei (Holtzm.), braucht nicht durch Berufung auf Act 13 38. 26 18 widerlegt zu werden: wer wollte sich einreden, dass dieser elementare Ausdruck dem P. unbekannt gewesen sei? Die in Schulderlass bestehende Erlösung ist als gegenwärtiges Gut bezeichnet, ob man ἔχομεν oder, wesentlich nur auf Grund von B, ἔσχομεν liest, indem letzteres als inchoativer Aorist gefasst und mit »erhalten haben« übersetzt werden müsste. Zu bemerken ist, dass dieses Gut von der Gemeinschaft mit Christo,

welcher als der König seines Reiches, also der Erhöhte, in betracht gezogen wird (1 12), abgeleitet wird. Die Frage, wie die Sündenvergebung mit ihm und seinem Reiche zusammenhänge, bleibt hier unberührt. Daraus einen Unterschied zwischen der Lehre des P. und der des Kolosserbriefes abzuleiten, z. B. Pfleiderer, Paul.[1] 383 f., Urchr. 679, ist völlig verfehlt, da der hier stehende allgemeine Gedanke mit der speziellen Vorstellung der Rechtfertigung durch den Tod Christi nicht nur harmoniert, sondern die Voraussetzung dazu bildet.

Die Fürbitte des P. für die Gemeinde 1 9 ist im allgemeinen die um vollkommene Erkenntnis des göttlichen Willens behufs dessen Erfüllung in einem Wandel, welcher sich einmal in guten Werken mehr und mehr kund thut 1 10b, andererseits in Ausdauer und Langmut in trüber Lage seine Macht erweist 1 11. Die Mahnung, in letzterer Hinsicht eine freudig gehobene Stimmung zu bewahren, wurde durch den Dank gestützt, welchen der Christ für den Anteil am vollendeten Gottesreich der Zukunft fühlen muss 1 12, und für die schon in der Gegenwart ihm gewordene Errettung von dem widergöttlichen Reich und die Verpflanzung in das Reich Christi. So ist P. auf die Person Christi zu sprechen gekommen und damit auf einen Hauptpunkt seiner Darlegung. Die kolossischen Irrlehrer hatten ein unterwertiges Bild von der Person und Leistung Christi. Daher liegt ihm am Herzen, beides der Gemeinde in das rechte Licht zu stellen. Aber nicht, als wenn im folgenden es sich schon um eine direkte Auseinandersetzung mit den Irrlehrern handelte, sondern durch den ihm vorschwebenden Gedanken an sie wird der Ap. nur bewogen, da er durch den bisherigen Gang seines Schreibens auf die Person Christi geführt ist, ausführlicher dieselbe nach denjenigen Seiten zu charakterisieren, welche von den Irrlehrern verkannt wurden. Zu diesem Abschnitt bildet 1 14 den Uebergang, indem er zwar schon von Christus redet, aber doch nur einen Gedanken enthält, der das Vorige zum Abschluss bringt: vielleicht dass die Betonung, in der Person Christi sei die Erlösung gegeben, auf eine Unterschätzung des Werkes Christi durch die Irrlehrer hinblickt. Mit 1 15 geht P. dann aber von dem, was Christus geleistet hat, über zu dem, was er ist, und zwar so, dass er seine universale Herrschaftsstellung zuerst 1 15—17 aus seinem Verhältnis zur Welt, dann 1 18 aus seinem Verhältnis zur Gemeinde, endlich 1 19—21 aus seiner Eigenschaft als Versöhner des Universums ableitet[1]).

1) Litteratur zu diesen Versen bei Franke a. l. Nur historisch noch von Bedeutung Schleiermacher in StKr 1832, 497 ff. WW z Th. II, 321 ff. und die Widerlegungen von Holtzh. u. Osiand. in Tüb. Ztschr. 1832/33 und Bähr im Komm. 321 ff. — Ausser den bibl. Theologg. vgl. R. Schmidt, Paul. Christol. 1870. S. 179 ff. Pfleid. Paul. 372 ff. Urchr.

1 15] Von vornherein ist für das Verständnis zweierlei festzuhalten. Erstens handelt es sich in dem Folgenden um die Frage, was es um den Christus ist, der vom Vater das Reich erhalten hat, also um den Erhöhten. Was von dem Präexistenten gesagt wird, soll die rechte Schätzung des Erhöhten und die rechte Stellung zu ihm vermitteln. Nicht als ob P. den Glauben an den Erhöhten von dem Glauben an den Präexistenten abgeleitet hätte, was geschichtlich und religiös gleich falsch wäre; aber was er über den Präexistenten zu sagen hat, soll dazu dienen, den Glauben an den Erhöhten, welchen er bei seinen Lesern als Christen voraussetzt, vor falschen Beschränkungen zu schützen. Die Aussagen über den präexistenten Herrn sind ihm also nicht Zweck, sondern Mittel seiner Darlegung. Zweitens ist in dem Folgenden nirgends von dem Verhältnis des Präexistenten zu Gott, sondern ausschliesslich von dem zur Welt die Rede. Dies ist für den Inhalt von 1 16ff. unbestreitbar, für 1 15 beweisbar. Der Ausdruck εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου bezieht sich nämlich nicht auf das, was Christus an sich, von jeher, Gott gegenüber, sondern was er im Verhältnis zu uns in der Gegenwart ist. Nicht wegen des präsentischen ἐστίν, welches selbstverständlich eine dauernde Eigenschaft Christi, also auch des Präexistenten, bezeichnen kann, sondern um des durch τοῦ ἀοράτου geforderten Gegensatzes willen. Denn vermöge der charakteristischen attributiven Stellung erfordert der Begriff ἀόρατος, wie jeder betonte Begriff, einen Gegensatz. Ja auch ohne diese betonte Stellung hätte die Hinzusetzung des Prädikats ἀόρατος keinen Sinn, wenn Christus nicht dadurch als dei inaspecti aspectabilis imago (Grot.) bezeichnet werden sollte. Somit ist der Gedanke, dass in Christo der an sich unsichtbare Gott für uns offenbar werde. Damit ist aber gegeben, dass nicht von dem vorweltlichen Dasein Christi hier die Rede sein kann, sondern, wie schon aus 1 13 folgt, von dem, was die Gemeinde jetzt an Christo hat. Es unterliegt keinem Zweifel, dass P. auch den Präexistenten als εἰκὼν τοῦ θεοῦ aufgefasst hat und bezeichnen konnte (Phl 2 5); hier aber ist nicht der Präexistente, sondern der Erhöhte so genannt, um hervorzuheben, dass die Gemeinde an ihm etwas hat, was kein Engel ihr sein kann, und was keine Ergänzung durch andere Offenbarer Gottes bedarf oder verträgt. Aber auch nach anderer Seite bedarf der Sinn der Aussage noch näherer Bestimmung. Wenn Christus hier als die Versichtbarung des an sich unsichtbaren Gottes dargestellt wird, so kann damit nicht eine Sichtbarkeit für das leibliche Auge, für die sinnliche Wahrnehmung, gemeint sein. Weder mit Rücksicht darauf,

---

673 f., Sod. 339 ff., beide von der Annahme einer Interpolation ausgehend, Gess., Chr. Pers. u. Wk. II, 271 ff.

dass ihn P. bei seiner Bekehrung gesehen habe und alle Welt bei der Parusie sehen werde (Mey., Weiss NT. Th. § 103 d), noch sofern er während seines irdischen Lebens sichtbar gewesen ist. Denn nach dem Zusammenhang ist hier weder von dem wiederkehrenden noch dem irdischen, sondern dem erhöhten Christus die Rede. Ausserdem war das, was man mit leiblichen Augen an dem letzteren sehen konnte, und was die Juden an ihm gesehen haben, nicht *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τ. ἀορ.* Vielmehr legt II Kor 3 18 allen Christen das Schauen der Herrlichkeit Christi bei, sofern sie der Oekonomie des *πνεῦμα* (V. 8 vgl. mit V. 17) angehören, und II Kor 4 4. 3 18 zeigen, dass dem Glauben vermittelst der Predigt des Evang. Christus anschaulich, d. h. offenbar wird. Demnach will das Prädikat der Unsichtbarkeit Gottes nicht nur sagen, dass derselbe mit leiblichen Augen nicht gesehen werden kann, sondern gemäss I Tim 6 16, dass er überhaupt für die Menschheit natürlicher Weise unfassbar ist und erst in Christo erfasst werden kann. Gegen Oltr. ist also mit Chrysost., Calv. u. A. *ἀόρατος* bildlicher Ausdruck für die Unerkennbarkeit Gottes [1]). Es erhellt hieraus, wie verschieden der Gedanke des Bildes Gottes bei P. von dem scheinbar gleichen Gedanken der philonischen Philosophie ist, wie wenig aber ferner die Lehre von einer ewigen Menschheit Christi dem Texte entspricht (geg. Beyschl., vgl. auch Klöpp.). Ist somit die einzigartige Würdestellung Christi, als in welchem Gottes eigenes Wesen offenbar ist, Inhalt dieses Ausdrucks, so nicht minder des folgenden: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. Denn auch in ihm kommt es in erster Linie nicht auf eine Aussage über die Zeitdauer der Existenz Christi, sondern über seine Herrschaftsstellung an. Das ergiebt sich erstens aus dem biblischen Gebrauch von *πρωτότοκος* überhaupt, zweitens aus dem Zusammenhang. In ersterer Beziehung liegt überall die Rechtsanschauung zu Grunde, dass die Erstgeburt die Herrschaft über die Familie gewährt, also dem zeitlichen ein sachliches prae entspricht. Letzteres Moment steht dem AT Denken so im Vordergrund, das *πρωτότοκος* sogar in solchen Stellen angewendet wird, wo das zeitliche prae überhaupt nicht vorhanden ist. Wenn Ps 89 28 von dem israelitischen König gesagt wird *κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν, ὑψηλότερον παρὰ τοῖς βασιλεῦσι τῆς γῆς*, so ist nicht nur durch den zweiten Satz gegeben,

1) Calv.: imaginem dei invisibilis appellat, quo significat eum solum esse, per quem Deus alioqui invisibilis nobis manifestatur. . .notandum est nomen imaginis non praedicari de essentia, sed habere ad nos relationem: ideo enim imago Dei Christus, quia Deum quodammodo nobis facit visibilem. — Unrichtig nehmen Chrys. u. a. Vv. an, dass auch Chr. hier als unsichtbar bezeichnet werden solle: *ἡ ἀόρατος εἰκὼν καὶ αὐτὴ ἀόρατος.*

dass von der Würdestellung die Rede ist, sondern auch an sich der Gedanke ausgeschlossen, Gott wolle den König älter machen als seine Genossen. Ebenso bedeutet das Prädikat *πρωτότ.* in bezug auf Israel Exod 4 22 nicht, dass dies Volk länger bestehe als andere Völker, sondern dass es ihnen gegenüber eine ähnliche Herrschaftsstellung einnehmen soll, wie der Erstgeborene zu seinen Brüdern. Dasselbe gilt auch im NT für Hbr 12 23, wo die Christen in demselben Sinne *πρωτότ.* heissen, wie Apk 1 6 *βασιλεῖς*. Speziell wird nun in allen Stellen, wo Christus so genannt wird, damit seine Herrschaftsstellung bezeichnet. Röm 8 29 soll er unter seinen Herrlichkeitsgenossen (*ἀδελφοί*) dieselbe Herrschaftsstellung einnehmen, wie der Erstgeborene in der Familie, Hbr 1 6 ist gleichfalls damit sein Verhältnis zur Gemeinde als deren Haupt gemeint. Dieselbe Bedeutung folgt für unsere Stelle aus dem Zusammenhang. Derselbe will die Superiorität Christi gegenüber den Engelmächten feststellen. Diese würde aber an sich noch durchaus nicht daraus folgen, dass Christus vor ihnen existiert hat. Denn nach Gen 1 ist ja bei der Schöpfung der Erde der umgekehrte Weg vom Niederen zum Höheren beobachtet. Wie sollte also ein zeitliches prae an sich schon die Höherstellung beweisen können? Freilich läge es anders, wenn ein ewiges Dasein Christi ausgesagt wäre, welches ihn freilich an sich selbst über alle geschaffenen Wesen herausheben würde, aber das liegt in dem Ausdruck *πρωτότοκος* nicht gegeben. Es wäre auch anders, wenn ihm eine andersartige Entstehung als aller Kreatur beigelegt wäre. Letzteres haben freilich seit dem arianischen Streit kirchliche Ausleger[1]), so auch Mey., aus dem Worte *πρωτότοκος* herauslesen wollen, indem sie an den Unterschied des *τεχθείς* und *κτισθείς*, des non factus sed genitus dachten. Dass dies aber dem Ap. völlig fern gelegen hat, ergiebt der parallele Ausdruck 1 18, wo Christus um seiner Auferstehung willen der *πρωτότ.* genannt wird. Da nun bei dieser weder von einem *τίκτειν* noch von einem *κτίζειν* im eigentlichen Sinne die Rede sein kann, so ist klar, dass dort der Nachdruck nicht auf der zweiten, sondern auf der ersten Hälfte des Wortes liegt. Dann aber ist es unberechtigt, dasselbe Wort in 1 15 anders zu verstehen. Vor allem aber schliesst der Ausdruck *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* an sich den Unterschied zwischen *τίκτειν* und *κτίζειν* aus, da ja, wenn Christus der *πρῶτος τεχθείς* ist, darin an sich liegt, dass auch andere nach ihm *τεχθέντες*

---

1) so Theodor.: *οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς*; Theophyl.: *πρὸ πάσης τῆς κτίσεώς ἐστιν ὁ υἱός. πῶς ὤν; διὰ γενέσεως.* Es ist richtig, dass P. Christum niemals ein *κτίσμα* nennt, hier aber ist nur die Frage, ob er den Unterschied zwischen *κτίζειν* und *τίκτειν* betonen wolle.

sind. Somit ist also auf die Art, wie Christus im Unterschied von Andern sein Dasein gewonnen hat, an unserer Stelle in keiner Weise reflektiert. Aus dem Gesagten folgt, dass auch hier πρωτότ. vor allem das Moment der Würde und Herrschaftsstellung zum Ausdruck bringen will. An sich würde aus dem Ausdruck πρωτότ. πάσ. κτ. die Präexistenz Christi, wie die angeführten AT Stellen zeigen, noch gar nicht mit Gewissheit folgen; es unterliegt aber natürlich keinem Zweifel, dass P. auch das zeitliche prae thatsächlich mitgedacht hat, nur dass es nicht aus dem Wort an sich, sondern aus den weiteren Aussagen des P. hervorgeht, und dass mit allem Nachdruck betont werden muss, dass nicht das zeitliche, sondern das sachliche prae hier den eigentlichen Inhalt, das von P. in erster Linie gedachte Moment bildet[1]). Der Gen. πάσης κτίσεως kann doppelt gefasst werden: partitiv oder als Gen. des Verhältnisses. Die Möglichkeit ersterer Fassung beweist Apk 1 5 πρωτότοκος τῶν νεκρῶν. In diesem Falle müsste κτίσις kollektiv von der Gesamtheit der geschaffenen Wesen verstanden werden, da der partitive Gen. ja stets ein Ganzes angeben muss. Das ist Röm 8 19ff. entschieden der Fall, und das Fehlen des Artikels hier, welchen man dabei erwarten sollte, könnte nach Win.-Schm.[8] 19, 2b gerechtfertigt werden. Da aber πᾶσα κτίσις sonst im Sinne von »jedes geschaffene Ding« vorkommt, — Jdt 9 12, das dagegen angeführt zu werden pflegt, ist schlechterdings nicht beweisend —, und da bei P. sonst das artikellose κτίσις immer nur von einzelnen geschaffenen Wesen steht, so liegt es näher, diese Bedeutung auch hier festzuhalten. Dann aber muss der Gen. als der des Verhältnisses (gen. compar.) verstanden werden, abhängig von dem in πρωτότοκος enthaltenen πρό nach Analogie von Joh 1 15: er ist der unbedingt Höhere vor allen Kreaturen. Diese Kreaturen werden durch den Zusammenhang aber auf geistige Wesen beschränkt. Denn erstens will P. ja nachweisen, dass Christus höher ist als Engelmächte, zweitens heisst es nachher erläuternd τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, so dass Himmel und Erde selbst nicht mitgedacht sind, drittens macht das εἰς αὐτόν 1 16. 20 ge-

---

1) Die richtige Deutung bei Theod. Mops.: οὐκ ἐπὶ χρόνου ἀλλ' ἐπὶ προτιμήσεως . . . παρὰ πᾶσαν τὴν κτίσιν τιμώμενος, und wieder bei Calv.: non ideo tantum primogenitus, quod tempore praecesserit omnes creaturas; vgl. Instit. 2 12. 4: in primo creationis ordine . . . praefectum angelis et hominibus fuit caput. qua ratione a Paulo dicitur primogenitus omnis creaturae. Neuerdings Gess, Hofm., Oltr., Weiss und namentlich Cremer: »Vorgang und Vorrang«. Je klarer der Zusammenhang mit dem AT Sprachgebrauch ist, um so weniger liegt auch hier eine Anlehnung an die wesentlich andersartige Bezeichnung des Logos als πρωτόγονος bei Philo conf. ling. 341 nahe.

wiss, dass hier nur von beseelten Wesen die Rede sein soll. Dabei ist aber allerdings ins Auge zu fassen, dass nach jüdischer Vorstellung, welche die kolossischen Irrlehrer zweifelsohne geteilt haben, die Himmelskörper in die engste Verbindung mit der Geisterwelt gesetzt und also als beseelt angesehen werden. Solche Astralgeister sind hier also nicht ausgeschlossen, aber es bleibt dabei, dass es sich hier nicht um die materielle Schöpfung als solche, sondern um geistige Mächte handelt, mögen dieselben auch untrennbar mit materiellen Körpern verbunden sein[1]).

1 16] Neben Gott (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ*), über aller Kreatur (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*): das war der Inhalt der beiden letzten Aussagen des Apostels. Der letztere Gesichtspunkt wird nun dadurch begründet (*ὅτι*), dass Christus als derjenige bezeichnet wird, ohne den die geschöpfliche Welt überhaupt nicht vorhanden wäre. Nicht nur nachdem sie einmal da ist, ist sie von Christo abhängig, sondern auch, dass sie da ist, ist von ihm abhängig. Denn dass *ἐκτίσθη* sich nicht (Wetst., Schleierm.) auf die geistige Neuschöpfung, sondern die creatio prima bezieht, bedarf nicht erst eines Beweises aus dem Sprachgebrauch des NT, sondern ersteres ist durch den Zusammenhang absolut ausgeschlossen. Der Ausdruck *τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* ist nicht eine weniger genaue Bezeichnung alles Erschaffenen als *τὸν οὐρανὸν κτλ.* (Mey., Fr.), sondern sachlich davon verschieden, denn was P. betonen will, ist nicht die Herrschaftsstellung Christi über das All an sich, sondern

1) Die älteren Väter, sowohl die Orthodoxen wie die Arianer, dachten als Subjekt der Aussage den präexistenten Christus, ebenso Theodoret, Joh. Damasc., Theophyl., Oekum., neuerdings z. B. Lightf. Gegen den Zusammenhang, der von dem Reich dessen redet, in dem wir die Erlösung haben. Die Arianer suchten aus den Worten ihre Lehre von Christo als dem ersten Geschöpfe zu beweisen. Der Schluss ist fehlerhaft, denn es heisst nur, Christus sei vor und über den Geschöpfen; ob er selbst dazu gehöre, ist aus dem Wort nicht zu entnehmen. Im Gegensatz zu den Arianern nahmen die kathol. Ausleger des 4. u. 5. Jhdts. zum guten Teil den inkarnierten Christus als Subjekt und deuteten infolgedessen die *κτίσις* auf die neue geistliche Schöpfung (vgl. das Nähere bei Lightf.). Diese Fassung erneuerten die Socinianer, Grot., Wetst. u. A. Dagegen nicht nur, dass im folgenden offenbar von der ersten Schöpfung die Rede ist, und die Gedankenfolge also sehr unlogisch wäre, sondern auch, dass die Beziehung auf die geistliche Schöpfung einen Zusatz bei *κτίσις* erfordern würde (*καινὴ κτίσις* IIKor 5 17). Endlich Schleiermacher a. a. O. versteht unter *κτίσις* die Einrichtung und Anordnung der menschlichen Dinge: Christus sei in der geistigen Menschenwelt das erstgeborene Bild Gottes, sein ursprüngliches Abbild, welches in den Gläubigen zu einem Bilde zweiter Ordnung sich gestalten müsse, wogegen abgesehen von dem kontorten Sinne schon entscheidet, dass im Sprachgebrauch *πρωτότοκος* nicht Adjektiv, sondern Substantiv ist. Der Einfall, *πρωτότοκος* doch in adjektivem Sinn zu nehmen, verdient keine Widerlegung.

über die höchsten Kreaturen. Daraus erklärt sich auch von selbst, dass hier die Unterwelt nicht, wie Phl 2 10, als Objekt der Herrschaft Christi genannt wird: einerseits wird die böse Geisterwelt ihm zwar unterworfen werden, ist aber nicht von ihm als solche geschaffen; andererseits wird es den Irrlehrern nicht beigefallen sein, diesen eine Stellung neben Christo beizulegen. Während das blosse *πάντα* die einzelnen geschaffenen Dinge als einzelne zusammenfassen würde, werden sie durch *τὰ πάντα* als eine Einheit bezeichnet. Sind die Artikel vor *ἐν τοῖς οὐρ. καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* unecht, so ist beides zu *τὰ πάντα* als dessen nähere Bestimmung zu ziehen. Sind sie echt, so bilden sie die erste appositionelle Erläuterung zu *τὰ πάντα*, das folgende *τὰ ὁρατὰ κ. τὰ ἀόρατα* die zweite, so dass vor *τὰ ἐν τ. οὐρ.* ein Komma zu setzen ist und die Rektion des *τὰ πάντα* sich bis zu dem neuen *τὰ πάντα* 16 fin. erstreckt[1]). Die folgenden Bestimmungen, *τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα*, sind mit den vorigen nicht identisch, denn die Gestirne gehören dem Himmel an und sind doch sichtbar, sondern neben die Kategorie des Oben und Unten tritt nun ergänzend die des Materiellen und Geistigen, der *φαινόμενα* und *νοούμενα*. Mit dem Wort *ἀόρατα* wird die höchste Stufe des geschöpflichen Seins herausgehoben: auch sie stehe in Abhängigkeit von Christo. Da nun aber die kolossischen Irrlehrer speziell eine Engellehre brachten, welche die zentrale Stellung Christi nicht zu ihrem Recht kommen liess, so hebt P. aus dem Bereich der *ἀόρατα* wieder die Engelmächte speziell heraus als Christo gleichfalls untergeordnet (*εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι*). An sich zwar könnten diese Ausdrücke auf alle Herrschermächte, auch die irdischen eingeschlossen, gedeutet werden (Lightf.), aber die Parallelen 2 10. Röm 8 38. Eph 1 21. 3 10 zeigen, dass P. bei analogen Aufzählungen sonst immer ausschliesslich an Geistermächte denkt. Der Umstand, dass wir diese Namen wenigstens zum Teil in der jüdischen Angelologie wiederfinden, verstärkt diese Auffassung, und die Rücksicht auf die Irrlehrer, von welcher die Worte getragen sind, ist entscheidend dafür. Dass im allgemeinen verschiedene Rangklassen der Engel unterschieden wurden, steht fest (vgl. Everling, Paul. Angelologie a. l.). Zweifelhaft ist aber schon für die jüdische Theologie, ob die Namen für die einzelnen Klassen auch feststanden, so dass mit demselben Namen immer dieselbe Klasse gemeint wird. Aber davon abgesehen, ist wenigstens an unserer Stelle eine bestimmte Rangordnung nicht durchzuführen. Auf den ersten Blick allerdings hat die Annahme einer Antiklimax (Klöpper,

1) Gewagt ist es mit Weiss Textkr. 76 vor *ἐν τ. οὐρ.* den Art. zu lesen, vor *ἐπὶ τ. γῆς* ihn auszulassen, weil das zweite Mal viel mehr Hdschr. für den Art. eintreten als das erste.

Fr., Oltrm.) etwas bestechendes. Die θρόνοι, die Thronengel Gottes, sollen, entsprechend den ζῶα der Apk, den höchsten Rang haben; ihnen zunächst kommen die κυριότητες, entsprechend den höchsten Fürsten des Dan 10 13. 21. 12 1, die Wächter über grosse Gebiete der Welt; den ἀρχαί und ἐξουσίαι seien, als untergeordneteren Geistern, beschränkte Gebiete des Völker- oder Naturlebens anvertraut. Aber bedenklich hiergegen muss schon die Thatsache machen, dass in den angeführten Parallelen weder die Ausdrücke, noch die Reihenfolge derselben genau mit unserer Stelle übereinstimmt, die Reihenfolge auch nicht etwa die gerade umgekehrte ist, und doch müsste man eine Kongruenz erwarten, wenn P. eine ganz bestimmte Meinung über die Reihenfolge der Engelklassen gehabt und jede mit einem ständigen Namen bezeichnet hätte. Möglich bliebe nur, dass er die gerade hier gebrauchte Ordnung dem System der kolossischen Irrlehrer entlehnt hätte (Klöpp., Everling). Aber entscheidend gegen die Hypothese einer Antiklimax ist, dass sie dem Zusammenhang unserer Stelle widerspräche. Da es hier nämlich auf den Nachweis ankommt, dass Christus auch den denkbar höchsten Wesen übergeordnet sei, so hätte P. logischer Weise von der niedrigsten zur höchsten Engelklasse aufsteigen müssen. Denn wenn Christus selbst der obersten Engelklasse übergeordnet ist, versteht es sich für die übrigen von selbst. Wenn eine bestimmte Reihenfolge innegehalten werden sollte, hätte also von der niedrigsten zur höchsten Ordnung fortgeschritten werden müssen. Nimmt man nun hinzu, dass die Reihenfolge in den einzelnen Stellen wechselt, so liegt die Annahme am nächsten, dass er nur alle möglichen Engelklassen nennt, um die völlige Allgemeinheit der Herrschaft Christi zu betonen, ohne dabei aber auf das Verhältnis der einzelnen Klassen zu reflektieren. Noch ist zu bemerken, dass die obenerwähnte Deutung der θρόνοι auf die den Thron Gottes umgebenden oder tragenden Engel nicht zu den übrigen hier gebrauchten Worten passen würde. Denn wer vor dem Throne Gottes steht oder ihn trägt, kann nicht selbst Thron genannt werden. Vielmehr heissen die Betreffenden so, als die Throne innehaben, königliche Würdestellung besitzen, so dass dem Sinne nach dieser Ausdruck mit den übrigen gleichbedeutend ist. Dass aber lauter Abstrakte gewählt sind, wird auf die damalige Engelanschauung zurückzuführen sein, welche zwischen Persönlichkeiten und Ideen oder Weltmächten unklar schwankte. Bis zu ihrer höchsten Spitze ist die geschaffene Welt ἐν αὐτῷ geschaffen; das ist nicht gleichbedeutend mit δι' αὐτοῦ, sondern ein allgemeinerer Gedanke. Wie Eph 1 4 dass wir »in Christo« erwählt sind, bedeutet, dass in der Person Christi unsere Erwählung gegeben sei, so dass diese nicht allein, wenn jene nicht

da wäre, auch ihrerseits nicht vorhanden sein könnte, sondern auch, da jene da ist, damit unmittelbar gesetzt ist: so ist hier gemeint, dass Christus eine so beherrschende Stellung hat, dass ohne seine Person es keine Schöpfung gäbe, mit seiner Person dieselbe aber innerlich notwendig gesetzt ist. Denn sollte er Herrscher sein, so musste er auch ein Herrschaftsgebiet haben. Der Inhalt des *ἐν αὐτῷ* legt sich also in dem folgenden *δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* auseinander. Christus ist für ein Reich geschaffen, aber so, dass dasselbe ihm nicht fertig entgegengebracht, sondern erst durch seine schöpferische Vermittlung überhaupt zu stande gebracht wird. Dieser Gedanke ist ein ganz anderer als derjenige des Orig. und Athan., der alten Scholastik und der neueren Spekulation (z. B. Schleierm., Neand., J. Müller, Olsh., Beyschl.), dass Christus die idea omnium rerum, der *κόσμος νοητός* sei, was mit *ἐξ αὐτοῦ* ausgedrückt sein müsste; auch ein anderer, als dass er die Lebenspotenz der Welt sei. Er ist auch schärfer, als dass *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν* Joh 1 4, indem der Zusammenhang zwischen ihm und der Welt hier als ein viel engerer gesetzt ist. (Sprachlich vgl. zu dieser Anwendung des *ἐν* Kühner[3] II 1 431 und für das NT besonders Winer[7] 48, 3d. Bl. 41, 1. S. 127 u.). Wenn nun der Satz *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* durch *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται* wieder aufgenommen wird, so zeigt schon diese Wiederholung, aber namentlich die Änderung des Tempus, dass wir hier eine aus dem Zusammenhang heraustretende nachdrückliche Bekräftigung haben. Während mit dem Aorist eine Thatsache der Vergangenheit erzählt wurde, der Akt der Schöpfung, wird nun der vollendete Zustand ins Auge gefasst (Winer[7] § 40 4. Bl. 59, 3), — ganz analog wie Joh 1 3 *ἐγένετο* und *γέγονεν* abwechseln (anders der Wechsel der Tempora I Kor 15 4. Hbr 2 14. Joh 20 29. I Joh 1 1), und in entfernter Analogie, wie Phl 2 8 der vorhergehende Gedanke noch einmal in einem selbständigen Satz der Aufmerksamkeit der Leser empfohlen wird (vgl. z. St.). Diese bekräftigende Beschreibung reicht bis 1 17 fin., so dass Lachm. zwar formell unnötig, aber sachlich richtig vor *τὰ πάντα* eine Parenthese setzte, nur dass er dieselbe fälschlich bis über 1 18a reichen liess. *τὰ πάντα* ist als das alles Vorangehende zusammenfassende Tonwort vorangestellt und *ἐν αὐτῷ*, wie bemerkt, durch *διά* und *εἰς* in seine Momente zerlegt. Während *ἐν αὐτῷ* zur Not nur von einer idealen Präexistenz Christi in der Idee Gottes ausgelegt werden könnte, folgt aus dem *διά* unbedingt (geg. Ritschl), dass P. ihn als real präexistirend denkt, wobei selbstverständlich, wie I Kor 8 6, Gotte die höchste und letzte Kausalität gewahrt bleibt. Wie Christus Weltgrund ist, so auch Weltziel: *εἰς*. Dabei liegt aber die Vorstellung der

Erlösung noch völlig fern, und der Inhalt des εἰς ist nicht aus den folgenden Sätzen bis 1 20 zu entnehmen, denn mit 1 18 tritt ein ganz neuer Gesichtspunkt ein, sondern aus dem offenbaren Zweck der Sätze 15. 16 selbst, nämlich Christum als die oberste Potenz in der Welt hinzustellen, dessen Ehre und Verherrlichung zu dienen alles Geschaffene bestimmt ist. Der letztere Gesichtspunkt ist von Beza u. A. so wenig hier eingetragen (Mey.), dass er vielmehr der alles beherrschende ist. Eingetragen dagegen ist es, wenn man herausliest, in Christo sei die prästabilierte Harmonie des Weltganzen, die διοίκησις τῶν πάντων gegeben. Der Gedanke, dass Christus Weltzweck ist, ist so wenig unpaulinisch und in Widerspruch gegen 1 Kor 8 6 (Holtzm. 219, Sod. 345), dass er vielmehr dem christlichen Gemeinglauben angehört Hbr 2 8. Mt 28 18. So wenig die Beteiligung Christi an der Schöpfung Gott als letzte Kausalität ausschliesst, so wenig präjudiziert dies εἰς αὐτόν irgendwie der Thatsache, dass Gott der letzte Zweck aller Dinge ist, am wenigsten hier, wo nach dem Zusammenhang es nicht darauf ankommt, das Superioritätsverhältnis Gottes zu Christo, sondern das 1 17] Christi zur Welt festzustellen. Der Satz καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων ist nicht in der Weise als Gegensatz zu dem vorigen gemeint, dass τὰ πάντα und αὐτός korrelat wären: »wie auf der einen Seite alles durch ihn geworden ist, so ist andererseits er wiederum vor allem«, so dass αὐτός etwa durch »er seinerseits« zu umschreiben wäre. Denn zu einer solchen Korrelation sind die Prädikate der beiden Sätze wenig geeignet. Vielmehr ist αὐτός hinzugesetzt wegen des Gegensatzes zu den Irrlehrern, welche die Abhängigkeit von Andern als von Christus lehrten, also: »er selbst und kein anderer«. (Mit gewohntem Takt Bengel: omnem excludit creaturam). Der Satz zieht einfach das Resume aus dem Vorigen und ist so wenig durch einen Punkt davon zu trennen, dass nicht einmal ein Komma nötig ist. In den bei weitem meisten Stellen des NT steht πρό von der Zeit und wird gewöhnlich auch hier so gefasst. Aber das passt nicht in den Zusammenhang. Wie wir sahen, kommt es dem Ap. in erster Linie nicht auf die Hervorhebung der zeitlichen Priorität, sondern auf den höheren Rang an, der sich in dem δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ausspricht und ausserdem würde, wenn πρὸ πάντων auf die Zeit ginge, die Reihenfolge der Sätze eine andere sein. Die zeitliche Priorität Christi müsste als die Grundlage der andern Aussagen an der Spitze stehen. Unter diesen Umständen wird man mit den Socinianern πρό nicht von der Zeit, sondern vom Raum zu verstehen haben: er hat die Stellung vor allen andern Wesen, so dass sie hinter ihm zu stehen kommen, — so dass also die Superiorität Christi aus seiner schöpferischen Thätigkeit abgeleitet

wird. Lightf.'s Gegengrund, die Überordnung würde durch *ἐπί* oder *ὑπέρ* ausgedrückt sein, beachtet nicht, dass dieselbe hier unter dem lokalen Bilde des ersten von einer langen Reihe gedacht ist. Solche räumliche Anwendung des *πρό* findet sich nicht nur im NT in der Formel *πρὸ προσώπου τινός* Mt 11 10. Mk 1 2. Lk 1 76. 7 27. 9 52. 10 1, sondern im profanen Griechisch steht es gerade zur Bezeichnung des höheren Wertes einer Sache wie *πρὸ πολλῶν χρημάτων ποιεῖσθαί τι*, Isocr. 13 11 u. ö. (vgl. Kühner [3] II 1 429. 2 d. 5. 455). Hierdurch ist von selbst ausgeschlossen, dass *ἐστιν* als Tonwort zu lesen wäre (Basil., Lightf., Hort, Weiss) zur Bezeichnung der Präexistenz oder der absoluten Existenz. Eine Betonung der realen Existenz Christi wäre, nachdem ausführlich über seine Thätigkeit schon geredet gewesen, völlig überflüssig. In Analogie mit dem wiederholten *πάντα* im Vorigen ist auch hier *πάντων* neutral und nicht maskulinisch zu fassen (gegen Vulg., Luth.). Nachdem so aus der Beteiligung an der Schöpfung der höhere Rang Christi gefolgert ist, wird noch ein Schritt weitergegangen (*τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*). Das ist nämlich nicht einfache Wiederaufnahme des *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη* 1 16, was völlig überflüssig wäre, sondern sagt aus, dass Christus nicht nur allem andern voransteht, sondern auch alles in ihm seinen Bestand hat. Seine Stellung zur Welt wäre schon eine übergeordnete, wenn er auch nur ihr Werden bedingt hätte; sie ist es aber noch mehr, da auch ihr Fortbestand auf ihm beruht. Der Sinn ist also derselbe, wie wenn er Hbr 1 3 *φέρων τὰ πάντα* genannt wird [1]).

1 18] Der von 1 15 an beschriebenen übergeordneten Stellung Christi zum Weltganzen tritt 1 18 eine analoge zu seiner Gemeinde gegenüber [2]), und zwar wird diese Analogie noch stärker

---

1) Eingetragen ist es, wenn man in *συνέστηκεν ἐν αὐτῷ* ausgesagt findet, Christus sei das Prinzip der Kohärenz aller Dinge, bedinge ihren Zusammenschluss und ihre Einheit, ein Gedanke, der für den hier vorliegenden Zusammenhang, die Feststellung der Superiorität Christi, ohne Belang wäre. Eingetragen und geradezu falsch ist es, wenn man die drei rekapitulierenden Sätze 16[b]—17[b] auf die Stellung Christi in Vergangenheit (*δι' αὐτοῦ*), Zukunft (*εἰς αὐτόν*) und Gegenwart (*συνέστηκεν*) bezogen hat. Denn dann würde naturgemäss der die Zukunft betreffende Satz an dritter Stelle stehen müssen. Vielmehr expliziert der dritte Satz den vollen Inhalt des zweiten: die Superiorität Christi ist eine so umfassende, dass der ganze Bestand der Welt auf ihm beruht. Die Meinung Sodens, der letzere Satz sei unpaulinisch, weil Christus dadurch zum fast notwendig immanent zu denkenden Weltgrund gemacht werde, und er mit II Kor 5 17 streite, ist unbegründet. Denn der Gedanke einer pantheistischen Immanenz ist in diesem *ἐν* so wenig enthalten, wie in demjenigen 1 16, und das *ἐν Χριστῷ* hier und II Kor 5 17 haben ganz verschiedenen Sinn.

2) Natürlich ist vor V. 18 ein Punkt zu setzen.

hervorgehoben, indem P. sich in beiden Fällen der gleichen oder verwandter Ausdrücke bedient. Natürlich kann αὐτός nicht sagen wollen, dass Christus wie zum Universum so auch zur Gemeinde eine Stellung habe, welcher Gedanke ja auf ein »ebenderselbe« herauskommen und also den Artikel erfordern würde. Sondern es ist wie 1 17 im Gegensatz zu der Engellehre der Irrlehrer wiederum gemeint: er und kein anderer. Die genauere Bestimmung des Gedankens hängt ab von der Auffassung des Gen. τῆς ἐκκλησίας. Derselbe kann entweder als Apposition zu σώματος, diesem also koordiniert, gefasst werden, so dass der bildliche Ausdruck durch den eigentlichen ersetzt wird und also zwischen beide ein Komma zu setzen ist (so z. B. Tischend., Hort, Lightf., Abb.), im Deutschen aber ein »nämlich« eingeschoben werden kann; oder aber er kann dem Gen. σώματος subordiniert werden als gen. epexeg. Der letztere Gebrauch des Gen. ist im klassischen Griechisch zwar fast nur in der Poesie oder bei Ortsnamen gebräuchlich (Kühner[3] II. 1 402d. 5. 264f.), im NT aber namentlich bei P. beliebt I Kor 5 8. II Kor 5 5. Röm 4 11. 8 21. 15 16 (vgl. Winer[7] 59. 8 Bl. 35. 5). Für diese Fassung möchte entscheiden, dass man im andern Falle hinter σώματος ein αὐτοῦ oder das Fehlen des Artikels erwarten würde, da die Gemeinde zwar »der Leib Christi« oder »ein Leib«, aber nicht schlechthin »der Leib« genannt werden kann; gerade die Vergleichung von 1 20 ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία und Eph 1 23 zeigt das recht deutlich. Wird τῆς ἐκκλ. subordiniert, so ist der Gedanke: Christus nimmt die Stelle des Hauptes an der mit einem Leibe zu vergleichenden Gemeinde ein. Es wird dann gar nicht direkt betont, dass die Gemeinde sein Leib sei, sondern dass sie ein Leib sei, zu welchem er als Haupt gehört. Das Bild des Leibes wird von P. in zwiefacher Weise auf die Gemeinde angewendet. Einmal zur Bezeichnung ihrer inneren Einheit als eines in sich geschlossenen gegliederten Organismus Röm 12 4. I Kor 12 12ff. Dann als Bezeichnung ihrer organischen Verbindung mit Christo I Kor 11 3. Eph 5 23. Nimmt man τῆς ἐκκλ. hier als Apposition, so würde nur die zweite Beziehung in betracht kommen: Christus nimmt zur Gemeinde eine gleiche Stellung ein, wie das Haupt zum Leibe; ist τῆς ἐκκλ. aber subordiniert, so sind beide Beziehungen zugleich gedacht: einerseits ist die Gemeinde als σῶμα, als gegliederte, eine Mannigfaltigkeit in sich schliessende Einheit vorgestellt, sie ist ein Leib, andererseits hat dieser Leib ein Haupt, und das ist Christus. Es ist selbstverständlich, dass unter ἐκκλ. hier nicht die kolossische Einzelgemeinde, sondern die aus allen Christen sich zusammensetzende Gesamtgemeinde zu verstehen ist, wie diese Bedeutung schon in den früheren Briefen

Gal 1 13. I Kor 10 32. 12 28 vorliegt, dann aber in unserem und namentlich im Epheserbriefe ihrem Zwecke gemäss besonders häufig ist. Diese Zusammenfassung der einzelnen ἐκκλησία als einer ἐκκλησία scheint von P. ausgegangen zu sein. Denn nicht allein ist er der Einzige, der diesen Sprachgebrauch hat, während in den Akta die Zusammenfassung mehrerer Gemeinden immer durch den Plural des Wortes geschieht, Akt 9 31 (allerdings nicht sicher), 15 41. 16 5 (auch 20 28 ist die Gemeinde eine Einzelgemeinde), sondern es ist auch gerade für P. charakteristisch, dass er, weil er von allen äusseren Formen absieht und das Wesen der Gemeinde nur in der Gemeinschaft des Glaubens findet, nicht in einer irgendwie sich äusserlich darstellenden Einheit, auch die verschiedenen Gemeinden, trotz des Mangels einer sie äusserlich bindenden Organisation, als eine Einheit ansieht. Dabei darf aber σῶμα nicht als Rumpf gefasst werden, dem Christus als Haupt gegenübersteht, sondern es ist der ganze Körper, zu welchem auch das Haupt gehört (geg. Holtzm., Pfleid.). Der Form nach ist der folgende Relativsatz ὅς ἐστιν ἀρχὴ κτλ. nicht Begründung des Vorigen, sondern koordinierte nähere Ausführung; der Sache nach freilich liegt in derselben zugleich der Grund für die Bezeichnung Christi als κεφαλή. Denn der Sinn dieses Bildes ist, gemäss dem ganzen Zusammenhang, die beherrschende Stellung, welche Christus zu der Gemeinde einnimmt, so dass alle ihre Lebensbewegungen so von ihm ausgehen und normiert werden, wie die des Leibes vom Haupte, und diese beherrschende Stellung wird durch den Inhalt des Relativsatzes näher expliziert. Sie beruht darauf, dass Christus ἀρχή und πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ist, denn da hier nicht von seiner Stellung zur Welt im allgemeinen, sondern zur Gemeinde die Rede ist, so erfordert ἀρχή eine nähere Bestimmung, wodurch es auf die Gemeinde beschränkt wird, und hat sie in dem zu beiden Substantiven gehörigen Zusatz ἐκ τῶν νεκρῶν. Das Fehlen des καί zwischen ἀρχή und πρωτότοκος zeigt, dass nicht zwei verschiedene Gedanken ausgedrückt werden sollen, sondern der in ἀρχή ausgesprochene durch den appositionellen Zusatz nur näher präzisiert wird, und das war nötig, weil der blosse Zeitbegriff ἀρχή die Überordnung Christi an sich noch nicht genügend begründen würde. Denn dadurch das Lazarus früher als andere vom Tode erweckt ist, hat er noch durchaus keine beherrschende Stellung zu solchen, die nach ihm erweckt werden. Dass es bei Christus anders steht, bei ihm das zeitliche prae zugleich ein sachliches einschliesst, wird durch πρωτότοκος betont: wie bei dem Erstgebornen und nur bei ihm das zeitliche prae zugleich das sachliche einschliesst und ihm die Herrschaft verbürgt, so auch bei Christus. Die Gemeinde Christi besteht ausschliesslich aus solchen, die durch

den Tod hindurchgegangen sind. Christus gehört zu ihnen, als der denselben Weg durch den Tod zum Leben gegangen ist; aber indem er ihn zuerst gegangen ist, hat er ihn eben gebrochen, ihn für die Übrigen möglich gemacht, so dass sie nun zu dem auferstandenen Christus in einem gleichen Verhältnis stehen, wie die gesamte Welt zu ihm wegen seiner schöpferischen Stellung. Nicht nur nachdem sie auferstanden sind, sind sie von ihm abhängig, sondern dass sie überhaupt als Auferstandene existieren, ist von ihm abhängig. Er ist König, wie über die natürliche, so auch über diese neue geistliche Schöpfung [1]). Wenn schon der ganze Gedankengang aufs neue beweist, dass *πρωτότοκος* auch hier wieder nicht nur auf die Zeit, sondern vor allem auf die Würde geht, so wird das durch den Absichtssatz *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* entscheidend bestätigt. Denn dieses Wort steht im Sprachgebrauch nur von dem Primat (im NT *ἅπαξ*, aber z. B. Est 5 11. II Mak 6 18. 13 15 und *φιλοπρωτεύειν* III Joh 9; besonders charakteristisch Demosth. Erot. 52 [1416. 25] *τὸ κράτιστον πρωτεύειν ἐν ἅπασι*). Der Satz fasst alles bisher von Christi Stellung zur Welt Gesagte zusammen: dass er auch zur Gemeinde die Stellung eines *πρωτότοκος* hat, hat Gott gefügt, damit es dahin komme, das Resultat gewonnen werde (*γένηται* vom Entwicklungsprozess im Unterschied von *ἦ*), dass er und kein anderer (*αὐτός* wiederholt) in jeder Beziehung (*ἐν πᾶσιν*) den Vorrang habe. Der Hauptton liegt auf dem daher noch vor das gleichfalls betonte *αὐτός* geschobene *ἐν πᾶσιν*. Die absolute Herrschaftsstellung Christi wurde von den Irrlehrern nicht anerkannt; dem gegenüber die Betonung, dass Gott in jeder denkbaren Beziehung ihn zum *πρωτεύων* gemacht habe. Der Zusammenhang zeigt auch, dass *ἐν πᾶσιν* nicht Maskulinum sein kann, sondern wie Phl 4 12. I Tim 3 11. 4 15 u. ö., und wie das singularische *ἐν παντί* I Kor 1 5. II Kor 4 8. Phl 4 12 Neutrum. Denn nicht, dass er zu allen einzelnen Wesen, sondern dass er in allen Stücken, nämlich im Organismus der natürlichen wie der erlösten Welt, Herrschaftsstellung habe, wird hier zusammenfassend betont.

1 19] Was mit dem folgenden *ὅτι* begründet werden soll,

1) Es ist an unserer Stelle besonders klar, was für alle Erwähnungen der Auferstehung Christi und der Seinen gilt, dass es sich dabei nicht um die Fortsetzung eines irdischen, sondern um den Eintritt in ein überweltliches Leben handelt. Daher gehört die Bemerkung, dass doch schon vor Chr. Tote erweckt sind, gar nicht hierher. Das, um was es sich bei ihnen und bei Chr. handelt, ist inhaltlich etwas ganz Verschiedenes. Das *ἐκ. τ. ν.*, für welches auch der Gen. stehen könnte, beruht auf der Vorstellung, dass Christus unter den Toten gewesen und aus ihrer Mitte durch die Auferstehung geschieden und hervorgegangen ist.

lässt sich erst erkennen, nachdem der Inhalt des begründenden Satzes festgestellt ist. Von dem Wort πλήρωμα ist auszugehen. Seine Bedeutung anlangend, darf der passive Sinn desselben als feststehend angesehen werden [1]). πλ. bezeichnet das, wodurch etwas zum Vollmass, zur Vollzahl, zur Vollständigkeit gebracht wird, und dann das Produkt selbst: Vollmass, Summe, Vollgehalt. So I Kor 10 26. Röm 11 12. 25 (Vollzahl), 13 10 (Vollgehalt), 15 29 (Vollmass). Nie kommt es im Sinne der moralischen Vollkommenheit, also als synonym mit τελειότης, vor (gegen Oltr.). In Kol und Eph wird es nur von Gott oder Christus ausgesagt, und zwar so, dass deren Vollgehalt sich in Anderen abspiegelt: so der Gottes in Chr. oder der Gemeinde Kol 2 9. Eph 3 19, der Christi in der Gemeinde Eph 1 23. 4 13. Ausser an unserer Stelle steht immer ein Gen. dabei. Den Kasus betr., ist eine doppelte Fassung möglich. Erstens: πλήρ. ist Subj. von εὐδόκησεν (z. B. Sod., Weiss, Abbott). Dann ist πλήρ. zusammenfassender Ausdruck für das göttliche Wesen, also wesentlich synonym mit Gott, und εἰρηνοποιήσας V. 20 ist durch eine constr. ad. sens. statt des genaueren Neutrums gesetzt. Hierfür wird geltend gemacht, dass εὐδοκεῖν an allen anderen bibl. Stellen persönlich gebraucht werde und der etwa folgende Infin. stets dasselbe Subj. wie das Hauptverbum habe; ferner dass die Grundstelle Ps 68 10 (ὁ θεὸς εὐδόκησεν κατοικεῖν ἐν αὐτῷ) für diese Auffassung spreche. Aber durchschlagend sind diese Gründe nicht. Persönlich ist auch bei andrer Konstr. εὐδοκεῖν gefasst, nur dass das Subj. zu ergänzen ist, und ein acc. c. inf. findet sich wenigstens ausserhalb des NT bei εὐδοκ. (Polyb 18 4: ὥστε τοὺς Συρακουσίους εὐδοκῆσαι στρατηγὸν αὐτῶν ὑπάρχειν Ἱερῶνα), und es lässt sich kein Grund absehen, warum das Verb. nicht einen acc. c. inf. bei sich haben könnte. Der Parallelismus mit Ps 68 10 aber ist kein Beweis, dass der Grundtext nicht abgewandelt sein könnte. Entscheidend gegen diese Auffassung ist aber m. E., dass allerdings πλήρ. an sich wie δόξα, οὐρανός u. a. Bezeichnung der Gottheit sein könnte, aber der Zusatz πᾶν τὸ πλ. zeigt, dass πλ. nicht als Personbezeichnung gemeint ist, sondern als Zusammenfassung der Eigenschaften Gottes; dann aber ist die Rückbeziehung des Masc. εἰρηνοποιήσας auf πλ. sehr hart, weil von der Person Gottes garnicht geredet ist. Der Zusammenhang macht die zweite Deutung von πλήρ. nötig: dass es Accus. ist und zu dem Infin. κατοικῆσαι gehört. Als

1) Die früheren lexikalischen Erörterungen veraltet durch Lightfoots Excurs 255—271. Vgl. noch Cremer s. v. und die in ihren Resultaten z. T. unhaltbaren Ausff. bei Oltr.

Subj. von εὐδόκησεν[1]) ist dann Gott[2]) zu ergänzen. Allerdings ist Gott seit V. 13 nicht genannt. Aber dass es aus dem Zusammenhang daher unmöglich ergänzt werden könne (so Weiss), wird durch die Thatsache widerlegt, dass die ungeheure Majorität der Ausleger es zu ergänzt hat (so schon Chrys.)[3]): es kann doch also nicht so fernliegen. Und in der That ist die ganze Periode seit V. 14 ja nur ein Teil der Aussage, was der Vater Christi an uns gethan hat (V. 13). Jedenfalls wird diese Ungenauigkeit des Ausdruckes reichlich aufgewogen durch den dabei so viel bequemeren Anschluss des Masc. εἰρηνοποιήσας. Die eigentliche Erprobung dieser Auffassung liegt aber in dem erst bei ihr klar hervortretenden Gedankengang.

Der Grundgedanke der ganzen christologischen Erörterung ist im Gegensatz zu der die universale Stellung Christi verkennenden Irrlehre, dass in ihm alles gegeben ist, wie dies noch zuletzt in dem Satz ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν πρωτεύων zum Ausdruck gebracht ist. Demgemäss liegt nun auch im Folgenden der Nachdruck einerseits auf ἐν αὐτῷ, welches das αὐτός V. 18 fin. wiederholt, daher prägnant vor εὐδόκησεν gestellt ist und durch das zweimalige δι' αὐτοῦ V. 20 wieder aufgenommen wird, andrerseits auf πᾶν, welches das vorangehende ἐν πᾶσιν wieder aufnimmt und sich in dem τὰ πάντα V. 20 fortsetzt. Nun kann das ὅτι V. 19 aber nicht den Satz 18ª begründen wollen, denn im Folgenden ist nicht nur von der ἐκκλησία die Rede, sondern von dem All, auch der Geisterwelt; ebensowenig den Satz 18ᵇ (ὅς ἐστιν ἀρχή κτλ.), denn im Folgenden ist von der Auferstehung Christi überhaupt nicht mehr die Rede. Also kann das ὅτι sich nur auf den Finalsatz 18ᶜ beziehen, d. h. es soll das ἐν πᾶσιν begründet werden. Bisher war nachgewiesen, dass Christus zu der Gesamtheit des Geschaffenen, und auch speziell zu der Gemeinde eine Herrscherstellung absoluter Überordung einnehme, und als Finalgrund dieser Thatsachen war der allgemeine Satz hinzugefügt, dass er in jeder Beziehung (ἐν πᾶσιν) übergeordnet sein solle. Dieses ἐν πᾶσιν wird nun V. 19f. dadurch bewiesen, dass auch noch nach einer dritten Seite alles von Christi abhängig sei, sofern er nämlich auch der Mittler der Versöhnung für das All sei. Der Hauptgedanke, der dem Ap. bei ὅτι vorschwebt, ist also erst V. 20 ausge-

---

1) Über das Lexikalische und Grammatische hinsichtlich εὐδοκεῖν vgl. Fritzsche zu Röm 10₁ 370f. u. Cremer s. v. Das nur hellenistische Wort (seit Polyb.), das im NT nur persönlich konstruiert wird, hat den Wert eines verstärkten δοκεῖν: ich halte für gut, es beliebt mir.

2) Nicht Christus (so nach Tert. adv. Mk 5₁₉ z. B. Hofmann).

3) οὐκ ἔχει αἰτίαν εἰπεῖν οὐδεμίαν ἀλλὰ τὴν θέλησιν τοῦ θεοῦ, was nur die Umsetzung des εὐδόκησεν in einen nominalen Ausdruck ist.

sprochen; V. 19 bereitet ihn nur vor, indem er in andrer Form V. 18c wieder aufnimmt und das Folgende einleitet: »er sollte in allen Stücken den Vorrang haben, denn Gott hat gewollt, dass das ganze πλήρ. in ihm wohne, und hat darum gewollt, dass auch die Versöhnung durch ihn erwirkt werde.« Also nicht auf dem Subst. πλήρ. liegt der Ton, sondern auf πᾶν. Jeder Wortton beruht auf einem dabei gedachten Gegensatz. Schon das im Vorigen Gesagte hat gezeigt, dass eine Fülle, ein Reichtum in Christo vorhanden ist; aber nun wird hinzugefügt, dass die gesamte Fülle in ihm wohne, nämlich auch ein im Vorigen noch nicht dargestellter Inhalt seiner Person: dass er auch der Versöhner ist. Es war also ein richtiger Takt, wenn Meyer trotz sonst abweichender Auslegung sagt, der Inhalt das πᾶν τὸ πλήρ. sei hier die χάρις Gottes. Dass die Menschen versöhnt sind, werden auch die kol. Irrlehrer nicht geleugnet haben; aber die starke Betonung des δι' αὐτοῦ V. 20a. c und des εἴτε τὰ ἐπὶ τ. γῆς εἴτε τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς zeigt, dass sie den Engeln bei der Versöhnung eine Rolle zugeschrieben haben. Dem gegenüber betont P., dass die Engel nicht nur nicht als versöhnend, sondern sogar als versöhnt, als Objekt der Versöhnung in Betracht komme[1]).

Der göttliche Ratschluss, um den es sich in εὐδόκησεν handelt, ist als solcher ein überzeitlicher, wenn auch in der Zeit sich verwirklichender, und der Aorist, welcher ja freilich formell einen Zeitpunkt in der Vergangenheit angiebt, ist nicht anders zu erklären wie die Aoriste Röm 8 29 (οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν), indem nämlich menschlicher Weise die Ewigkeit des göttlichen Ratschlusses oder Beliebens als ein bestimmter

---

1) Aus dem Gesagten erhellt, dass unter πλήρ. nicht mit Hofm. Crem., früher Sod. die Vollzahl alles Geschaffenen gemeint sein kann. Der Gedanke, dass die Welt in Christo wohne, würde aus dem Zus. ganz herausfallen. Aber es ist auch nicht nötig, ja kaum angänglich bei πλήρ. αὐτοῦ, d. h. θεοῦ, zu ergänzen. Der Begriff ist ganz allgemein zu fassen: aller Reichtum, aller Gehalt sollte in Chr. vorhanden sein. An sich wäre nun sehr möglich, dass πλήρ. ein von den kol. Irrlehrern gebrauchter Begriff wäre, also in Anführungszeichen zu denken; um so möglicher, da P. auch sonst liebt gegnerische Ausdrücke aufzunehmen und in seine Darstellung zu verweben (z. B. I Kor 8 iff. II Kor 3 1. 5 12. 10 1. 10. 12 16. Gal 1 10. 5 11; vgl. Weizs. Apost. Z.[1] 442). Aber nötig ist die Annahme, wie aus der gegebenen Erkl. erhellt, nicht. Die Stelle lässt sich sehr wohl ohne sie verstehen. Es ist möglich, dass nicht sein Sprachgebrauch aus dem häretischen seiner Zeit, sondern der häretische Sprachgebrauch späterer Zeit aus dem seinen hervorgewachsen ist. Wer den Eph für paulinisch ansieht, wird dies sogar als das Wahrscheinlichere erachten müssen, weil die Anlehnung an den Sprachgebrauch der kol. Irrlehrer zwar in unserem Brief verständlich wäre, nicht aber, dass P. ihn auch bei anderen Gemeinden ohne Weiteres als bekannt voraussetzen konnte.

Punkt in unvordenklicher Zeit gedacht ist. Aber weil der göttliche Ratschluss ein vorzeitlicher ist, ist natürlich nicht gesagt, dass er sich auch auf vorzeitliche Ereignisse beziehe: ist doch hier von dem innergeschichtlichen Ereignis der Versöhnung die Rede. Ob aber das ἀποκαταλλάσσειν als eine Thätigkeit des auf Erden oder des zum Himmel erhöhten Christus aufgefasst ist (jenes z. B. R. Schmidt u. Pfleid., dieses Weiss, Klöpper, Sod.), ist erst aus der näheren Betrachtung des 20. Verses zu entscheiden.

1 20] Das nur noch Eph 2 16 vorkommende, daher von P. vielleicht gebildete Bikompositum ἀποκαταλλάσσειν ist eine Verstärkung des einfachen καταλλάσσειν: völlig aussöhnen [1]). Die Schwierigkeit der Stelle liegt in der Ausdehnung der Versöhnung auf τὰ πάντα, welcher Ausdruck im Folgenden durch εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς expliziert wird. Die verschiedenen Auslegungen, über welche Oltr. eine besonders lichtvolle Übersicht giebt, sind wesentlich nur verschiedene Mittel, dieser Schwierigkeit Herr zu werden und den Gedanken einer auch für die Engelwelt nötigen Versöhnung zu umgehen oder abzumindern. Sicher ist, dass unter den neutralen Ausdrücken auch hier nur die persönlichen Wesen gemeint sind. 1. Jedes Auffällige des Gedankens würde schwinden, wenn die Aussöhnung nicht als eine solche mit Gott, sondern als zwischen den verschiedenen Kreaturen stattfindend gedacht werden könnte (so z. B. Aug. [2]) Mel., Grot., Bähr). Dagegen aber entscheidet zunächst das εἴτε—εἴτε, welches beweist, dass nicht die irdischen und himmlischen Wesen mit einander ausgesöhnt sind, sondern die Aussöhnung von jedem von beiden Teilen ohne Beziehung auf den andern ausgesagt ist; sodann, dass das ἀποκαταλλάσσειν im Folgenden zweifelsohne auf die Versöhnung der Kolosser mit Gott bezogen ist. Letzterer Grund verbietet es auch, etwa zu erklären, durch Christus seien die Menschen unter einander und ebenso die himmlischen Wesen unter einander ausgesöhnt. 2. Man hat die Versöhnung der irdischen Wesen als eine solche mit Gott aufgefasst, dagegen die der himmlischen Wesen als eine solche mit den irdischen,

---

1) So schon Chrys.: ἤδη γὰρ ἦσαν κατηλλαγμένοι, ἀλλὰ τελείως ἔδει. Tittmann 106: habet praepositio ἀπό hanc vim, ut si verbo composita addatur, eius vim augeat, remque ipsam, quae hoc verbo cogitatur, aut prorsus absolutam, aut maiorem in modum factam esse indicet (ἀπεκδέχεσθαι, ἀποκαραδοκεῖν). Weniger zutreffend Cremer s. v., „bei καταλλάσσω sei an Herstellung eines nicht vorhandenen, bei ἀποκαταλλάσσω an Wiederherstellung eines nicht mehr vorhandenen Friedensverhältnisses gedacht«, da das gestörte Verhältnis auch in καταλλάσσω schon die Voraussetzung ist.

2) Enchir. 62: pacificantur coelestia cum terrestribus et terrestria cum coelestibus.

welche durch die erstere ermöglicht und verwirklicht sei (Chrysost.[1]), August., Pelag., Theodoret., Theophyl., unter Neueren z. B. Beng., Böhmer, Weiss). Hiergegen entscheidet, dass καταλλάσσειν in zwei völlig verschiedenen Beziehungen zu nehmen wäre, während notwendig die Aussöhnung der irdischen Wesen ebenso gedacht sein muss, wie die mit dem korrelaten εἴτε angefügte Aussöhnung der Himmelswesen[1]). 3. Nach dem Vorgang Bezas haben mehrere, zuletzt Wolf, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς auf die verstorbenen Frommen bezogen, deren Aussöhnung mit Gott gleichfalls durch das Opfer Christi bewirkt sei. Wider den ganzen Zusammenhang der Stelle, welche Christum gerade als Herrscher auch über die Engelwelt darstellen will, und speziell gegen den gleichen Ausdruck ἐν τοῖς οὐρανοῖς, vgl. 1 16. 4. Es ist von einer Aussöhnung sowohl der Menschen- wie der Engelwelt mit Gott die Rede. Aber auch bei dieser gegenwärtig fast allgemein angenommenen Auslegung sind verschiedene Auffassungen zu unterscheiden. (a) Harless Eph S. 51 ff., Oltr. u. wohl auch Hofm. wollen nur den Gedanken ausgedrückt finden, dass durch Christus die Harmonie in der gesamten Schöpfung wieder hergestellt sei, ohne dass speziell zu fragen sei, ob auch im Himmel Wesen sind, welche der Aussöhnung bedurften. Wo Versöhnung nötig gewesen ist, ist sie durch Christus erfolgt. Diese Auslegung kommt entweder auf die erste zurück (Harmonie des Universums) und ist dann durch die oben geltend gemachten Gründe widerlegt, oder aber sie macht trotz Harless' Leugnung die Erwähnung des Himmels zu einer blossen rhetorischen Formel, die überhaupt keinen realen Inhalt hat, was um so weniger angänglich ist, als die ausgeführte Disjunktion des πάντα in dem εἴτε—εἴτε zeigt, wie es dem Apostel gerade auf diese beiden Momente ankommt, und zwar nach dem Zusammenhang grade am meisten auf τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς als das Stück, welches sich nicht von selbst verstand. (b) So bleibt nur sprachlich und logisch die Möglichkeit, dass in unserer Stelle wirklich von der Notwendigkeit einer Aussöhnung mit Gott auch in bezug auf die Engelwelt geredet wird. Das hat man zunächst auf die bösen Engel bezogen, was dann dem Origenes vortrefflich zu seiner Lehre von

---

1) *Τί δέ ἐστι τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; . . . ἀπέσχιστο ἡ γῆ τοῦ οὐρανοῦ ἐκπεπολεμημένοι ἦσαν οἱ ἄγγελοι πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, τὸν δεσπότην ὁρῶντες τὸν αὐτῶν ὑβριζόμενον . . . τοῦτο εἰρήνη βαθεῖα· ἄγγελοι πάλιν ἐπὶ γῆς ἐφαίνοντο λοιπόν, ἐπειδὴ καὶ ἄνθρωπος ἐν οὐρανῷ ἐφάνη.*

2) Weiss sagt zwar: »Grade die sonst völlig überflüssige Partition des τ. πάντα durch εἴτε—εἴτε zeigt, dass der Begriff des ἀποκ. auf beide Teile derselben in etwas modifiziertem Sinne angewendet werden soll«. Ich bekenne aber, dass ich diesen Satz schlechterdings nicht verstehe.

der ἀποκατάστασις passte. Hier ist diese Deutung unmöglich, weil die bösen Geister nach P. auch jetzt noch böse sind, und eine am Ende der Tage etwa eintretende Bekehrung derselben etwas ganz anderes ist, als was hier ausgesagt wird. Denn wenn in der Menschenwelt die Versöhnung durch den Tod Christi real verwirklicht ist, so dass es nun Menschen giebt, die ein Friedensverhältnis zu Gott gewonnen haben, so müsste auch analoger Weise in der bösen Geisterwelt eine reale Veränderung durch den Tod Christi gedacht sein. Das Teufelsreich müsste nicht nur seiner Macht entkleidet sein, sondern seine Glieder müssten wenigstens zum Teil aufgehört haben, böse zu sein. Davon ist aber weder hier noch anderswo bei P. die Rede. Die endliche ἀποκατάστασις reicht also auf keinen Fall zur Erklärung unserer Stelle aus. Ebensowenig aber reicht die Erwägung aus, dass auch die guten Engel nach mehreren biblischen Stellen nicht als absolut gut zu denken sind und also einer Versöhnung bedürfen (Calv.[1]), Franke): Job 4$_{18}$. 15$_{15}$. Jes 24$_{21}$ff. (?). Aber diese an sich richtige Bemerkung genügt nicht zum Verständnis unserer Stelle. Denn es ist dabei nicht absehbar, wie der auf Erden sich vollziehende Kreuzestod Jesu auf die Engelwelt eine Einwirkung gewinnt. Das volle Verständnis gewinnt man erst durch die Bemerkung, dass das spätere Judentum die Engel in der Weise als Machthaber über die einzelnen Weltreiche ansieht, dass in ihnen das Wesen dieser Reiche sich spiegelt, was in sich schliesst, dass sie auf derselben ethisch-religiösen Stufe stehen, wie das von ihnen vertretene Reich. Dieser in Dan 9f. zum ersten Male klar vorliegende Gedanke hat zur Konsequenz, dass, was auf Erden geschieht, und was im Himmel geschieht, in der engsten Verbindung steht, und das kann bald so dargestellt werden, dass das Irdische als Projektion des Himmlischen gedacht ist, bald umgekehrt, dass die irdischen Ereignisse ihren Schatten in die Himmelswelt zurückwerfen. Es ist das nur eine anders gewendete Ausführung derselben Anschauung, wonach Stiftshütte, Gesetz, Messias u. s. w. im Himmel präexistieren als die Typen der betreffenden irdischen Dinge. Von dieser Anschauung aus ist es ebenso konsequent wie verständlich, dass der Kreuzestod Christi, indem er die Menschheit mit Gott aussöhnt, seine Wirkung auch auf die

1) Duabus de causis angelos quoque oportuit cum Deo pacificari. nam cum creaturae sint, extra lapsus periculum non erant, nisi Christi gratia fuissent confirmati [dieser Gedanke allerdings nicht biblisch] ... deinde in hac ipsa oboedientia quam praestant Deo non est tam exquisita perfectio, ut Deo omni ex parte et citra veniam satisfaciat ... constituendum igitur non esse tantum in angelis iustitiae quod ad plenam cum Deo coniunctionem sufficiat. itaque pacificatore opus habent.

mit der Menschheit in organischer Verbindung stehende Himmelswelt übt, und so erst gewinnt die von Bleek, R. Schmidt, Klöpper, Sod., besonders Everling S. 89ff. vertretene Anschauung volle Bündigkeit. — Diese Versöhnung der gesamten Schöpfung mit Gott wird auf die Vermittlung Christi zurückgeführt (*δι' αὐτοῦ*); fraglich dagegen ist, ob auch das *εἰς αὐτόν* sich auf Christum bezieht oder auf Gott. Letzteres ist grammatisch möglich, da *αὐτοῦ* im NT auch reflexiv gebraucht wird (Buttm. S. 96. Bl. 48, 6. Win.[8] 22, 16 A. 28. Auch wenn *εἰς αὐτόν* auf Gott bezogen wird, ist es aber keinenfalls gleichbedeutend mit dem Dativ zu nehmen, sondern lokal: zu ihm hin, so dass es das Ziel der Versöhnung angiebt. Für diese Deutung spricht, dass auch sonst überall die Versöhnung als eine solche mit Gott gedacht wird. Andrerseits aber spricht der Zus. mehr für die Beziehung des *εἰς αὐτόν* auf Christus. Denn nicht nur handelt die ganze Stelle von der Abhängigkeit des Alls von Christus, sondern bei dieser Fassung wird auch das voraufgehende *ἐν αὐτῷ* hier genau so in ein *διά* und *εἰς* zerlegt, wie in 1 16, und endlich tritt so die Stellung der beiden Bestimmungen *δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* am Anfang und Ende des Satzes ganz besonders fein hervor (so gegen Mey., Lightf., Sod. mit R. Schmidt, Hofm., Weiss u. a.). Wie diese *καταλλαγή* zustande gekommen ist, sagt der folgende Partizipalsatz, welcher mit dem Hauptverbum *ἀποκαταλλάξαι* gleichzeitig zu denken ist (Beispp. Kühner II 1 [3] 389. 7. E. S. 197f.). Subjekt desselben ist natürlich nicht, wie nach dem Vorgang von Vätern durch Missverständnis des Subjekts in *εὐδόκησεν* noch Hofm. annahm, Christus, sondern Gott, und der Fortschritt des Gedankens liegt gar nicht in dem *εἰρηνοποιήσας* (im bibl. Sprachgebrauch nur noch Prv 10 11), welches nur ein anderer Ausdruck für den in *ἀποκαταλλάσσειν* eingeführten Begriff ist[1]), sondern in dem präpositionalen Zusatz *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*: prägnanter Ausdruck für das Blut des am Kreuze getöteten Jesus. Das Blut Christi wird bei P. als Bezeichnung für dessen Tod nur selten gebraucht: Röm 3 25. 5 9 und in den drei Stellen 1 Kor 10 16. 11 25. 27, wo vom Abendmahl gehandelt wird. In den beiden erstgenannten Stellen, wie hier, wird von der Versöhnung gesprochen, und es fragt sich, ob durch den Ausdruck der Opferwert des Todes Jesu angedeutet werden soll. An sich wäre das nicht nötig, sofern *αἷμα* überhaupt nur den gewaltsamen Tod bezeichnen könnte; aber da Röm 3 25 der Ausdruck *ἱλαστήριον* ebenso auf die Opfervorstellung führt, wie beim Abendmahl die Beziehung auf

1) vgl. Chrys.: *τὸ μὲν τὴν ἔχθραν δείκνυσι τὸ καταλλάξαι, τὸ δὲ τὸν πόλεμον τὸ εἰρηνοποιήσας.*

das Bundesopfer, und ausserdem für ein am AT gebildetes Bewusstsein das καταλλάσσειν von selbst die Vorstellung des Opfers einschloss, so ist dieselbe auch hier als dem Bewusstsein des P. vorschwebend vorauszusetzen, ohne dass jedoch auf eine bestimmte Art von Opfer näher reflektiert würde. Nicht aber ist das Kreuz etwa als der Opferaltar gedacht, welche I Pt 2$_{24}$ vielleicht vorliegende Vorstellung hier wie sonst dem P. fremd ist, sondern es ist dadurch nur die historische Art des Todes Jesu ins Gedächtnis gerufen: sein Kreuzestod hat den Wert eines Opfers gehabt. Der distributive Akkusativ εἴτε τὰ ἐπὶ τ. γ. εἴτε τ. ἐ. τ. οὐ., welcher sprachlich allerdings von εἰρηνοποιήσας abhängen könnte[1]), ist vielmehr mit ἀποκαταλλάξαι zu verbinden als erklärende Ergänzung des τὰ πάντα, wie aus dem davor wiederholten δι' αὐτοῦ hervorgeht[2]). Denn nach der Analogie aller anderen Sätze muss δι' αὐτοῦ betont am Anfang des Satzes erwartet werden, während bei der Abhängigkeit von εἰρηνοποιήσας es an der unbetontesten Stelle stehen würde. Die Wiederholung erklärt sich eben durch das Bestreben, in jeder Weise die Person Christi hervorzuheben.

Umstritten ist die Frage, in welche Zeit die Versöhnung des Alls durch Christus an unserer Stelle gesetzt sei. Die Erwähnung des Kreuzesblutes führt zunächst auf das irdische Leben Jesu in Übereinstimmung mit der sonstigen Lehre des P. In der richtigen Erkenntnis, dass die beiden von εὐδόκησεν abhängigen Infinitive irgendwie zusammengehörige Thatsachen ausdrücken sollen (Beng: inhabitatio est fundamentum reconciliationis), haben einige Ausleger (R. Schmidt, Pfleid.) das Einwohnen des πλήρωμα in Christo gleichfalls, wie die καταλλαγή, auf die Zeit seines irdischen Lebens beziehen wollen, so dass der Gedanke ein ähnlicher wäre, wie in der von Meyer herangezogenen Stelle Joh 1$_{14}$. Andere (Ernesti, Klöpper, Sod.) beziehen dagegen beide Sätze auf den erhöhten Christus, welcher erst durch seine Auferstehung an dem πλήρωμα Gottes vollen Anteil gewonnen (Röm 1$_{3.4}$. Phl 2$_{9-11}$) und die durch seinen Kreuzestod allerdings begründete Versöhnung nun erst als der Erhöhte realisiert habe. Die Meisten beziehen die Einwohnung des πλήρωμα auf den präexistenten, dagegen die Herstellung

1) Dafür führt Abbott Stob. ecl. phys. p. 984 an, wo das Ind. mit dem Acc. konstruiert wird und die Analogie von ὁδοποιεῖν und λογοποιεῖν c. acc. — Dass Chrys. die Stelle so aufgefasst hat, ist allerdings wahrscheinlich (τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς πῶς εἰρηνοποίησεν).

2) Allerdings fehlt δι' αὐτοῦ in BDFGL min. it. vg., aber nicht allein haben ℵACD^{bc}EKP Syr., Chrys., Euseb. die Worte, also zwei Familien, sondern auch aus inneren Gründen ist die Hinzusetzung ungleich weniger wahrscheinlich, da nach dem voraufgegangenen δι' αὐτοῦ niemand es vermissen würde, als die Fortlassung des scheinbar nicht nur abundierenden, sondern sogar störenden Zusatzes.

der Versöhnung auf den geschichtlichen Christus, indem sie also die beiden Satzteile auf ganz verschiedene Zeiten in dem Dasein Christi deuten. Die Sache liegt aber viel einfacher. Zunächst ist von dem präexistenten Christus in V. 19 gar nicht die Rede, sondern von der Person Christi ganz im allgemeinen, ganz abgesehen von den verschiedenen Stadien seines Daseins, wird gesagt, dass in ihr alle Fülle wohne, und zwar mit spezieller Rücksicht darauf, dass auch die Versöhnung ihm zu danken sei (V. 20). Diese ist in seinem Kreuzestod prinzipiell gesetzt, wird also nicht dem Erhöhten sondern dem auf Erden befindlichen beigelegt. Allerdings gehören die Konsequenzen des Kreuzestodes, die reale Durchführung der Versöhnung, späterer Zeit an; aber es ist für P. charakteristisch, dass er durchgehends Tod und Auferstehung Christi nach ihrem prinzipiellen Gehalt beurteilt, alle Konsequenzen in diese Thatsache mit einrechnet. Wie sonst die Versöhnung der Menschheit, so ist hier also die des Alls als in dem Tode Christi dem inneren Wesen nach vollzogen gedacht.

Überblicken wir den ganzen, wie das Folgende zeigt, hier zu Ende gekommenen Exkurs über die einzigartige Stellung Christi, so erhellt, dass P. sich nicht genug thun kann in der Hervorhebung des Gedankens, Christus und nur er sei die Kausalität für alles, was in der Welt ist und geschieht. Die Schwerfälligkeit der ganzen Periode hat ihren Grund darin, dass der Verfasser nicht von vorn herein die einzelnen Gedanken sich zurechtgelegt hatte, sondern im Diktieren immer noch einen neuen Satzteil anfügt, um den Hauptgedanken noch eindrücklicher zu machen und noch weiter auszuführen. Man darf sagen, dass alles von 15b an Gesagte nur der Kommentar zu 15a ist: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*. Denn eben in der Stellung Christi zur Welt in ihren verschiedenen Teilen und ihren verschiedenen Phasen tritt zu Tage, dass er das Spiegelbild Gottes ist. Das Entstehen, Bestehen, Erlösen der Welt sind im Grunde ja göttliche Thätigkeiten; indem also Christus das alles vermittelt, erweist er sich als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, als derjenige, in welchem das unsichtbare Wesen Gottes uns sichtbar wird.

1 21a] Mit V. 21 beginnt, wie wir sehen werden, sachlich die Rückkehr von der allgemeinen christologischen Erörterung zu dem V. 9—13 ausgeführten Gedanken und zu den speziellen Wünschen für die Leser. Zunächst macht die Konstruktion Schwierigkeiten. Beginnt man, wie gewöhnlich geschieht, mit den Worten *καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας κτλ.* einen neuen Satz, so erhält man in jedem Fall, mag man *ἀποκατήλλαξεν* oder *ἀποκατηλλάγητε* oder *ἀποκαταλλαγέντες* lesen, ein Anakoluth. Zwar leugnet das Hofmann: das *δέ* hinter *νυνί* stehe richtig, um den Gegen-

satz gegen den als Vordersatz behandelten Partizipialsatz auszudrücken. Aber gerade, dass der Partizipialsatz als Vordersatz behandelt wird, ist ja die grammatische Unregelmässigkeit. Nun ist zwar der Übergang aus einer Part.-Konstruktion in ein Verbum finitum nicht selten (Kühner II 2[2] 490, 4 S. 657), aber grade an dieser Stelle auffällig. Es würde sich erklären, wenn durch zwischeneingeschobene Gedanken P. im Sprechen den Anfang des Satzes vergessen hätte; wie aber ein solches Vergessen eintreten konnte, wo es sich um einen einzigen partizipialen Ausdruck handelt, das ist unabsehbar, doppelt, wenn, wie wir sehen werden, die passivische Lesart *ἀποκατηλλάγητε* die richtige ist, indem er dann nicht nur vergessen haben müsste, dass er mit einem Partizipium, sondern auch, dass er mit einem Objekt angefangen hat. Diesem Missstand würde Lachm. und Lightfoots Konstruktion begegnen, welche 1 21. 22 noch von *εὐδόκησεν* abhängen lassen, aber die Worte *νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν . . . διὰ τοῦ θανάτου* als eingeschobenen Zwischensatz nehmen und also den Gedanken erhalten: Gott hat es gefallen . . . euch, die einst entfremdeten — nun aber seid ihr versöhnt — als heilig vor sich darzustellen. Die einzige formelle Unregelmässigkeit ist dann nur die Wiederholung des *ὑμᾶς* nach *παραστῆσαι*, und diese würde allerdings durch den Zwischensatz hinlänglich erklärt sein. Dennoch ist diese Auffassung zu verwerfen. Nicht nur ist nach allen Analogien unwahrscheinlich, dass P. nach dem langen Satz 1 20 die Konstruktion einfach fortgesetzt haben sollte, sondern auch innerlich ist der Gedanke, den Lightf. als Hauptgedanken gewinnt. *ὑμᾶς παραστῆσαι ἁγίους*, den beiden vorangehenden von *εὐδόκησεν* abhängigen Sätzen durchaus nicht koordiniert. Im Vorigen handelte es sich um die übergeordnete Stellung Christi über allem, was in der Welt ist; dieser Gedanke aber wäre fallen gelassen in dem Satz, dass Gott die Leser als heilige vor sein Angesicht stelle. Damit scheint mir bewiesen, dass 1 21. 22 nicht Fortsetzung des Gedankens von 1 19. 20 sein kann. Trotzdem beruht die Erklärung Lightf.'s auf zwei durchaus richtigen Beobachtungen: einmal dass das Anakoluth hier unerklärlich sein würde, sodann dass der Nachdruck allerdings auf den Worten *παραστῆσαι ὑμᾶς κτλ.* liegt. Die Schwierigkeit der Konstruktion hebt sich, wenn man 1 21 bis zu den Worten *ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς* zum Vorigen zieht, so dass sie den Ausdrücken *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* parallel und von dem *ἀποκαταλλάξαι* 1 20 abhängig sind, also vor V. 21 ein Komma setzt, dann aber mit *νυνὶ δέ* einen neuenSatz beginnt. (Soa uch Weiss.) So gefasst, vermittelt der Zusatz *καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας* die Rückkehr zu dem eigentlichen Hauptgedanken des Ap. in 13. 14: in Christo habt ihr die Vergebung der Sünden.

Denn die ganze dazwischenstehende Erörterung über die einzigartige Bedeutung der Person Christi bildet gar nicht einen eigenen, als solchen prämeditierten Teil des Briefes, sondern ist nur gelegentliche Ausführung bei Erwähnung der Thatsache, dass die Kolosser in das Reich Christi berufen seien, hervorgerufen durch den Gedanken an die Irrlehrer, welche den absoluten Wert dieses Christus und seiner Stellung verkannten. Beweis dessen ist, dass in 1 23 die verschiedenen Stücke des ersten Absatzes wieder aufgenommen werden: das in Kolossae verkündete und gehörte Evangelium (vgl. 1 6b. 7), dessen Verbreitung über die ganze Welt (vgl. 1 6a), auch die *ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου* (vgl. 1 5). Zu diesen einleitenden Gedanken leitet also P. wieder zurück, indem er die die ganze Welt umspannende Versöhnung zum Schluss ausdrücklich auch auf die Kolosser bezieht. Dass auf diese Weise nicht nur das störende Anakoluth beseitigt wird, sondern auch die Worte *καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας κτλ.* mit dem Charakter des Folgenden durchaus in Harmonie stehen, erscheint mir als so durchschlagend, dass dagegen das einzige Bedenken gegen diese Auffassung zurücktritt, dass nämlich 1 20 fin. nicht, wie man erwarten sollte, die Erde nach dem Himmel genannt wird. Selbstverständlich ist bei dieser Fassung das den 1 21 beginnende *καί* nicht mit »und«, sondern mit »auch« zu übersetzen. Der Inhalt von 21a ist nichts anderes, als was 1 13 als ein Retten aus der Obmacht der Finsternis bezeichnet war. Damit ist schon wahrscheinlich gemacht, dass auch hier nicht von der Stellung Gottes zum Menschen, sondern des Menschen zu Gott die Rede sein soll. Das gilt zunächst offenbar von *ἀπηλλοτριωμένους*, welches den Zustand des völligen (*ἀπό*) Entfremdetseins, nämlich von Gott, aussagt. Aber auch *ἐχθρούς* kann nicht passivisch (quos Deus odit), sondern nur aktivisch (qui Deum oderunt) gemeint sein[1]). Entscheidend dafür ist der Zusatz *τῇ διανοίᾳ*. Wäre *ἐχθρός* passivisch gemeint, so müsste der Zusatz instrumental gefasst werden: von Gott gehasst wegen ihrer Sinnesweise. Dann aber müsste entweder *ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς* von *διάνοια* abhängig gemacht werden (die in den bösen Werken sich offenbarende Sinnesweise), was äusserst hart und wohl kaum ohne Wiederholung des Artikels möglich gewesen wäre, oder aber bei *διάνοια* ein *αὐτῶν* hinzugesetzt sein. Ausserdem

1) Vgl. Cremer s. v. und namentlich Kühl »Heilsbedeut. d. Tod. Chr.« 151 ff. Auch Röm 11 28 ist an der aktivischen Bedeutung von *ἐχθρός* festzuhalten: obwohl die Juden um des Evang. willen, welches auch den Heiden das Gottesreich öffnet, sich Gott gegenüber feindlich verhalten, bleiben sie doch um der Auswahl willen von Gott geliebt. *ἐχθρός* bei P. passivisch gefasst auch von Hofm., Klöpper, Fr., richtig aktivisch von Oltr., Sod., Lightf., Cremer, Weiss, Abbott, Wohl.

würde man statt des Dativs διά c. acc. erwartet haben. Dagegen ist alles klar und einfach, wenn ἐχθρούς aktivisch ist und der Dativ die Sphäre angiebt, in welcher die Feindschaft stattfindet, genau wie Mt 11 29 ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. Die zweite Bestimmung ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς gehört zu beiden vorangehenden Ausdrücken: entfremdet und in feindlicher Gesinnung standen sie Gott gegenüber, indem sie böse Werke hatten. Der erstere Ausdruck ist der schwächere: die bösen Werke sind das Zeichen und der Grund, dass sie kein inneres Verhältnis zu Gott hatten, ja sogar innerlich sich feindlich zu ihm verhielten [1]).

1 21 fin.—23] Gehören die Worte καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας κτλ. formell noch zum Vorigen, beginnt also mit νυνὶ δέ ein neuer Satz, so ist damit schon entschieden, dass die richtige Lesart ἀποκατηλλάγητε und nicht ἀποκατήλλαξεν ist, da im letzteren Falle das Objekt ὑμᾶς nicht entbehrt werden könnte. Aber auch abgesehen hiervon verdient die passive Lesart den Vorzug. Nicht nur aus äusseren Gründen [2]), sondern auch aus inneren. Denn bei der gewöhnlichen Auffassung der Konstruktion würde ἀποκατήλλαξεν Gott zum Subjekt haben; dann aber würde man einerseits den Zusatz ἑαυτῷ erwarten, andererseits würde dann der Gedanke entstehen, Gott habe uns versöhnt, um uns als heilig vor ihm selber darzustellen. Nun aber ist die Versöhnung, wie wir sehen werden, nichts anderes, als das παραστῆσαι ἁγίους, sodass der Gedanke wesentlich tautologisch würde. Ganz anders bei der Lesart ἀποκατηλλάγητε: denn nun ist als Subjekt des παραστῆσαι nicht Gott zu denken, sondern der in den unmittelbar vorangehenden Worten mit αὐτοῦ bezeichnete Christus. Mit νυνὶ δὲ ἀποκατηλλάγητε wird nach dem oben Gesagten der Inhalt des Vorigen noch einmal rekapituliert, um daran eine nähere Beschreibung des Verhältnisses anzuknüpfen, in welchem die Leser kraft dieser Versöhnung zu Gott stehen. Der Ton liegt also nicht auf den ersten Worten des Satzes, sondern auf dem das Resultat der καταλ-

1) διάνοια bei P. nur noch im Epheserbriefe; bei ihm und sonst im NT ohne Veränderung der Bedeutung aus dem AT übernommen: »das Vermögen sittlicher Reflexion, das Bewusstsein als Organ des sittlichen Triebes« (Cremer).

2) Allerdings ist die Lesart ἀποκατήλλαξεν durch die grosse Majorität der Handschriften gestützt, dürfte aber dennoch nur ein sehr alter verunglückter Versuch sein, das Anakoluth zu beseitigen, — verunglückt, sofern das Ziel doch nicht erreicht ist, sondern auch so das δέ hinter νυνί die Konstruktion durchbricht. Für die passivische Lesart spricht auch die in occidentalen Kreisen verbreitete (DG It. Goth. Ambros., Iren. lat.) andere Verbesserung ἀποκαταλλαγέντες, welche auf Ursprünglichkeit aber keinen Anspruch haben wird. Für das Passivum auch Lightf., Fr.; W.-H. haben es als altern. read.

λαγή angebenden Infinitivsatz. Die aoristische Form trotz des die Gegenwart markierenden νυνί ist nicht selten (Beispp. bei Kühner 2, 2 ² 498 3 und Lightf. z. St), aber nicht, weil der Redende sich die in der Vergangenheit liegende Sache vergegenwärtigt (Kühner), sondern weil νυνί nicht einen Zeitpunkt, sondern einen Zeitraum bezeichnet, in dessen schon vergangenem Anfang die in dem Verbum ausgesprochene Thatsache sich vollzogen hat. Was 1 20 durch διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ ausgedrückt war, wird hier wieder aufgenommen durch ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου [1]). Die Betonung des Fleischesleibes muss einen besonderen Grund haben, da an sich ja die Erwähnung des Todes Jesu denselben schon voraussetzt. Völlig fern liegt die Annahme Lightfoots, es solle der Gegensatz zu dem corpus mysticum Christi dadurch betont werden, da ja im vorliegenden Zusammenhang kein Leser auf eine Verwechslung mit demselben hätte kommen können. Ebensowenig kann der Gegensatz zu dem verklärten Leibe Christi gemeint sein, da gleichfalls niemand auf den Gedanken kommen konnte, dass Jesus in demselben gestorben sei. Vielmehr muss auch hier die Rücksicht auf die Irrlehrer als bestimmend für die Wahl des Ausdrucks angenommen werden. Aber freilich nicht, als wenn dieselben Doketen gewesen wären, wie nach Bezas Vorgang eine Zeit lang anzunehmen Mode war (Böhmer, Steiger, Huth., Dalmer), da nichts in dem Briefe auf Doketismus derselben führt. Wohl aber werden sie den Engelmächten irgend welchen Anteil an der Begründung der Versöhnung zugeschrieben haben, und dem gegenüber wird betont, dass den Engeln ein wesentliches Erfordernis dazu mangele, nämlich die Teilnahme an irdisch-menschlicher Leiblichkeit (vgl. Hbr 2 14). Der Gedanke ist also anders orientiert als die Erwähnung der σὰρξ ἁμαρτίας Röm 8 3. Diese Versöhnung durch seinen Tod hat Christus gestiftet, um uns vor seinem Vater als ἅγιοι καὶ ἄμωμοι καὶ ἀνέγκλητοι darzustellen. Es fragt sich, ob dabei an das Endgericht oder an einen in der Gegenwart sich vollziehenden Akt zu denken ist (für letzteres z. B. Hofm., Lightf.). Auf den ersten Blick scheint jene Deutung durch den folgenden Kondizionalsatz gefordert zu werden, welcher das παραστῆσαι von dem Beharren im Glauben abhängig macht, es also erst als Resultat des gesamten Christenlebens zu betrachten scheint. Dennoch hat diese Deutung sehr bedeutende Missstände. Zunächst entspricht sie nicht den sonstigen Aussagen des P. über das jüngste Gericht. Dieses hat nach ihm seine Norm an der sittlichen Lebenshaltung des

1) αὐτοῦ nach θανάτου (ℵAP Verss.) sicher unecht, da die Hinzusetzung sich weit leichter erklärt als die Fortlassung.

Menschen (Gal 6 7ff. I Kor 4 5. II Kor 5 10. Röm 2 6ff.), wird aber nie — auch nicht II Tim 4 7f. — ausschliesslich vom Festhalten des Glaubens und der Hoffnung abhängig gedacht. Dazu kommt, dass die drei Adjektiva ἅγιος, ἄμωμος und ἀνέγκλητος auch nicht ethischen, sondern religiösen Charakter an sich haben, nicht auf die Durchheiligung des Lebens, sondern auf die Rechtfertigung sich beziehen. Das ist zunächst bei ἅγιος unleugbar [1]): ἅγιοι sind die Christen, ganz abgesehen von ihrer ethischen Beschaffenheit, rein auf Grund der Rechtfertigung. Dasselbe gilt aber auch für ἀνέγκλητος (vgl. Röm 8 33f. τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν). Haben wir ferner erkannt, dass mit unserem Satz P. zurücklenkt zu dem Ausgangspunkt seiner Darstellung 1 13. 14, wo von der Sündenvergebung die Rede ist, so wird dadurch wahrscheinlich, dass auch hier die Christen ἅγιοι κτλ. genannt werden als solche, denen die Sünden vergeben sind, nicht als solche, die keine Sünde mehr begehen. Dazu kommt, dass Eph 1 4 dieselben Ausdrücke sich entschieden auf die Gegenwart beziehen. Entscheidend aber für die Auffassung der Stelle ist die genaue Bestimmung des Begriffes ἀποκαταλλάσσειν. Gewöhnlich wird gefragt, ob damit eine Umstimmung Gottes oder des Menschen gemeint sei. Wäre die Frage richtig gestellt, so würde allerdings nach der Lehre des P. und des ganzen NT nur die Umstimmung des Menschen in betracht kommen können, denn da Gott seine Liebesgesinnung auch der sündigen Menschheit gegenüber nicht nur bewahrt hat, sondern diese sogar der Grund der von ihm ins Werk gesetzten Versöhnung ist (Röm 5 8), so könnte nur von der Notwendigkeit einer Umstimmung beim Menschen, nicht aber bei Gott die Rede sein. Aber die Frage ist überhaupt falsch gestellt. Die Aussöhnung besteht nicht in der Änderung der Stimmung Gottes, sondern in der Wiederherstellung des zwischen Gott und Menschen getrübten Verhältnisses, in der Änderung des Verhaltens Gottes gegen die Menschheit. Mag ein Vater dem aufsässigen Kinde gegenüber auch die Liebe in vollem Mass bewahren, sein Verhalten gegen den Sohn erfährt durch dessen Verhalten gegen ihn unvermeidbar eine Änderung. Die Aussöhnung hat die Wiederherstellung des unbefangenen Verkehrs, des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen beiden zum Inhalt. Nur von der Erkenntnis aus, dass hierauf sich der Begriff καταλλαγή bezieht, gewinnen sämtliche paulinische Stellen Klarheit. Überall

1) Die von Franke für den ethischen Sinn von ἅγιος geltend gemachten Stellen Eph 1 4. 5 27. I Kor 7 34 sind unrichtig gedeutet; auch in ihnen ist der Begriff rein religiös; die übrigen von ihm genannten Stellen passen überhaupt nicht, da in ihnen nicht das Adjektiv, sondern davon abgeleitete Substantive stehen, welche allerdings ethischen Sinn haben.

(Röm 5 10. II Kor 5 18. 20 und hier), wo καταλλάσσειν auftritt, befinden wir uns im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre. Diese hat nach P. zum Inhalt die beiden korrelaten Thatsachen der Sündenvergebung und Einkindung, d. h. der Wiederaufnahme des Menschen in die Verkehrsgemeinschaft mit Gott. καταλλάσσειν und δικαιοῦν sind Wechselbegriffe. Indem Gott den Menschen für gerecht erklärt, d. h. seine Sünden als nicht geschehen ansieht, hat er die Aussöhnung vollzogen. Beides fällt zusammen. Das καταλλάσσεσθαι besteht also nicht in einer Umstimmung des Menschen, sondern in der Wiederaufnahme und Bethätigung des Gemeinschaftsverhältnisses seitens Gottes. Jene Umstimmung ist nicht Inhalt, sondern Folge des καταλλάσσεσθαι. So wenig die Gerechterklärung nach P. auf einer Änderung im Menschen beruht, sondern auf einem von jedem menschlichen Verhalten unabhängigen Thun Gottes, so wenig beruht ihm die καταλλαγή auf einer Umstimmung des Menschen, sondern auf einem neuen Verhalten Gottes zu ihm. Es war das richtige Gefühl, welches der alten Erklärung von der Umstimmung Gottes zu Grunde lag, dass die Aussöhnung zwischen Gott und Mensch nach P. nicht auf einem andern Verhalten des Menschen zu Gott, sondern Gottes zum Menschen beruht; aber es war die Ungenauigkeit, dass statt eines andern Verhaltens, nämlich der Bethätigung der Gemeinschaft, man eine andere Stimmung setzte und dadurch in die Verlegenheit geriet, die Stimmung der Liebe und die Stimmung des Zornes, d. h. Zuwendung und Abwendung, gleichzeitig in Gott denken zu müssen. P. dagegen hat dieses Problem überhaupt nicht angerührt, indem er auch dem Sünder gegenüber nur die Stimmung der Liebe kennt, aber wohl weiss, dass trotz dieser Liebe keine Gemeinschaft zwischen Gott und dem Sünder als solchem möglich ist, sondern nur durch Sündenvergebung das gestörte Verhältnis ins Gleiche gebracht werden, d. h. eine Aussöhnung erfolgen kann. Für die richtige Auffassung des Begriffs ist gerade unsere Stelle durchschlagend, indem 1 20 der Begriff ἀποκαταλλάσσειν durch den Begriff εἰρηνοποιεῖν erklärt wird. So begreift sich, dass als Zweck der in Christi Tode begründeten Aussöhnung hingestellt werden kann, dass die Menschen heilig, tadellos, unanklagbar vor Gott zu stehen kommen. Alle drei Ausdrücke beziehen sich auf die Sündenvergebung. Heilig ist, wer von Gott aus der Welt der Sünde herausgehoben und in Gemeinschaft mit ihm versetzt wird; untadelig, wen trotz seiner Sünde kein Vorwurf trifft, weil dieselbe durchgestrichen ist; unanklagbar, wem gegenüber nicht einmal der Versuch gemacht werden kann, ihm eine Schuld beizumessen, weil dieselbe infolge von Christi Tode (Röm 8 33) überhaupt nicht mehr als Schuld existiert. In dieser Verfassung der imputierten Sün-

denlosigkeit will also Christus seine Gemeinde vor Gott hinstellen: ein Ausdruck, der durchaus dem judiziellen Charakter der gesamten paulinischen Rechtfertigungslehre homogen ist. So begreift sich auch endlich die Hinzufügung des Kondizionalsatzes *εἴ γε ἐπιμένετε*. Derselbe verhält sich zum vorigen *ἀποκατηλλάγητε* genau so, wie das *καταλλάγητε τῷ θεῷ* II Kor 5 20 zu dem *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων* II Kor 5 18. Das durch die Sündenvergebung ermöglichte Friedensverhältnis ist natürlich ein doppelseitiges: auf die von Gott ihm angebotene Gemeinschaft muss der Mensch eingehen. Aber dies geschieht nicht in Form des neuen Gehorsams, sondern in Form des Glaubens, welcher die von Gott dargebotene Sündenvergebung annimmt. Daher II Kor 5 20 sehr bezeichnend die menschliche Seite in der *καταλλαγή* durch das Passivum *καταλλάγητε* und hier durch das entsprechende *πίστις* bezeichnet wird. So erhellt auch die Bedeutung des *ἐπιμένειν τῇ πίστει* in dem Zusammenhang unseres Satzes. Der Kondizionalsatz ist nicht an *ἀποκατηλλάγητε* anzuschliessen: die *καταλλαγή* ist ein für allemal objektiv durch Christi Tod gesetzt, und wäre sie es nicht, so würde nicht der Aorist stehen dürfen, sondern das Perfekt; vielmehr stellt *εἴ γε* die selbstverständliche Voraussetzung für das *παραστῆσαι ἁγίους κατενώπιον θεοῦ* dar: der Friedensschluss erfolgte in dem Tode Christi zu dem Ziele hin, dass Christus diejenigen, welche im Glauben fest bleiben würden, als solche, die auf Gottes Gnadenabsicht der Sündenvergebung und Wiederherstellung der Gemeinschaft eingingen, vor dessen Thron als schuldlos hinstellen wollte. Dies *παραστῆσαι* ist also ein dauernder Akt; in dem Augenblick, wo das Glauben aufhören würde, würde auch der Mensch nicht zu dem Kreise der Versöhnten gehören. Der Gedanke ist kein anderer, als den Röm 8 34 mit dem *ἐντυγχάνειν* Christi für uns ausdrückt. Es wurde bei der gegebenen Darlegung vorausgesetzt, dass *τῇ πίστει* mit *ἐπιμένετε*, nicht mit den folgenden Worten zu verbinden sei. Denn obwohl letzteres durch den dann entstehenden Parallelismus zwischen Glauben und Hoffnung sich empfehlen würde, entscheidet doch der Sprachgebrauch des NT dagegen, wonach *ἐπιμένειν* nie absolut gebraucht wird. Der Zustand des *ἐπιμένειν* wird durch drei nominale Bestimmungen näher beschrieben. Nach dem bei P. so häufigen Bilde eines Bauwerkes wird als erste Bestimmtheit des *ἐπιμένειν* bezeichnet, dass die Leser *τεθεμελιωμένοι* seien, was dem Gedanken nach dasselbe ist, wie *ἐριζωμένοι*, das Eph 3 17 damit verbunden ist: sie werden als ein Bauwerk gedacht, das tief und fest in der Erde ruht. Ist das der Fall, so werden sie *ἑδραῖοι* sein, einen festen Standpunkt einnehmen und sicheren Bestand haben. Ist schon fraglich, ob bei letzterem Worte dem P. noch das

Bild des Bauwerkes vorgeschwebt hat, so ist es bei der dritten Bestimmung *μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγ.* wohl sicher nicht der Fall gewesen: die in dem Evangelium sich darbietende Hoffnung, d. h. das Hoffnungsgut, welches in dem Evangelium beschlossen ist, ihm angehört (gen. subi.), sollen sie sich nicht durch äussere Einflüsse (*μετακιν.* passiv.) nehmen und sich von ihm loslösen lassen. Es erhellt, dass der ganze kondizionale Satz rein religiöse Bestimmungen aufweist und damit ein neuer Beweis ist, dass auch im vorigen es sich nicht um die sittliche Lebenshaltung, sondern um die religiöse Schuldfreiheit handelt, welche den Tod Christi zu ihrem einen, objektiven, das Glauben zu ihrem anderen, subjektiven Faktor hat.

In welchem Masse P. von dem Gefühl beherrscht wird, seit 1 15 nur einen Exkurs gegeben zu haben, zeigt sich daran, dass er in den Schlusssätzen von 1 23 die 15ff. ausgeführten Gedanken wieder aufnimmt (vgl. S. 50). Daher ist das Evangelium nicht nur nach Seiten des in ihm gegebenen Hoffnungsgutes bezeichnet, sondern wird auch die Verkündigung desselben in Kolossae (*οὗ ἠκούσατε*) und in der ganzen Welt (*τοῦ κηρυχθέντος κτλ.*) hier wieder aufgenommen, wobei das artikellose *κτίσις* nach 1 16 nicht kollektivisch, sondern von den einzelnen Geschöpfklassen zu verstehen und das *ἐν* mit »unter« zu übersetzen ist. Ebenso lenkt der Relativsatz *οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Π. διάκονος* zu 1 9 zurück, wo P. auf seine eigene Person und sein Verhältnis zur Gemeinde zu sprechen gekommen ist, um daran die Bedeutung anzuknüpfen, welche auch seine jetzige 1 24] leidensvolle Lage für das Evangelium habe. Nach den meisten und besten Handschriften wäre der folgende Satz *νῦν χαίρω* asyndetisch an das Vorige angereiht. Nur occidentalische Texte (DEFG.) haben ein *ὅς* davor. Dasselbe könnte allerdings durch zweimalige Lesung der Schlussbuchstaben von *διάκονος* entstanden sein; aber ebenso möglich wäre, dass, wenn es ursprünglich war, es eben über den vorangehenden gleichen Buchstaben übersehen wurde. Und aus inneren Gründen scheint mir die Echtheit überwiegend wahrscheinlich. Nicht nur, dass der relative Anschluss der stilistischen Eigenart unseres Briefes sehr wohl entspricht, derselbe kann hier auch kaum entbehrt werden. Ohne *ὅς* weiss man gar nicht, wie P. auf den Gedanken des 24. Verses kommt, derselbe macht dann den Eindruck des völlig Abrupten, und namentlich schwebt das *νῦν* dann in der Luft. Nimmt man dagegen 1 24 als einen dem *διάκονος ἐγενόμην* untergeordneten Relativsatz, so ist klar ausgesprochen, wiefern P. auch in seiner jetzigen Gefangenschaft sich doch als *διάκονος* des Evang. fühlen kann. Dieselbe ist für die Gegenwart (*νῦν*) die Form, in welcher er den Gemeinden einen Dienst leistet (*ὑπέρ*), und die ihm darum zur Freude

gereicht. So gefasst, reiht unsere Stelle sich den übrigen ein, in welcher P. auch in seiner trüben Lage einen göttlichen Heilszweck zu erkennen sucht und es versteht, sich nicht allein in dieselbe zu schicken, sondern sich sogar ihrer als eines Vorteils für das Evangelium zu freuen (χαίρω) weiss. (So auch nach Beza de W., Bleek, Mey. u. M.). Damit ist dann weiter gegeben, dass ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν nicht die Lage bezeichnet, in der, sondern den Gegenstand, über den P. sich freut. Allerdings wird χαίρω gewöhnlich mit ἐπί konstruiert, aber nicht nur legt die häufige Konstruktion von καυχᾶσθαι mit ἐν zur Bezeichnung des Gegenstandes des Rühmens (Röm 2 17. 23. 5 3. 11. 15 17. I Kor 1 31. 3 21. II Kor 10 15 u. ö.) nahe, dass auch andere Verba des Affekts in derselben hebraisierenden Weise konstruiert sind, sondern diese Konstruktion liegt Phl 1 18 und Lk 10 20 direkt vor. Will man nicht die Analogie des Hebräischen zur Erklärung heranziehen, so ist zu übersetzen »sich in einem Punkte freuen«, aber so, dass ἐν nicht die Gelegenheit, bei welcher die Freude stattfindet, sondern das Moment, in welchem sie begründet ist, angiebt. Mit ἐν τοῖς παθήμασιν ist ὑπὲρ ὑμῶν zu einer Begriffseinheit verbunden und daher artikellos angefügt, denn gerade, dass es Leiden sind, welche den Kolossern, bezw. den durch sie repräsentierten Heidenchristen (Weiss), zu gute kommen, macht sie ja für P. zu einer διακονία und darum zum Gegenstand der Freude. Der kurze Ausdruck wird näher durch den folgenden Satz erklärt.

Das sehr seltene, im NT nur hier vorkommende Wort ἀνταναπληροῦν ist ein verstärktes ἀναπληροῦν und bedeutet »ergänzen«. Ergänzen ist aber etwas anderes als wieder gut machen: daher kann nicht gemeint sein, P. wolle seine früheren Verfolgungen durch seine Leiden wett machen (Cler., vermutungsweise Sod.). Ergänzen ist auch etwas anderes als vergelten: daher kann auch nicht gemeint sein, er wolle durch seine Leiden Christo seinen Dank abstatten (nach Oekum. Grimm, Weiss (»Gegenleistung«), vermutungsweise auch Kl. und Sod.). Vielmehr bezieht sich das ἀντί auf den Begriff ὑστέρημα (Wetst.: ἀντὶ ὑστερήματος succedit ἀναπλήρωμα; Abbott: the requirements of this passage seem to be fully met by the idea of correspondence). Anstatt der Lücke, welche in ὑστέρημα ausgesagt ist, tritt ergänzend das Leiden des P. ein. Diese Lücke wird näher bezeichnet als τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χρ. Ὑστέρ. ist das, worin jemand im Rückstand ist, was ihm mangelt (opp. II Kor 8 13 περίσσευμα, das, worin jemand einen Überschuss hat). Diese Rückstände finden nun hier statt in bezug auf die θλίψεις τ. Χρ. Die verschiedenen Deutungen dieses Ausdrucks beruhen auf der verschiedenen Deutung des Gen. Zunächst können mehrere Fassungen

als nicht mehr ernstlich in Frage kommend ausgeschieden werden. Erstens die römische Auslegung, die an eine Ergänzung der versöhnenden Bedeutung des Todes Jesu denkt[1]). Das ist nicht nur sachlich ein der paul. Anschauung entgegengesetzter Gedanke, nach welcher die Versöhnung in Christi Tod ein für allemal vollendet ist und keine Ergänzung bedarf; es streitet auch gegen den hier gewählten Ausdruck θλίψεις. Denn die Versöhnung leitet P. nur vom Tode Christi ab, — θάνατος, σταυρός, αἷμα sind die dafür gebrauchten Worte —, nie von den Leiden Christi im allgemeinen: πάθημα oder θλῖψις kommen von dem versöhnenden Thun Christi nie vor. Zweitens die Deutung des Χρ. auf das corpus mysticum Christi, seine Gemeinde (so nach Chrys., Theophyl., Aug. z. B. Calvin[2]) u. a.). Diese Deutung liegt nicht nur fern, sondern wird auch durch einen bestimmten Grund ausgeschlossen. P. erläutert gleich darauf den Begriff σῶμα Χρ. durch den Zusatz, er rede von der Gemeinde: wie viel mehr hätte er dann den ungleich unverständlicheren Begriff Χριστός erläutern, also den Zusatz ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία schon hier machen müssen. Drittens: die θλίψ. Χρ. seien die Leiden des P., sofern die Chr. mitleidsvoll mitempfinden, als wären sie die Seinen (Luth., Mel., Grot.). Ganz wider den Zusammenhang. Heute kommen wesentlich zwei Auslegungen in betracht. Nach der einen handelt es sich um eine Ergänzung der noch rückständigen Trübsale des Paulus, nach der andern um eine Ergänzung der rückständigen Trübsale Christi durch Paulus. Bei der ersteren (Sod., Wohl., Abbott, Weiss) sind die θλίψεις Χρ. nicht Trübsale, welche Christus selbst erlitten hat, sondern solche, die P. erleidet. Sie sollen trotzdem als »Trübsale Christi« bezeichnet sein, weil sie den Trübsalen Christi analog seien[3]). Weil sie der Art nach den Leiden Christi selbst gleichen, werden die prägnant als dessen eigne Leiden bezeichnet. Einen ähnlichen Gen. haben wir dann Jud 11[b]: πλάνῃ τοῦ Βαλαάμ, ein Betrug,

1) Die röm. Kirche, namentlich seit der Reformation, — Thom. Aqu. hat die spätere übliche Erklärung noch nicht, sondern versteht die Leiden Christi von denen der Kirche, deren Haupt er ist, — sieht hier den Gedanken begründet, dass Christi eigenes Leiden nur die vor der Taufe begangenen Sünden gesühnt habe; die späteren Sünden müssen durch Busse und Ablass gesühnt werden, wobei dann der Schatz der überzähligen guten Werke den Sündern zu Hilfe kommt und auch solche Sünden sühnt, die der einzelne Christ nicht hat büssen können.

2) Scimus tantam capitis et membrorum esse unitatem, ut nomen Christi totum corpus interdum comprehendat.

3) Soden: Von den geschichtlichen Leiden Jesu ist überhaupt nicht die Rede als einer konkreten Grösse, sondern als der für Christi Wirken in der Welt typischen Erscheinung, an welcher alle die, welche in Chr. sind, in ihrer Art teilhaben.

wie ihn Bileam geübt hat, der darum als s. z. s. eine neue Auflage desselben bezeichnet werden kann (vgl. Win.-Schm.[8] 30, 7f.). Bei dieser Fassung werden dann die Worte ἐν τ. σαρκί μου unmittelbar mit dem vorangehenden nominalen Ausdruck verbunden, entweder mit τὰ ὑστερήμ. κτλ. (Wohl.): die in meinem Fleisch vorhandenen Rückstände an dem, was Chr. gelitten hat; oder wenigstens mit τῶν θλίψ. τ. Χρ. (Sod., Abb.): die Rückstände der an meinem Fleisch sich auswirkenden Trübsale Christi. Für diese Verbindung des ἐν τ. σ. μου mit dem vorangehenden nominalen Ausdruck wird geltend gemacht, dass andernfalls jene Worte vor τὰ ὑστερήμ. stehen würden, und für die Deutung der θλίψ. Χρ. von den eignen Trübsalen des P. beruft man sich auf die Parallelen II Kor 1 5. 4 10. Diese Deutung unsrer Stelle ist nicht unmöglich. Der Ausdruck wäre zwar ein ungemein zusammengedrängter und schwieriger, aber dem P., der solche kurz gedrängten, fast nur andeutenden Ausdrücke liebt, wohl zuzutrauen. Aber andrerseits sind die für diese Deutung vorgebrachten Gründe nicht durchschlagend. Die Verbindung von ἐν τ. σαρκί μου mit ὑστερήμ. ist schwerfällig: warum hat P. den Gedanken nicht unmissverständlich ausgedrückt, indem er schrieb τὰ ἐν τ. σαρκί μου τ. θλίψ. τ. Χρ. ὑστερήματα? Und auch die Verbindung nur mit τ. θλίψ. τ. Χρ. bleibt schwerfällig, wenn ich sie auch als möglich anerkenne. Dass der Ausdruck θλίψεις sonst nirgends von den Leiden Christi gebraucht wird, ist richtig; aber es wird übersehen, dass indirekt er auch bei der in Rede stehenden Fassung auf Chr. bezogen wird. Denn wenn P. seine Leiden als θλίψ. Χρ. bezeichnet, weil sie den Leiden Christi analog seien, so liegt darin, dass auch Chr. θλίψεις durchgemacht hat. Endlich die Parall. II Kor 1 5. 4 10 beweisen nichts für die Deutung unsrer Stelle, weil sie selbst fraglicher Deutung sind. Bei der Undurchsichtigkeit, welche bei dieser Deutung unsre Stelle unleugbar hat, würde man sie nur annehmen dürfen, wenn keine einfachere möglich wäre. Dies ist aber der Fall, wenn man die andere heute noch in Frage kommende Auffassung zu Grunde legt, wonach hier nicht von einer Ergänzung der Trübsale des P., sondern Christi selbst die Rede ist. Dass statt des sonst gebräuchlichen Wortes παθήματα (II Kor 1 5. Phl 3 10. Hbr 2 9f. I Ptr 4 13. 5 1. Act 26 23), wo es sich um das Leiden Christi nicht im satisfaktorischen, sondern im ädifikatorischen Sinne handelt, wie es Lightf. ausdrückt, hier θλῖψις gewählt ist, hat seinen einfachen Grund darin, dass παθήματα unmittelbar vorher schon verwendet war (Sod.). Θλῖψις (Röm 2 9. 8 35 mit στενοχωρία verbunden) bezeichnet Lagen, in denen man sich wie in einer Presse befindet, also Zustände gehemmter Lebensbewegung. Solche Zustände sind im Gottesreich nicht

nur wegen der Feindschaft der Welt gegen dasselbe unvermeidlich, sondern sie sind zugleich das Mittel, durch welches das Gottesreich gebaut wird. Was als Hemmung erscheint, ist in der That Förderung. Darum hat Chr., so lange er auf Erden war, solche θλίψεις, παθήματα, πειρασμοί (Lk 22 28) über sich ergehen lassen müssen. Aber der Leidensweg des Gottesreiches war damit nicht abgeschlossen. Er hat ihn als ἀρχηγός auch in dieser Beziehung begonnen, aber auch nur begonnen. Der weitere Weg seines Reiches macht eine Fortsetzung dieser Lebenshemmungen nötig, und so vertragen in dieser Hinsicht seine Trübsale nicht nur eine Ergänzung, sondern es bedarf sogar einer solchen. Da er selbst nicht mehr leiden kann, haben seine Diener einzutreten und sein Reich auf demselben Wege, wie er es begonnen hat, eben durch Trübsale, zu bauen. So sind diese θλίψεις eine διακονία (V. 23 fin.), die P. jetzt nicht nur trotz seiner Gefangenschaft, sondern grade durch sie der Gemeinde leistet (ὑπὲρ τ. σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία). Dieser Gesichtspunkt einer fortführenden Ergänzung der Trübsale Christi ist es, der ihn nicht nur über die scheinbare Hemmung seines Wirkens tröstet, sondern ihm dieselbe zu einer anderen und nötigen Form seiner Berufsübung adelt. Ist so der Gedanke der Stelle ein nicht nur klarer, sondern auch dem Zusammenhang durchaus homogener, so ist andererseits der Ausdruck viel einfacher als bei der vorher besprochenen Erklärung. Der Gen. τ. Χριστοῦ ist einfacher gen. subi.; die Leiden Christi sind einfach die Leiden, die derselbe durchgemacht hat; ἐν τ. σαρκὶ μου ist von ἀνταναπληρῶ abhängig und dadurch der undurchsichtige und bepackte nomin. Ausdruck vermieden. Wenn Sod. einwendet, dann hätten diese Worte keinen Nachdruck, so sollen sie auch keinen haben: es wird nur ergänzend hinzugefügt, dass der Ort (ἐν), wo die Leiden erfolgen, der äussere Mensch sei. Wenn aber Weiss Recht hat, dass ἐν τ. σαρκί μου sich polarisch zu dem folgenden ὑπὲρ τ. σώμ. αὐτοῦ verhalte, so ist erst recht unwahrscheinlich, dass jener Ausdruck ein Stück des vorangehenden Nominalbegriffs ist. Was aber endlich die Parall. II Kor 1 5. 4 10 betr., so sind sie ebenso zu fassen wie unsre Stelle [1]). 4 10 sagt P., er trage den Sterbeprozess (νέκρωσις), den Jesus durchgemacht, mit sich herum: seine Leiden sind nur Wiederholung und Fortsetzung der Leiden Christi; 1 5 sind die Leiden Christi reichlich bei ihm, d. h. die Leiden, die Chr. durchgemacht, macht auch er durch. Und dazu vgl. die sachliche Parall. Phil 3 10:

1) Win.-Schm.[8] 30, 5 sagt über dieselben und unsre Stelle ».. wo überall die Leiden Christi eigne Leiden sind und ihre Übertragung auf die Nachfolger durch die Verba, nicht durch eine andre Fassung des Gen. ausgedrückt wird.

κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ u. συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ.

1 25] Das ὑπὲρ ὑμῶν im Anfang von 1 24 ist am Schluss durch ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ wieder aufgenommen, und dieser Ausdruck wie 1 18 durch ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία erläutert. Wie P. 1 23 sich als Diener des Evangeliums eingeführt hat, so hier als Diener der Gemeinde. Aber dieser Dienst ist ein besonderer, den grade er im Unterschied von Andern (ἐγώ) zu leisten hat, und worin derselbe besteht, wird bis 1 28 näher angegeben. Zunächst im allgemeinen in den Worten κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς, und dann in ausführlicher Darlegung in dem Infinitivsatz πληρῶσαι κτλ. Sein Dienst bemisst sich daran (κατά), dass ihm die Hausverwaltung Gottes grade an die Heiden übertragen ist. Οἰκονομία wird in zwei Bedeutungen gebraucht: erstens von der Thätigkeit des Hausverwaltens, dem Haushalten, (= τὸ οἰκονομεῖν), zweitens von der Summe der Dinge oder Ordnungen, welche »die Verwaltung« bilden, dem Haushalt. Hier passt die letztere Bedeutung nicht wegen des folgenden εἰς ὑμᾶς: nicht der Haushalt Gottes, sondern das Haushalten ist dem P. in bezug auf die Leser gegeben. Der hinzugesetzte Gen. τ. θεοῦ hindert diese Auffassung nicht (gegen Weiss), weil er von dem in dem zusammengesetzten Begriff οἰκονομία enthaltenen Begriff οἶκος abhängig gedacht ist (= τὸ οἰκονομεῖν τ. οἶκον θεοῦ). Ihm ist diese Thätigkeit gegeben, aber mit spezieller Abzweckung auf die Heiden; denn dass diese und nicht ausschliesslich die Kolosser unter den ὑμεῖς gemeint sind, wird, wenn es noch eines Beweises bedürftig wäre, durch ἐν τοῖς ἔθνεσιν 1 27 bewiesen. Dass aber εἰς ὑμᾶς mit dem folgenden πληρῶσαι zu verbinden sei, wie schon Chrys. und neuerdings mit besonderem Nachdruck Hofm. gewollt haben, ist unrichtig, weil man dann ἐν ὑμῖν erwarten müsste. Sehr einfach dagegen gestaltet sich der Gedankengang bei der Verbindung des εἰς ὑμᾶς mit ἐδόθη. Dann ist in einfachster Weise der spezielle Beruf des P. in εἰς ὑμᾶς zusammengefasst, und wird in den folgenden Worten näher erläutert, so dass im Deutschen vor πληρῶσαι ein »nämlich« einzuschieben ist. Die Erkenntnis dieses Gedankengangs weist auch auf den richtigen Weg zur Erklärung des sehr eigentümlichen Ausdrucks πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Πληροῦν bedeutet, dass etwas zum Abschluss, zur äusseren oder inneren Vollendung seines Begriffs, zur vollen Verwirklichung gebracht wird. Worin diese volle Verwirklichung besteht, bemisst sich je nach der Natur des Objekts. Unter dem λόγος τ. θ. kann nun nicht das Wort der Verheissung gemeint sein, welches durch das Evang. »erfüllt« wird (so Weiss), denn da das Wort Gottes gleich nachher

als ein bisher unbekanntes dargestellt wird, kann P. hier nicht an seine Vorausverkündigung gedacht haben, welche diese Unbekanntschaft doch in irgend einem Masse aufhob. Vielmehr ist ὁ λόγ. τ. θ., wie so häufig (I Th 2 13. I Kor 14 36. II Kor 2 17. 4 2), das Evangelium selbst, in welchem Gott zu den Menschen redet. Die πλήρωσις dieses Gotteswortes besteht nun darin, dass dasjenige, wovon es redet, zur Thatsache wird, zur Verwirklichung gelangt. Wie die πλήρ. des Gesetzes darin besteht, dass, was es sagt, geschieht, die der Verheissung darin, dass, was sie ankündet, Thatsache wird: so besteht die des im Evang. sich darbietenden Gotteswortes darin, dass es sich verwirklicht. Das könnte sich auf die geographische Verbreitung des Evang. über die ganze Erde beziehen, und so wird der Ausdruck Röm 15 19 gebraucht. Hier aber ist derselbe nach dem Folgenden etwas anders gewendet. Nicht auf den äusseren Umfang der Predigt, sondern — was freilich damit zusammenhängt — auf die Entfaltung des ganzen Inhalts des Evang. kommt es hier an. Nach dem Folgenden ist das bisher verborgene Geheimnis die Teilnahme auch der Heiden am Gottesreich. Nun ist dem P. der eigentliche Inhalt des Evang. die freie und darum an keine Schranken der Nationalität oder des Verdienstes gebundene Gnade Gottes. Dieses Wort von der Gnade kommt zur verwirklichenden Erfüllung (πληροῦν), indem er es auch den Heiden bringt und sie ins Gottesreich aufnimmt. Er hat also allerdings seine umfassende Wirksamkeit im Auge, aber nicht wegen ihres Umfangs, sondern weil sie erst den Inhalt des Evang. zu voller Verwirklichung kommen lässt, zeigt, was darin beschlossen ist. (Ähnlich Zahn Einl.[1] I. 333.)

1 26] Diese Seite des Evangeliums durch die Erfolge seiner Wirksamkeit zur Klarheit gebracht zu haben, ist der besondere dem P. anvertraute Dienst, und ein wie grosses Ding es um die Erkenntnis dieser Seite desselben ist, sagt der folgende appositionelle Ausdruck τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον κτλ. Es ist ein Geheimnis, mit welchem Ausdruck P. nicht eine noch nicht gewusste, sondern eine dem natürlichen Menschen überhaupt nicht wissbare Thatsache, und zwar speziell den Erlösungsratschluss Gottes, bezeichnet (I Kor 2 7. 4 1). Eine Beziehung aber auf die griechischen Mysterien liegt hier ganz fern (so auch Abbott). Der Wert des Geheimnisses aber wird dadurch noch erhöht, dass es bisher völlig unbekannt geblieben war: ἀποκεκρ. ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν. Die Präposition wird am einfachsten zeitlich gefasst: »seit den Äonen« (so gew.), denn dafür sprechen nicht nur ähnliche Ausdrücke mit ἀπό (ἀπ' αἰῶνος Act 3 21. 15 18, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου Mt 13 35. 25 34), sondern auch der Umstand, dass in

ähnlichen Formeln (Röm 16$_{25}$. I Kor 2$_7$ und besonders Eph 3$_9$) stets die lange Dauer der Verborgenheit des göttlichen Ratschlusses hervorgehoben wird, und dass das folgende *νῦν* den Zeitbegriff nahelegt. Die von Sod. vorgeschlagene Fassung des *ἀπό* im Sinne des negativen בִּלְתִּי (Mt 11$_{25}$. Lk 18$_{34}$. 19$_{42}$) »verborgen, so dass sie davon fern waren«, also »vor ihnen«, ist möglich, aber weniger naheliegend. Die Aonen[1]) sind die grossen Zeitepochen, welche vor der Offenbarung dieses Geheimnisses verflossen sind. Die Grösse des Umschlags, der nun (*νῦν*) eingetreten ist, und die freudige Erregung darüber tritt in dem Wechsel der Konstruktion hervor, indem P., statt partizipialisch fortzufahren, in einen Hauptsatz übergeht: *νῦν δὲ ἐφανερώθη* (ähnlich V. 21 u. vgl. Bl. 79, 10). Aber freilich nicht allen ist das Geheimnis kund gethan, sondern nur den *ἁγίοις αὐτοῦ*, worunter natürlich nicht die Apostel gemeint sind (Theodoret u. M.), aber auch nicht die Judenchristen allein (Hofm.) — beide Beschränkungen liegen dem Ausdruck ebenso fern wie dem Zusammenhang —, sondern die Christen überhaupt: sie als die von Gott eines näheren Verhältnisses Gewürdigten (vgl. zu 1$_2$) und sein Eigentum Gewordenen (*αὐτοῦ*) sind mit dieser Offenbarung begnadigt.

1$_{27}$] Als eine *πλήρωσις*, eine inhaltliche Vollendung der göttlichen Offenbarung (*λόγος τ. θ.*), hatte der Ap. sein Heidenevangelium bezeichnet, und dann zunächst die absolute Neuheit seines Inhalts betont (V. 26), um nun die Herrlichkeit seines Umfangs hervorzuheben. Seinen Heiligen hat nämlich Gott an den Heiden zum Bewusstsein bringen wollen (*γνωρίσαι*), welche überschwengliche Fülle (*πλοῦτος*) der Herrlichkeit, eines blendenden Lichtes — denn als solches wird die *δόξα* vorgestellt: II Kor 3$_7$. Lk 2$_9$. Act 22$_{11}$ —, dies Mysterium grade unter den Heiden enthalte. Das Verständnis der Worte hängt von der Erkenntnis ab, erstens das *ἐν τ. ἔθνεσιν* nicht zu dem Fragesatz *τί τὸ πλοῦτος κτλ.* gehört, sondern von *γνωρίσαι* abhängig ist, und weil es den Nachdruck hat, ans Ende gesetzt ist; zweitens dass *δόξα* der Hauptbegriff ist, welcher durch *πλοῦτος* noch verstärkt wird, so dass also, wenn man eines der beiden Worte durch ein Adjektiv übersetzen will, es nicht *δόξα* sein darf sondern *πλοῦτος*; drittens dass diese *δόξα* durchaus nicht dasselbe bedeutet wie der gleiche Ausdruck nachher in *ἐλπὶς τ. δόξης*, sondern während letzterer Ausdruck sich auf

---

1) *αἰῶνες* von P. meist von den künftigen Weltzeiten gebraucht — *εἰς τοὺς αἰῶνας* u. ä. —, auf die Vergangenheit ausser an unserer Stelle nur Eph 3$_{9.11}$ und indirekt I Kor 10$_{11}$ (*τὰ τέλη τῶν αἰώνων*) bezogen.

den Vollendungszustand der Menschen bezieht, ersterer sich auf die Grösse, Hoheit, Herrlichkeit des göttlichen Ratschlusses (*μυστήριον*) bezieht. Dies im Auge behalten, ergiebt sich der Sinn des 27. V. leicht. Gott hat seiner Gemeinde (*τ. ἁγ. αὐτ*) kundtun wollen (*γνωρίσαι*), wie gross (*τί* wie Mk 6 2; die von Weiss auch angeführte Stelle Mk 4 41 ist andersartig) der Reichtum an Herrlichkeit sei, den dieses Mysterium, — nämlich das Evang. nach seiner dem Menschen unfassbaren Seite, — darbietet, gerade bei den Heiden sei (*ἐν τοῖς ἔθνεσιν* betont am Ende). Das Evang. ist überhaupt herrlich, aber den ganzen Umfang seiner Herrlichkeit kann man an den Heiden sehen. Hieraus ergiebt sich, dass das Relativum *ὅς* — von dem Prädikatsbegriff *Χρ.* attrahiert; die Lesart *ὅ* offenbar Korrektur — nicht auf *μυστήριον* sondern auf *πλοῦτος* zu beziehen ist. Denn nach dem aufgewiesenen Zus. kommt es nicht auf Erläuterung des Begriffes *μυστ.*, sondern auf den Nachweis an, worin der sonderliche Reichtum an Herrlichkeit besteht, den dies Mysterium gerade an den Heiden zeigt. Gewöhnlich wird nun hinter *ἐν ὑμῖν* eine Komma gesetzt und *ἡ ἐλπὶς τ. δόξης* als nachträgliche Erläuterung genommen: »der Reichtum an Herrlichkeit besteht darin, dass Christus bei euch (oder in euch) Heiden ist, er, die Hoffnung (metonymisch gebraucht wie I Tim 1 1) der Herrlichkeit.« Aber dann würde nach dem Zus. aller Ton auf *ἐν ὑμῖν* fallen müssen und man würde daher das durch ein *καί* angedeutet erwarten. Ferner wäre der Satz, Chr. sei bei oder in den Heiden, reine Wiederholung dessen, was eben durch *ἐν τ. ἔθνεσιν* schon ausgesagt war. Daher wird man besser thun, mit Flatt *ἐν ὑμῖν* nicht zu *Χρ.* sondern zu dem folgenden *ἐλπὶς τ. δόξης* zu ziehen. Dann ist das *καί* nicht nötig, weil durch die Voranstellung *ἐν ὑμῖν* von selbst betont wird, und die Tautologie wird vermieden, indem gesagt wird, was die Heiden an Chr. haben, nämlich die Hoffnung auf die (ewige) Herrlichkeit. Man macht sich den Relativsatz ganz klar, wenn man ihn in einen Hauptsatz verwandelt: »der Reichtum ist: Chr. ist bei euch die Hoffnung auf Herrlichkeit.« Dass Juden auf ewige Herrlichkeit hoffen, ist nichts besonderes: sie waren das auserwählte Volk; und dass ihnen Christus diese Hoffnung verbürgt, ist auch nichts besonders: er war den Juden ja als Vollender des Gottesreiches verheissen. Aber dass die Heiden, die von Natur *μὴ ἔχοντες ἐλπίδα* sind (I Th 4 13), und die bisher nur irdische Ziele kannten, nun ein ewiges Ziel, die gottgleiche *δόξα*, haben, und zwar Christus, der jüdische Messias, diese Hoffnung auch ihnen vermittelt: das ist das Besondere, woran man den ganzen Reichtum der Herrlichkeit des göttlichen Ratschlusses erkennt. Das *ἐν ὑμῖν* ist also Wiederaufnahme des *ἐν τ. ἔθνεσιν*, nur dass

die Leser als zu ihnen gehörig angeredet werden. Es sind also nicht ausschliesslich die Kol. gemeint »bis in euer abgelegenes Heidenland hinein« (Sod.), sondern in ihnen erblickt P., wie in dem εἰς ὑμᾶς V. 25, die Heiden überhaupt repräsentiert. Und ferner erhellt, dass ἐν ὑμῖν nicht mit »in euch« zu übersetzen ist (wie Gal 4 19. II Kor 13 5. Röm 8 10), sondern »bei euch« in genauer Analogie mit dem vorangehenden ἐν τ. ἔθνεσιν.

1 28] Seinen sonderlichen Beruf am Reiche Gottes hat P. zum Ausdruck bringen wollen, und das in der Weise gethan, dass er die Herrlichkeit desselben, die Fülle der darin gegebenen Offenbarung, betont hat. Nun kehrt er in abermaligem relativen Anschluss zu seiner persönlichen Aufgabe zurück, indem er dieselbe durch ἡμεῖς, ebenso wie schon 1 25 durch ἐγώ, als die ihm im Unterschied von Andern gewordene bezeichnet. Denn es liegt ganz fern, den Plural hier auf ihn und seine Mitarbeiter zu beziehen (so gewöhnlich). Der ganze Abschnitt, in dem wir stehen, hat ja sein Thema in 1 23 οὗ ἐγενόμην ἐγὼ II. διάκονος. Wie er dazu kommt, ihnen und gerade ihnen zu schreiben, und wie seine gegenwärtige Lage auch als Dienst am Evangelium und an der Gemeinde aufzufassen ist, ist der Inhalt desselben; daher liegt jeder Blick auf die Arbeit seiner Genossen ihm hier fern, und er wechselt zwischen dem sing. ἐγά und dem plur. ἡμεῖς ohne jeden Unterschied der Bedeutung ab. Wenn nun in dreimaliger Wiederholung P. πάντα ἄνθρωπον als Gegenstand seiner Thätigkeit bezeichnet, so steht das einerseits im Zusammenhang mit der Universalität des Heils, von der soeben die Rede gewesen ist, andrerseits soll es auch wohl den Übergang dazu vermitteln, dass er sich auch an die Kolosser wendet: die Allgemeinheit seines Berufes giebt ihm dazu das Recht. Seine Verkündigung Christi vollzieht sich in der doppelten Form des νουθετεῖν und des διδάσκειν. Letzteres hat einen theoretischen, ersteres einen praktischen Charakter; und die Hervorhebung des νουθετεῖν an erster Stelle zeigt, dass er nicht an die elementare Verkündigung des Evangeliums denkt, wobei διδάσκειν an erster Stelle stehen müsste, sondern schon den Inhalt seines gegenwärtigen Briefes ins Auge fasst, welcher sich an solche wendet, die schon Christen sind, und bei denen das Lehren nur im Dienst der praktischen Hauptaufgabe des Ermahnens steht. Damit stimmt denn auch der Inhalt des Absichtssatzes, welcher die Erzielung der schliesslichen Reife zum Inhalt hat. Die nähere Bestimmung ἐν πάσῃ σοφίᾳ wird sich auf beide vorangehende Verba beziehen. Damit ist schon gegeben, dass ἐν nicht den Gegenstand des Unterrichts bezeichnen soll, wie Eph 4 21 ἐν Χῳ. διδαχθῆναι gesagt wird, sondern entweder ist σοφία von der Art gemeint, in welcher er die Thätigkeiten des Mahnens und Lehrens übt,

oder, was vielleicht vorzuziehen ist, es bezieht sich auf das Resultat derselben, sodass die Weisheit, welche bei ihm dem Ermahnen und Lehren zu Grunde liegt, auf die Leser übertragen werden soll, sodass sie selber weise werden und 1 9 die Parallele zu dem Ausdruck bietet. Der letzte Zweck dieser apostolischen Thätigkeit ist die christliche Vollkommenheit (*τέλειον ἐν Χρ.*) aller einzelnen Objekte derselben (*πάντα ἄνθρ.*), und zwar so, dass dieselbe nach aussen zu Tage tritt (*παραστήσωμεν*). Denn die Beziehung dieses Wortes auf Gott oder das jüngste Gericht liegt dem vorliegenden Zusammenhang fern. Fraglich kann erscheinen, ob *τέλειος* mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch der Mysterien angewendet ist (so besonders Lightf.). Dafür könnte an unserer Stelle auch das wiederholte *πάντα ἄνθρ.* sprechen. Die kolossischen Irrlehrer wollten eine höhere, nur Auserwählten zugängliche Weisheit vermitteln, so dass diese Auserwählten sich dann wie die Adepten der Mysterien zu den Andern verhielten. Indess scheint diese schon bei Chryst. sich findende Beziehung doch unserer Stelle fern zu liegen, sofern seit 1 25 P. von seinem heidenapostolischen Beruf im Allgemeinen, noch nicht aber von den kolossischen Verhältnissen im Besondern redet, denen er sich erst 2 1 zuwendet. Und dazu kommt, dass nach Abbotts Darlegung z. St. jene spezielle Beziehung von *τέλειος* auf Personen sich auch sonst nicht beweisen lässt. So wird also vorzuziehen sein, *τέλειος*, wie Röm 12 2. I Kor 14 20. Mt 5 48. 19 21, ganz allgemein auf die sittlich religiöse Reife, den Stand des *ἀνὴρ τέλειος* Eph 4 13 1 29] im Gegensatz zu dem des *νήπιος ἐν Χρ.* zu beziehen. Zu diesem soeben näher geschilderten Ziel — *εἰς ὅ* — arbeitet P. nicht allein überhaupt, sondern sogar mit solcher Anstrengung, dass er seine Arbeit mit einem ihm geläufigen Bilde (I Th 2 2. I Kor 9 25. Phl 1 30) als einen Ringkampf (*ἀγωνιζόμενος*) bezeichnen kann, dessen erschöpfende Mühseligkeit *κοπιῶ* hervorhebt. Denn dass *κοπιᾶ ἀγ.* einen einheitlichen Begriff bildet und nicht *εἰς ὅ* nur zu *ἀγωνιζόμενος* gehört (Hofm.), geht aus der Wortstellung hervor, welche in diesem Falle *εἰς ὃ ἀγ. καὶ κοπιῶ* erforderte. Nicht auf die Fürbitte des P. allein aber ist dieser mühselige Kampf zu beschränken, sondern speziell auf die Schwierigkeiten zu beziehen, welche in seiner Lage als Gefangener begründet lagen: diese macht ihm die Erreichung des beschriebenen Zieles doppelt schwierig und lässt sie ihm als ein fortwährendes Kämpfen gegen diese Hindernisse erscheinen. Dass er aber dennoch dieselben überwinden kann, ist darin begründet, dass die Machtwirksamkeit Christi (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ*) sich fortwährend mächtig (*ἐν δυνάμει*) an ihm bethätigt (*ἐνεργεῖσθαι* stets bei P. medial).

2 1] Mit dem erläuternden γάρ (nämlich) geht P. dazu über, dass eben Gesagte speziell auf diejenigen Gemeinden anzuwenden, welche, wie die Kolosser, ihn persönlich nicht kennen. Die Leser sollen wissen — die positive Formel θέλω ὑμᾶς εἰδέναι auch I Kor 11 3, häufiger die negative Röm 1 13. II Kor 1 8 ö. —, dass ihr Interesse an jenem berufsmässigen Kampf des P. besonders beteiligt ist. Zu den Schwierigkeiten nämlich, die in der Sache selbst liegen und durch seine Gefangenschaft noch vergrössert werden, kommt hier noch hinzu, dass seine Unbekanntschaft mit ihnen den klaren Blick in ihre Bedürfnisse und deren richtige Behandlungsart, und ihre Unbekanntschaft mit ihm den durchschlagenden Erfolg seiner Worte erschweren. Mit den Kolossern verbindet er zunächst die benachbarte laodicenische Gemeinde, vielleicht weil bei ihr ähnliche Gefahren vorlagen, fügt dann aber mit καὶ ὅσοι (und überhaupt alle), welches auch Act 4 6. Apk 18 17 die allgemeine Kategorie hinzufügt (Kühner 2, 2 2. 521, 2), alle übrigen ihm persönlich unbekannten Christen bei [1]). Der Zusammenhang zeigt, dass der Satz καὶ ὅσοι nicht solche Kolosser und Laodicener, welche den P. persönlich nicht gesehen haben, von andern unterscheiden will, die ihn gesehen haben, sondern dass er solche ganze Gemeinden im Auge hat, die ihm wie die kolossische unbekannt sind. Die Betonung aber des leiblichen Angesichts — denn ἐν σαρκί bildet mit πρόσωπον eine Begriffseinheit — ist wohl nicht nur plerophorischer Ausdruck (so zuletzt Fr.), sondern durch die Vorstellung veranlasst, dass eine geistige Verbindung 2 2] mit P. dadurch nicht ausgeschlossen ist. Der Zweck seiner angestrengten Thätigkeit zu ihren Gunsten (ἀγὼν ὑπὲρ ὑμῶν) ist, dass ihre Herzen — wie eben πρόσωπον wieder plastischer Ausdruck für die Person — eine ermunternde und anspornende Zusprache empfangen sollen (παρακληθῶσιν). Dieselbe Verbindung von παρακαλεῖν mit καρδία auch 4 8. II Th 2 17. Eph 6 22. Ob die durch παρακαλεῖν bezeichnete Zusprache tröstenden oder mahnenden Inhalt hat, entscheidet der Zusammenhang, und zwar hier für letzteres, da nicht nur der Gesamtinhalt des Briefes nicht auf Trostbedürfnis führt, sondern auch die folgende partizipiale Bestimmung, die den Zweck des παρακαλεῖν angiebt, den mahnenden Charakter desselben beweist. Statt mit dem Gen. fährt der Ap. in ungenauer Anknüpfung mit dem Nom. des Part. fort, als wenn er statt

---

1) Die Form ἑόρακαν statt — ασιν alexandrinisch, auch Lk 9 36. Win.-Schm.[8] 13, 15. Bl. 21, 3. Der kurze Vokal statt ἑώρακα an dieser Stelle vielleicht nicht ursprünglich, aber auch sonst bezeugt: Kol 2 18. I Kor 9 1, vgl. Win.-Schm.[8] 12, 2. Bl. 15, 6.

αἱ καρδίαι αὐτῶν einfach die dritte Person geschrieben hätte[1]). Von den beiden Bedeutungen, welche συμβιβάζειν im profanen wie im biblischen Griechisch hat, zusammenführen und belehren, ist hier, wie 2 19 und Eph 4 16, die erstere angewendet[2]). Die Absicht des P. geht schliesslich auf eine Bereicherung der Erkenntnis der Gemeinde; das Mittel dafür ist ihm aber, dass sie kraft der Liebe (ἐν ἀγάπῃ) zusammengeschlossen werden (συμβιβ.). Denn diese vermittelt einen gegenseitigen Austausch der Erkenntnis und lässt so den Einzelnen an dem, was alle Andern haben, teilnehmen. Vielleicht dass auch ein Seitenblick auf die Irrlehrer beabsichtigt ist, welche, durch ihre vermeintliche Erkenntnis aufgeblasen, es an der Liebe fehlen lassen. Ist so die Liebe als Voraussetzung für die Erkenntnis gemeint, gewinnt die von Hofm. u. Weiss wiederaufgenommene Bengelsche Übersetzung des καὶ εἰς durch »auch« bedeutende Wahrscheinlichkeit, um so mehr, als bei der gewöhnlichen Fassung »und« der Wechsel der Präpositionen unveranlasst erscheint. Der Gedanke ist also, dass sie zusammengeschlossen werden sollen kraft Liebe auch zu vollständiger Einsicht, so dass diese ein ihnen allen gemeinsames Gut wird. Zur Beurteilung der Konstruktion wie des Inhalts der folgenden Worte ist davon auszugehen, dass der Relativsatz in V. 3 eine Auseinanderlegung des in dem Ausdruck πᾶν πλοῦτος V. 2 Zusammengefassten ist. Daraus folgt dann, dass das zweite εἰς eine dem ersten koordinierte Bestimmung ist, eine Fassung, welche sich auch schon dadurch empfiehlt, dass andernfalls der Satz noch schwerfälliger wird, als er so wie so ist. Ferner wird dann die heute gewöhnliche Fassung von πληροφορία »volle Überzeugung« bedenklich; denn wenn V. 3 die Wiederaufnahme von πᾶν πλ. ist, so ist dadurch klar, dass auch letzterer Ausdruck sich auf den quantitativen Inhalt der Erkenntnis, nicht auf die Sicherheit derselben, also ihre Qualität, bezieht. Aber auch abgesehen hiervon will der Begriff der Vollgewissheit hier wenig passen. An sich freilich könnte man sagen, die Zusammenfassung der Gemeinde in der Liebe, dass Gefühl ihrer Einheit, verleihe jedem Einzelnen eine grössere Gewissheit

---

1) Bl. 79, 10 S. 279: das durchgehende ist der Nomin. des Part., der zu diesem freien Gebrauch [desselben] wesentlich gehört.

2) Die Gründe, welche Zahn Einl. 1, 383 dagegen anführt, reichen nicht aus. »Die Vereinigung könne höchstens als Folge der Ermunterung gedacht werden, was sich mit der Syntax des Satzes nicht vertrage«. Es verträgt sich aber wohl mit der von Blass 79, 10 konstatierten sehr freien Anwendung der Part. bei P. »Dem Zus. liege der Gedanke an die Vereinigung der Gemeindeglieder völlig fern«. Das ist oben zu widerlegen gesucht. »Man komme dann mit dem folg. καί nicht zurecht«. Genau so, wie Zahn selbst, indem man es mit »auch« übersetzt.

über den Inhalt des Glaubens, sofern er durch den Glauben aller Andern sich getragen und gestützt fühle. Auch πλοῦτος πληροφ. wäre verständlich als Bezeichnung der höchsten Stufe derselben. Aber πᾶν πλοῦτος nicht; denn die Gewissheit kann eine qualitative Steigerung erfahren, aber »jeglicher« Reichtum an Gewissheit der Einsicht ist doch nicht gleichbedeutend mit Reichtum an Gewissheit in Bezug auf jegliche Einsicht; was »jeder« Reichtum an Gewissheit bedeutet, ist völlig unklar. Und der Gedanke an die verschiedensten Objekte der Einsicht, auf welchen πᾶν πλ. führt, müsste dem Gedanken an die Gewissheit der Einsicht koordiniert sein, also πλοῦτος καὶ πληροφορία, nicht aber πλοῦτος τῆς πληρ. stehen. Man verschleiert sich die Schwierigkeit nur durch die Übersetzung »Reichtum an vollgewisser Einsicht«: denn wie 1 27 τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου nicht der Reichtum des Geheimnisses ist, welches Herrlichkeit besitzt, sondern der Reichtum an Herrlichkeit, welcher dem Geheimnis eigen ist, so ist auch hier πλ. τ. πληρ. τ. συν. nicht der Reichtum an Einsicht, welche ihrer selbst gewiss ist, sondern der Reichtum an Selbstgewissheit, welche mit der Einsicht verbunden ist. M. a. W.: in dem Ausdruck, wie er hier vorliegt, ist nicht σύνεσις sondern πληροφορία der Mittelpunkt. Unter diesen Umständen wird man die Bedeutung Vollgewissheit für unsere Stelle fahren lassen und mit Grot. πληροφ. einfach mit plenitudo übersetzen müssen. Denn da das Verbum πληροφορεῖν die doppelte Bedeutung hat »erfüllen« = πληροῦν Koh 8 11. II Tim 4 5 u. 17 und »völlig überzeugt sein« Röm 14 5, so kann das Subst. πληροφ. gleichfalls diese beiden Bedeutungen haben, und schon Bleek z. Hbr 6 11 und Lightf. z. u. St. haben angemerkt, dass ausser I Th 1 5 die Bedeutung Fülle an allen NT Stellen möglich sei. Hier aber ist sie aus den angeführten Gründen sogar nötig. Die superlative Häufung der Ausdrücke πᾶν πλ. τ. πληρ., welche nachher durch πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως wieder aufgenommen wird, ist durch den Gegensatz zu den kolossischen Irrlehren hervorgerufen. Diese meinen Erkenntnisse mitteilen zu können, welche in dem einfachen Evangelium von Christo nicht enthalten seien; dem gegenüber betont der Ap., dass es schlechterdings keine Erkenntnis gebe, die nicht in Christo befasst sei. Damit ist nun schon klar gemacht, warum dieser die quantitative Allgemeinheit der Erkenntnis charakterisierende Ausdruck im Folgenden umgesetzt wird in den Begriff der ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ: jene ganze Fülle reduziert sich schliesslich auf die Erkenntnis dieses einen Punktes. Auf Grund der uns vorliegenden Handschriften kann nur die eben angeführte Lesart in Betracht kommen[1]); die von Hort 2

1) Die klarste Übersicht über die verschiedenen Lesarten, welche

S. 126 hervorgehobene τοῦ θεοῦ ἐν Χρ. oder seine Conjektur τοῦ ἐν Χρ. dürften erst in Betracht gezogen werden, wenn die gewöhnliche Lesart sich aus inneren Gründen als unmöglich erwiese. Das ist aber nicht der Fall. Ohne Frage unrichtig ist zunächst die Koordination von θεός und Χριστός, so dass Christus das Prädikat Gott erhielte (so nach Hil. noch Steig. u. Phil. Dogm. 4, 1. 431), da nicht allein der Ausdruck »der Gott Christus« dem paulinischen Sprachgebrauch fremd, sondern auch in dem Zusammenhang unserer Stelle ganz unveranlasst wäre. Es bleibt also nur die doppelte Möglichkeit: entweder Χριστοῦ dem voraufgehenden Gen. θεοῦ zu subordinieren, sodass Gott der Gott Christi genannt wäre, oder Χριστοῦ als Apposition zu dem Gesamtausdruck τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ zu fassen, also vor Χρ. ein Komma zu setzen. Gegen die erstere Fassung, welche an sich dem paulinischen Sprachgebrauch nicht entgegen ist (Eph 1₁₇), entscheidet aber der Zusammenhang. Derselbe ist so durchaus christologisch, und den Irrlehrern gegenüber wird so entschieden die Person Christi als Zentrum und Inhalt des Glaubens hervorgehoben, dass man auch hier ihn als Objekt der christlichen Erkenntnis erwarten muss. Dass Gott der Gott Christi ist, ist etwas, was dieser mit allen andern Kreaturen gemein hat: hier aber muss durchaus von etwas die Rede sein, wodurch er sich von ihnen unterscheidet. Jenes haben auch die Irrlehrer unzweifelhaft anerkannt, die Bezeichnung würde also in unserem Zusammenhang ohne jeden Halt sein. Somit bleibt nur übrig Χριστοῦ als Apposition zu dem ganzen vorigen Ausdruck zu nehmen: er ist das Geheimnis Gottes (Lightf.). Wenn er 1₂₇ als ἐλπὶς τῆς δόξης bezeichnet werden kann, so ist nicht abzusehen, weshalb er nicht auch als μυστ. τ. θ. bezeichnet werden soll. Noch mehr: wenn an derselben Stelle er als πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου bezeichnet ist, so liegt der hier gebrauchte Ausdruck genau auf derselben Linie. Eben hierin liegt auch die Widerlegung des Einwandes, P. habe sich dann wenigstens missverständlich ausgedrückt, sofern es eben so möglich, ja näher liegend sei, Χριστοῦ von θεοῦ abhängig zu machen. Denn aus dem Zusammenhange geht eben hervor, wie der Ausdruck gemeint ist, und in Erinnerung an 1₂₇ konnten nicht allein, sondern mussten die

---

zugleich ihre Entstehung ins Licht stellt, bei Lightf. 250. Sie stammen teils aus Interpretationen: τοῦ θεοῦ ὅ ἐστιν Χριστός D d e, τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Clem., τοῦ θεοῦ τοῦ ἐν Χριστῷ 17 Hil. Arm.; teils aus Auslassung: das blosse τοῦ θεοῦ und das blosse τοῦ Χριστοῦ; drittens aus Erweiterung: τοῦ θεοῦ πατρὸς Χριστοῦ, oder τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ A C, τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ ℵ³ und τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ Pesch., Chrys., Theod. Mops., τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ K. L. etc.

Leser ihn richtig verstehen. Das Geheimnis ist hier kein anderes wie an jener Stelle: der Heilsrat Gottes. Dieser ist aber nicht ein abstrakter Begriff, ein blosser Gedanke, sondern Christus ist in seiner Person das Heil der Welt. Er ist die Verkörperung des Heilsrates, und darum kann er prägnant als das Geheimnis Gottes, d. h. der unzugängliche, alles menschliche Denken übersteigende Inhalt desselben bezeichnet werden. Er ist der Gegenstand und zugleich die Enthüllung dieses Geheimnisses. Die Offenbarung seiner Person ist zugleich die Offenbarung alles dessen, was es auf dem religiösen Gebiet wie an Gütern, so an Erkenntnis giebt. Auf diesen letzteren Gedanken kommt es hier an, daher der Zusatz ἐν ᾧ κτλ. 2 3] Ob das Relativum auf Χρ. bezogen wird oder auf μυστήριον τ. θ. kommt für den Sinn ganz auf dasselbe hinaus, da ja beides zusammenfällt. Formell liegt allerdings die Rückbeziehung auf μυστ. näher, weil dies der Hauptbegriff ist, der durch das letzte Wort des Satzes (ἀπόκρυφοι) wieder aufgenommen wird. Der Ton liegt auch hier auf πάντες: während die Irrlehrer aus andern Quellen Erkenntnis schöpfen wollen, liegt diese in der That in ihrem ganzen (πάντες) ungemeinen Reichtum (θησαυροί) in Christo. Und diese Universalität wird dann weiter durch die Nebeneinanderstellung von γνῶσις und σοφία abermals hervorgehoben, wobei γνῶσις sich auf die Erkenntnis von aussen kommender Objekte, also die Receptivität, σοφία auf das spontane Vermögen der Bildung richtiger Gedanken und Entschlüsse bezieht. Der Sinn, in welchem ἀπόκρυφοι hinzugefügt wird, erhellt aus dessen Stellung. Es kann natürlich nicht zu dem Subjekt gehören, da dann der Artikel nicht fehlen dürfte, aber auch nicht Prädikat sein, da dann die Kopula unmittelbar davor oder danach stehen würde. Vielmehr ist εἰσίν verbum existentiae: »in ihm sind die Schätze vorhanden«, und ἀπόκρυφοι steht als nähere Bestimmung, wie sie vorhanden sind, am Schluss: als verborgene. Damit soll nicht der Begriff μυστήριον wieder aufgenommen werden, was völlig unnötig wäre, sondern erklärt werden, warum diese Weisheitsschätze von den Irrlehrern verkannt werden: sie liegen nicht offen zu Tage, sondern müssen gesucht werden. Die Beziehung von ἀπόκρυφος auf gnostischen Sprachgebrauch (Lightf.) liegt um so ferner, da in demselben das Wort nur von Büchern vorkommt, wovon hier nicht die Rede ist, und θησαυροὶ ἀπόκρυφοι, allerdings im eigentlichen Sinne, im Sprachgebrauch der LXX nicht selten ist: Jes 45 3. Dan 11 43. I Mak 1 23. Wenn die gew. Lesart richtig ist, wird die Stelle kaum anders gefasst werden können, als eben geschehen ist. Aber der Ausdr. behält immerhin etwas Schwerfälliges und Undurchsichtiges. Vielleicht aber darf man annehmen, dass ursprünglich nur τοῦ

μυστηρίου τοῦ θεοῦ dagestanden hat, dieser Ausdruck zunächst in τοῦ Χρ. auf Grund von 1 27 am Rande verbessert wurde und so schliesslich der ungefüge Ausdr. τ. θ. Χρ. in den Text kam, der dann zu weiteren Abwandlungen Anlass gab. Wäre diese Annahme richtig, so wäre natürlich das ἐν ᾧ unbedingt auf μυστ. zu beziehen.

2 4] Mit dem, was P. soeben über die in dem Evangelium, bez. in Christo enthaltenen Schätze ausgesprochen hat (τοῦτο), verfolgte er einen bestimmten Zweck: er will dadurch verhüten, dass jemand die Leser von dieser Wahrheit abwendig mache. Nicht also auf den Gesamtinhalt von V. 1—3 (Fr., Hofm.), oder gar auf das seit 1 24 Gesagte (Soden) bezieht sich τοῦτο zurück: letzteres nicht, weil im vorigen Kap. noch gar nicht von den speziellen Verhältnissen der Kolosser die Rede war; ersteres nicht, weil der Satz τοῦτο λέγω κτλ. nicht den arbeitsvollen Kampf des P. betrifft, sondern nur die Gefahr, in welcher die Leser stehen. Das allgemeine μηδείς entspricht dem für P. charakteristischen τινές, welches er zur Bezeichnung von Irrlehrern zu verwenden pflegt: 2 8. Gal 1 7. I Kor 4 18. II Kor 3 1. 10 2. Παραλογίζεσθαι, seit Demosthenes häufig, im NT nur noch Jak 1 22, heisst eigentlich sich verrechnen, dann durch falsche Rechnung oder, auf dem geistigen Gebiete, durch falsche Schlüsse täuschen, und diese Täuschung wird im vorliegenden Falle vermöge (ἐν) πιθανολογία bewirkt. Das Wort involviert an sich keinen Tadel: es steht zumeist im profanen Griechisch von dem Wahrscheinlichkeitsbeweise im Gegensatz zu dem strikten logischen oder mathematischen Beweis. Dann bezeichnet es im weiteren Sinne die Überredungskunst oder eine bestimmte überredende Rede. So hier die plausibeln, einschmeichelnden Darlegungen der Irrlehrer, welche nach dem ganzen Zusammenhang es nicht mit persönlichen Verunglimpfungen des Apostels, sondern mit sachlich falschen Aufstellungen 2 5] zu thun haben (vgl. die πειθοὶ σοφίας λόγοι I Kor 2 4). Das Bemühen des Ap., die Leser vor Irrtum zu bewahren, setzt ein Interesse an ihnen voraus, und daher führt er die Versicherung seiner lebhaften Teilnahme an ihnen als Grund dafür ein (γάρ), dass er soeben diese Warnung ausgesprochen hat. Wenn er auch leiblich (τῇ σαρκί) abwesend ist, so ist er doch dem Geiste nach bei ihnen gegenwärtig (vgl. I Kor 5 3), denn wie bei P. häufig, giebt das ἀλλά im Nachsatz nach einem Kondizionalsatz diesem einen konzessiven Charakter: I Kor 4 15. II Kor 4 16. 5 16. 11 6. 13 4. Röm 6 5. Da πνεῦμα, mit Ausnahme von I Kor 2 11, bei P. nie ein bloss psychologischer, sondern stets ein religiöser Begriff ist, d. h. nur von der Durchdrungenheit mit dem heiligen Geiste gesagt wird, so wird es auch hier so sein, um so mehr, da im Folgenden von seiner

Teilnahme an ihrem religiösen Ergehen die Rede ist. Bevor der Ap. aber die Mahnungen und Warnungen weiter ausführt, auf welche es ihm ankommt, liegt es ihm am Herzen, das Erfreuliche anzuerkennen, in Übereinstimmung mit der ganzen Anlage seiner Briefe, die fast regelmässig den Mahnungen oder Warnungen freundliche Worte der Anerkennung vorausschicken. Er betont daher, dass diese seine Anwesenheit im Geist für ihn etwas Freudiges ist. Denn χαίρων ist nicht mit dem folgenden Accusativ τὴν τάξιν κτλ. zu verbinden, da das Verbum nur in ganz allgemeinen pronominalen Ausdrücken mit dem acc. lim. verbunden wird (Röm 16^{19} rec., nicht aber Phl 2^{18}); auch ist der Gegenstand der Freude nicht zu ergänzen (ἐφ' ὑμῖν Win.^{7} S. 438), sondern χαίρειν in seiner Allgemeinheit zu lassen: ich bin voll Freude bei euch. Dann erst wird mit dem applikativen καί (und zwar) der Grund der Freude hinzugefügt. Zweierlei beobachtet P. aus der Ferne: ihre τάξις und das στερέωμα ihres Glaubens an Christus. An sich freilich nötigt weder der eine noch der andere Ausdruck, an ein militärisches Bild zu denken, da beide auch in anderem Sinne gebraucht werden können und gebraucht werden (Fr.); hier aber entscheidet der Zusammenhang für die spezielle Beziehung auf militärische Verhältnisse (Hofm., Holtzm., Kl., Lightf.). Wäre nämlich τάξις ganz allgemein von den geordneten Gemeindezuständen (Soden) gemeint, so würde P. die Freude darüber niemals an die erste Stelle, vor die Erwähnung des christlichen Glaubens, gerückt haben. Wohl aber wird das Ganze durchsichtig, wenn man τάξις darauf bezieht, dass, wie ein geordnetes Heer, die Gemeindeglieder in Reih' und Glied stehen, sodass sie zum Kampfe gerüstet und geeignet sind. Daran knüpft sich ein zweites, verwandtes, dieselbe Sache nur anders gestaltendes Bild: genau wie I Mak 9^{14} στ. τῆς παρεμβολῆς die festgeschlossene Masse des Heeres ist, welches einer Festung oder einem Bollwerk gleicht, so geht auch hier von der festen Aufstellung (τάξις), welche die Kolosser einem Heere gleich inne hatten, der Apostel zu dem Bilde eines στερέωμα über. Nicht aber will der hinzugefügte Genitiv τῆς πίστεως ein von ihrem Glauben unterschiedenes Bollwerk bezeichnen, wodurch derselbe geschützt würde (Fr.), denn es wäre ganz unklar, worin dasselbe bestehen sollte, sondern τ. πίστ. ist epexegetischer Gen. und bezeichnet ihren christlichen Glaubensstand selbst als ein festes Bollwerk. So erhellt, dass mit beiden Bildern ein und dieselbe Sache gemeint ist: denn die einheitliche und geschlossene Aufstellung haben sie ja ebenfalls nur vermöge des Alle gleicher Weise erfüllenden Glaubens. Kraft desselben sind sie unüberwindlich
2^{6}] wie ein festgeschlossenes Heer oder ein festes Bollwerk. So bleibt dem Apostel nur der Wunsch, dass sie ihren religiösen

Besitzstand bewahren und bewähren, wie in ähnlicher Weise er es schon 1 6 gewünscht hatte. Mit dem resumierenden und abschliessenden οὖν fasst er die gesamten Mahnungen, welche sich in verschiedener Form durch den bisherigen Teil hindurchgezogen haben, zusammen. Ihre gesamte Lebenshaltung (περιπατεῖν) soll in Christo versieren, sodass er das Alles beherrschende Zentrum derselben ist, all ihre Lebensbethätigung davon zeugt, dass sie in ihm sind. So soll es sein in Analogie damit (ὡς), dass sie ihn überkommen haben. Denn wie λαμβάνειν bei P. nie nehmen, sondern nur empfangen heisst, so auch παραλαμβάνειν überkommen, überliefert erhalten, aber nie annehmen, wie am klarsten I Th 2 13 zeigt, wo das Annehmen durch δέχεσθαι von παραλ. unterschieden und als Folge desselben hingestellt wird. Da der einheitliche Mittelpunkt des Evangeliums, das sie überkommen haben, die Person Christi ist, so wird er direkt als Gegenstand des παραλ. genannt. Und zwar ist nur τὸν Χριστόν Objekt, wozu Ἰησοῦν τὸν κύριον dann erklärende Apposition bildet. Denn wo Χρ. Ἰησ. einheitlich zusammengehören, hat ersteres Wort nie bei P. den Artikel, sondern Χρ. ist dann als reiner Eigenname gebraucht. Wo dagegen, wie hier und Eph 3 1, der Artikel steht, ist Χρ. appellativisch und Ἰησ. Apposition. Sich an unserer Stelle so auszudrücken, ist der Ap. durch die speziellen Verhältnisse der Kolosser veranlasst. Als Erfüllung der jüdischen Messiashoffnung ist der Gemeinde das Evangelium verkündet, aber so, dass dieser Messias ihnen in der Person Jesu als ὁ κύριος κ. ἐξ. dargestellt ist, als der, dem alle Herrschaft im Himmel und auf Erden gehört, und der also weit höher steht, als die jüdische Erwartung voraussetzte. Gegenüber der beschränkten Wertung seiner Person seitens der judaistischen Irrlehrer bei ihnen wird also betont, dass sie den Messias in solcher Weise festhalten sollen, wie er ihnen übermittelt worden ist, nämlich als den unbedingten und aller Kreatur übergeordneten Herrn, der in der Person Jesu erschienen ist. Durch die Wortstellung wird der Ton auf das παρελάβετε am Anfang und das περιπατεῖτε am Schluss gezogen: die ihnen gewordene Ver-
2 7] kündigung ist der Massstab für ihre Bethätigung. Die in V. 7 folgenden Participia geben nicht sowohl den Inhalt des Wandels an, als vielmehr die Modalität, wie derselbe zu stande kommen soll, und sind daher der Sache nach gleichfalls imperativisch gemeint. Zunächst sollen sie festgewurzelt (ἐρριζωμένοι) sein in Christo, sodass von dieser Voraussetzung aus sie sich wie ein Baum entfalten können. Dann springt das Bild von einem Baum zu einem Bau über: sie sollen sich in Christo auferbauen (ἐποικοδομούμενοι), wobei das ἐπί des Verbums nicht aussagen soll, dass sie sich auf Christus als dem Grundstein aufbauen

sollen, denn dann würde man statt ἐν αὐτῷ ἐπ᾽ αὐτῷ erwarten sondern es soll nur der Aufbau, der immer weiter in die Höhe strebt, durch ἐπί bezeichnet werden (vgl. Jud 20). Und auch der Gedanke ist fern zu halten, dass die einzelnen Christen als Steine gedacht wären, die jeder auf den andern gelegt werden, da hier weder von der Ausbreitung noch von der organischen Einheit der Gemeinde die Rede ist, sondern ihrem innerlichen, sittlich religiösen Wachstum, welches dadurch zu stande kommt, dass jeder Einzelne sein Christentum weiter ausbaut. Während die beiden durch ἐν αὐτῷ zusammengehaltenen ersten Partizipia das Bleiben an dem objektiven Grunde des Heiles, Christus, betonen, so das dritte (βεβαιούμενοι) die Festigung in dem subjektiven Christenstande (πίστις). Da das ἐν vor τῇ πίστει trotz der weit überwiegenden äusseren Bezeugung — von Unzialen lassen es nur BD* fort — unecht sein wird, indem seine Einsetzung nach dem oft wiederholten ἐν im Vorigen sich leichter begreift als seine Auslassung, so kann die Bestimmung τῇ πίστει doppelt verstanden werden: als Mittel der Festigung oder als die Sphäre, in Bezug auf welche die Festigung stattfindet (Win. [7] 31, 6[a]). Dem dargelegten Verhältnis zwischen den beiden vorigen und diesem Partizipium entspricht letztere Fassung mehr, und ebenso wird dadurch der Anschluss des καθὼς ἐδιδάχθητε erleichtert. Dasselbe ist nämlich schwerlich auf alle drei Partizipialsätze zu beziehen, da die Einwurzelung in Christus wohl auf Grund der Belehrung, aber nicht in Analogie mit derselben stattfindet. Vielmehr ist, wie I Kor 4 17, καθώς an den nominalen Ausdruck τῇ πίστει angeschlossen: gefestigt in Bezug auf das Gläubigsein, welches seinen Massstab an der empfangenen Belehrung hat. Da die vorigen Partizipia durch καί verbunden waren, dagegen das folgende περισσεύοντες asyndetisch angefügt ist, so ist dasselbe den vorigen nicht koordiniert, sondern eine subordinierte Bestimmung, ähnlich wie das εὐχαριστοῦντες 1 12. Wäre nun das ἐν αὐτῇ vor ἐν εὐχαριστίᾳ unecht, so könnte der Partizipialsatz zu allen drei voraufgehenden Partizipien als nähere Modalität gezogen werden. Wahrscheinlich aber ist ἐν αὐτῇ echt, nicht sowohl wegen der überwiegenden äusseren Bezeugung, als vielmehr, weil die Einsetzung der beiden Worte sich nicht erklären lässt: denn dass die gleichen Worte ἐν αὐτῇ εὐχ. 4 2 vorkommen, kann schwerlich dem Schreiber ein Grund gewesen sein, dieselben, bevor sie dort gelesen waren, schon hier einzusetzen, um so weniger, da in jener Stelle weder περισσεύοντες voraufgeht, noch auch ἐν αὐτῇ sich auf πίστις bezieht (gegen Weiss Krit. 109). Dagegen begreift sich die Auslassung der beiden Worte leicht, indem das Auge von dem ersten ἐν auf das zweite abirrte. Ist aber ἐν αὐτῇ echt, so kann der Satz περισσεύοντες κτλ. wegen der

Rückbeziehung auf πίστις nur dem dritten Partizipialsatz untergeordnet sein. Dann aber kann ferner der Gedankenfortschritt nicht auf dem Verb. περισσεύειν beruhen, welches wesentlich auf dasselbe hinauskommt wie βεβαιοῦσθαι: Reichtum an Gläubigkeit und Stärke derselben fallen zusammen. Vielmehr muss der Nachdruck auf ἐν εὐχαριστίᾳ liegen, und das ἐν ist nicht gleich σύν zu fassen (so gew.), sondern mit »vermöge« zu übersetzen: die Danksagung ist als Mittel für das Wachstum im Glauben genannt. Ein echt paulinischer Gedanke, da bei dem Ap. nicht nur überhaupt die Dankbarkeit einen hervorragenden Platz einnimmt, sondern auch speziell Röm 1 21 der Mangel daran als Wurzel der Gottlosigkeit erscheint. Dem entspricht, dass hier der Dank umgekehrt das Mittel zur Förderung des Glaubens ist.

Es sind wesentlich drei Gesichtspunkte, unter welche der ganze bisherige Inhalt des Briefes gestellt ist. Zuerst der Dank für den Christenstand der Kolosser 1 3—8. Zweitens die Bitte für die Befestigung derselben im Christentum 1 9—23b. Die letzte der in V. 9—12 ausgesprochenen Bitten ist die um ein dankbares Gemüt für die der Gemeinde gewordene Gnade. Dieser Gedanke führt den Ap. zu der Erörterung dessen, was sie in Christo besitzt, und zwar so, dass zuerst seine Stellung zur Welt im Allgemeinen, wie zur Gemeinde im Besondern dargelegt wird und sodann die versöhnende Bedeutung seines Werkes, wiederum zuerst für die Welt im Allgemeinen und dann für die Leser im Besondern. Mit dem Allen sind wir aber noch bei der Bitte des P. für die Gemeinde. Denn jene Ausführungen V. 13—22 mündeten in die Mahnung, fest im Glauben zu beharren (denn das εἴ γε ἐπιμένετε V. 23 involviert dem Sinne nach ja eine Mahnung), und diese Mahnung ist nur eine andere Form für den vorher in Form eines Gebets ausgesprochenen Wunsch, dass Gott die Leser dankbar machen wolle für das, was sie an und in ihrem Glauben haben. Der dritte Gesichtspunkt tritt 1 23c ein und reicht bis 2 7. Es ist der Nachweis, dass P. es als Recht und Pflicht fühlt, grade den Kolossern und ihnen grade jetzt zu schreiben. Er ist nämlich Diener des Evangeliums und zwar besonders des Evangeliums an die Heiden, endlich speziell auch denjenigen Heidenchristen zum Dienst verbunden, die er nicht persönlich kennt, und die doch sein volles Interesse und seine volle Sorge besitzen. Damit ist derjenige Teil des Briefs zu seinem Ende gekommen, welcher die persönliche Stellung des P. zur Gemeinde zum Mittelpunkt hat: er dankt für sie, er bittet für sie, er sorgt für sie. Das alles ist aber nur die Vorbereitung, wodurch die Gemeinde willig gemacht werden soll, sich das von P. sagen zu lassen, was er ihnen zu sagen hat. Es hat aber nicht anders sein können, als dass P. auch schon

in den beiden letzten Abschnitten wenigstens andeutungsweise, indem er auf ihre Verhältnisse näher einging, auf dasjenige zu sprechen gekommen ist, um deswillen er den Brief überhaupt schreibt. Wir finden einerseits wiederholt betont, dass das Evangelium den Kolossern in richtiger und vollgenügender Weise verkündigt ist: 1 7. 23 (ἐπιμένετε). 2 6. 7 (das wiederholt aufgenommene καθὼς ἐδιδάχθητε). Wir finden ferner die wiederholte Mahnung zum Festhalten an dem, was sie haben, und zwar tritt besonders die Mahnung zum Bleiben in der πίστις und der religiösen ἐπίγνωσις hervor, sodass wir erwarten müssen, dass nach dieser Seite eine Gefahr vorlag. Wir finden endlich eine besondere Betonung der absoluten und einzigartigen Stellung Christi, vermöge deren in ihm alles zu finden ist, was überhaupt auf dem religiösen Gebiet von Wert ist. Wir müssen also erwarten, dass diese Stellung Christi in Kolossae angezweifelt wurde. Besonders charakteristisch ist der 2 6. 7 gegebene resumierende Abschluss, in welchem alle drei ebengenannten Punkte sich zusammengestellt finden: zweimal wird die richtige Verkündigung des Evangeliums in Kolossae erwähnt, durch den eigentümlichen Ausdruck τὸν Χριστόν, Ἰησοῦν τὸν κύριον auf eine ungenügende Wertung des Herrn hingewiesen und endlich zur Beständigkeit und Festigkeit in dem überkommenen Glauben gemahnt. Ferner war auch in 2 2b. 3 schon indirekt auf solche hingewiesen, welche religiöse Erkenntnis ausserhalb Christi suchen, und V. 4 schon direkt vor solchen gewarnt, dann aber V. 5—7 erst die Grundgedanken des gesamten bisherigen Briefteils noch einmal zusammengefasst [1]). So ist die folgende Warnung vor Irrlehrern nicht nur unterbaut und vorbereitet, sondern auch schon der Übergang dazu gemacht.

2 8] Ohne formelle Verbindung mit dem Vorigen folgt die Warnung vor Irrlehrern (2 8—23), welche durch die gewählte Konstruktion des μή mit dem Ind. noch stärker hervorgehoben (Win.[7] 56, 2b d., Blass 65, 3 fin.), zugleich aber durch das Futurum gemildert wird, indem darin liegt, dass bisher die Verführung noch nicht eingetreten sei. Eigentümlich plastisch werden ferner die Irrlehrer durch die gewählte Konstruktion μή τις ἔσται ὁ συλαγωγῶν bezeichnet, welche nicht allein Gal 1 7 bei P. und bei Lk 18 9, sondern auch im profanen Griechisch in den bei Win.-Schm.[8] 20, 8b angeführten Stellen, Luc. abdic. 3 (ἦσάν τινες οἱ μανίας ἀρχὴν τοῦτ' εἶναι νομίζοντες), Lys. bon. Aristoph. 57: (εἰσί τινες οἱ προσαναλίσκοντες), Dio Chr. 38, 482 (τινές εἰσιν οἱ καὶ τοῦτο δεδοικότες), wozu noch zu fügen ib. 39, 488 (τινὲς

1) Diese Darlegung zeigt, dass es unrichtig ist mit V. 7 den neuen Teil des Briefes zu beginnen: er erweist sich vielmehr als Resume des Vorigen.

ἦσαν οἱ σφόδρα ὀδυρόμενοι) vorkommt[1]). Durch den bestimmten Artikel werden die betreffenden Personen als eine konkrete und bekannte Grösse, s. z. s. als ein ideelles Schema dargestellt, welches sich in den τινές verwirklicht: »hütet euch, dass nicht jemand komme, der die Rolle des συλαγωγῶν spielt«. Dieses hier zuerst im Griechischen vorkommende, mit λαφυραγωγεῖν synonyme Wort, heisst zunächst als Beute wegführen, rauben, kommt dann, freilich aber später, im Sinne des Beraubens vor und wird schon von den griechischen Vätern (Chrys., Theodoret) an unsrer Stelle im letzteren Sinne genommen. Aber mit Unrecht, indem dadurch der Gedanke des Ap. in einer contextwidrigen Weise abgemindert würde: nicht dass sie beraubt, ärmer gemacht, sondern dass sie geraubt, als Raub weggeführt, der christlichen Gemeinde entrissen werden, ist die Besorgnis des P. Das Mittel dazu ist die φιλοσοφία, welche als κενὴ ἀπάτη charakterisiert wird. Denn dass diese beiden Begriffe eine und dieselbe Sache bezeichnen sollen, wird zwar durch das Fehlen des Artikels und der Präposition vor κενὴ ἀπάτη noch an sich nicht bewiesen, sondern nur möglich gemacht, folgt aber positiv daraus, dass im Folgenden von einer andern Täuschung, als der durch diese Philosophie gar keine Rede ist (gegen Hofm.). Da die Irrlehrer, wie das Folgende zeigt, Judenchristen sind, so haben wir nicht an die philosophischen Schulen der Griechen zu denken, sondern an das, was damals bei den Juden der Diaspora Philosophie hiess, nämlich eine Spekulation, die wesentlich theologischen Inhalt hatte und den Anspruch machte, einen höhern Wert zu haben, als das einfache Wort AT Offenbarung. Freilich heisst auch das mosaische Gesetz bei Philo Philosophie (leg. ad Gaium 23. 2, 568; 33. 2, 582; somn. 2, 18. 1, 675, mut. nom. 39. 1, 612). Hier aber ist offenbar nicht die göttliche Offenbarung, um sie in den Augen der Heiden hoffähiger zu machen, Philosophie genannt, sondern eine über dieselbe hinausgehende γνῶσις. Das Mittel solcher Spekulationen, die allegorische Interpretation, heisst anderweitig selbst Philosophie; hier aber wird darunter, wenn schon die Irrlehrer sich der allegorischen Methode bedient haben werden, nicht diese, sondern der damit herausgebrachte Inhalt als Philosophie bezeichnet. Was aber ihnen Philosophie heisst, ist dem P. hohle Täuschung: jene Spekulationen haben gar keinen wirklichen realen Gehalt, sondern sind blosse Gedankenspiele; eben darum aber sind sie Täuschung: sie spiegeln etwas vor, was sie nicht leisten können. Wahrheit wollen sie geben und thun es nicht, religiösen Gehalt,

---

1) Die übrigen früher bei Win.[7] 18, 3 angeführten Parallelen sind anders-artig, indem gerade die eigentümliche Zusammenstellung des unbestimmten Pron. mit dem bestimmten Art. in ihnen fehlt.

aber haben ihn nicht. Dieser Gesamtausdruck *φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη*, dessen beide Stücke, indem sie unter einem Artikel stehen, als eine einheitliche Grösse, als Doppelbezeichnung derselben Sache hingestellt sind, wird näher durch den Zusatz *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* nach seiner Quelle bestimmt. Diese liegt in der Tradition, wie sie dem Genus Mensch eignet (Art.), und der Nachdruck liegt natürlich nicht auf *παράδοσις*, sondern dem Gen.: nicht göttliche Offenbarung, sondern vererbte, von Hand zu Hand gehende, Menschenweisheit ist die Auktorität, auf welche die Irrlehrer sich berufen. Unter demselben Namen erscheint in den Evangelien die pharisäische Tradition, wie denn auch bei Josephus Antiqu. 18, 1. 2. Bell. iud. 2, 8. 2 der Pharisäismus als Philosophie auftritt. Nach der Gesamtbeschreibung des P. aber haben wir es hier nicht mit Pharisäern zu thun. Aber auch die kolossischen Irrlehrer haben ihre Schulmeinungen nicht neu erfunden, sondern schon überkommen. Um die grammatische Verbindung der folgenden Worte zu bestimmen, ist zunächst ihr Sinn festzustellen. *Στοιχεῖον*, zunächst das in einer Reihe, *στοῖχος*, Stehende, speziell den Strich oder Stift bezeichnend, wird dann in übertr. Bedeutung nach drei verschiedenen Seiten verwendet: erstens von den Buchstaben des Alphabets; zweitens, weil die Buchstaben die Grundbestandteile der Wörter bilden, auf die Grundbestandteile der Welt übertragen, die sog. Elemente, — eine Anwendung, welche von Plato stammt, wie der von ihm Theaet. 201 E. gemachte Zusatz *οἱονπερεί* beweist; drittens, weil die Buchstaben der Anfang aller Belehrung in der Schule sind, von den Elementen der Erkenntnis, den einfachsten Anfängen des Unterrichts. Im NT findet sich die zweite Bedeutung II Pt 3 10. 12, die dritte Hbr 5 12; fraglich sind die paulinischen Stellen, ausser unserer 2 20, Gal 4 3. 9, wo in den drei ersten jedesmal der Gen. *τοῦ κόσμου* dabei steht[1]). Die richtige Erklärung muss sich, da es sich offenbar um einen term. techn. des P. handelt, daran erproben, dass sie an allen vier Stellen gleichmässig passt. Nun ist die dritte Bedeutung »elementare Unterweisung«, »religiöse Anfangsstücke« (so zuletzt Weiss), an unserer Stelle ausgeschlossen; denn den Irrlehrern wird nicht vorgeworfen, dass sie auf einem niederen Standpunkt zurückgeblieben seien, sondern ihr Anspruch bekämpft, der Gemeinde etwas Höheres als das

1) Vgl. besonders Hilg. Galaterbrief 66 ff., Klöpper Kolosserbrief 360 ff., Spitta 2. Brief. des Petr. 263 ff., Everl. Paul. Angelologie 65 ff. und Deissmanns Artikel »Elements« in Encycl. Bibl. II 1258 ff., der namentlich auch für das profane, allerdings vom Orient beeinflusste Griechisch den Beweis führt, dass *στοιχ.* »divine being, spirit, demon, genius« bedeutet hat. Vgl. auch die grundlegende philol. Arbeit von Diels »Elementum: eine Vorarbeit zum griech. u. lat. Thesaurus«, Lpzg. 1899.

einfache Evangelium darbieten zu können (vgl. namentlich V. 18). Ihre Lehre ist dem P. nicht der Ausgangspunkt, von wo aus die Kolosser fortschreiten sollen, sondern ἀπάτη. Dazu kommt, dass die Irrlehrer Judaisten sind, welche an Beschneidung und Zeremonialgesetz festhalten; daher wäre die Bezeichnung »Elementarweisheit des Kosmos« möglichst unzutreffend, denn auch Israel kann zwar zum Kosmos im Sinne der unerlösten Menschheit gerechnet werden, aber doch nur, wo es sich um die Dinge handelt, die ihm und der Heidenwelt gemeinsam sind, nicht aber, wo spezifisch judaistische Meinungen in Rede stehen. Somit widerstreben die beiden Bestandteile des Ausdrucks στοιχ. τ. κ. in der Bedeutung Elementarweisheit gleicher Weise dem Zusammenhang unserer Stelle. Es war daher ein Verdienst von Hilgf. und Klöpper, dass sie diese Auslegung verliessen und den Ausdruck, wie die meisten Kirchenväter (nur Hieron., Gennad. und Prim. machen eine Ausnahme), von den physischen Elementen der Welt verstanden. So redet Philo de vita contempl. 2, 472 von den τὰ στοιχεῖα τιμῶντες, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ; so nennt der Brief an Diognet c. 4 Sterne und Mond στοιχεῖα; Justin. M. Ap. 2, 5 redet von οὐράνια στοιχεῖα; Clem. Hom. 10, 9 erklären den Ausdruck στοιχεῖα durch οὐρανός, ἥλιος, σελήνη, ἀστραπή, θάλαττα καὶ πάντα ἐν αὐτοῖς u. s. w. Demnach wird der Name sowohl von denjenigen Elementen gebraucht, aus denen die irdische Welt besteht, als auch von denjenigen, aus denen das Universum sich zusammensetzt, den einzelnen grossen Teilen desselben, namentlich den Himmelskörpern. Diese Erklärung würde zu Gal 4 3. 8 einigermassen passen, sofern der Zeitlauf von den Gestirnen bedingt ist und also die Beobachtung gewisser heiliger Tage oder Jahre als eine Unterwerfung unter die Elemente der Welt betrachtet werden kann, und ferner auch die Zeremonialgesetze über Nahrung, Kleidung und dergl. Dinge, welche aus irdischen Stoffen bestehen, den Menschen in Abhängigkeit von der Naturwelt bringen. Auch die kolossischen Irrlehrer haben ja nach V. 16 solche zeremonialen Vorschriften beobachtet, und so könnte auch hier diese Deutung als möglich erscheinen; aber befriedigend ist sie doch an keiner einzigen Stelle. Es macht doch immer den Eindruck des Gewaltsamen und Gekünstelten, die Beobachtung der Speisegesetze als einen Dienst der Elemente zu bezeichnen, und namentlich in unserm Verse ist von solchem Zeremonialdienst gar nicht die Rede: schon der Ausdruck φιλοσ. würde darauf nicht passen, erst recht nicht ἀπάτη. Daher ist man mit Recht einen Schritt weiter gegangen. Wenn Philo von einem τιμᾶν τὰ στοιχεῖα redet, so setzt eine solche göttliche Verehrung voraus, dass es sich um als beseelt gedachte Wesen handelt. Clem. Alex. Strom. 6, 5 pag. 760 und Orig. Joh 4 22

fassen auf Grund einer Stelle in der Praed. Petr. die Beobachtung bestimmter Zeiten als ein *λατρεύειν ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ*. Sie denken also die Himmelskörper als Geisteswesen. Diese Vorstellung geht einerseits auf das AT zurück, wo Job 38$_7$ die Himmelskörper und die Engel zusammengestellt werden, und sie ist andrerseits in der späteren jüdischen und ausserjüdischen Litteratur nachweisbar (vgl. Deissm. a. a. O.). Sie ist aber auch bei P. nachweisbar, welcher I Kor 15$_{40}$ von *σώματα ἐπουράνια* in einer Weise redet, die nur verständlich wird, wenn er mit den Himmelskörpern irgendwie Geisteswesen verbunden sah. So werden auch die Stellen, wo er von den *στοιχ. τ. κ.* redet, in ganz andrer Weise verständlich, wenn man die körperlichen Dinge, welche damit zunächst bezeichnet werden, als beseelt denkt. Wenn man nun aber auf Grund der genannten Stellen an Astralgeister dachte, so thut freilich auch diese Auffassung dem Zusammenhang der paulinischen Stellen noch nicht völlig Genüge. Zwar würde die Beobachtung bestimmter Tage sich auf solche zurückführen lassen, nicht aber die Bindung an andere zeremoniale Ordnungen, und dem Zusammenhang unseres Verses liegt der Gedanke an die Gestirne doch recht fern. Die völlig richtige und befriedigende Erklärung haben erst Spitta und Everling gegeben, indem jener betont, dass nach jüdischer Vorstellung alle Dinge ihre besonderen Engel haben und Everling den Beweis dafür aus der spätjüdischen Litteratur ausführlich bringt. Aber auch im NT lässt sich diese Auffassung nachweisen. In der Apok. finden wir, dass die Winde ihren eigenen Engel haben 7$_1$, die Gewässer 16$_5$, das Feuer 14$_{18}$; alles und jedes, was geschieht, wird durch dazu geordnete Engel vollbracht. Aber auch der Engel, welcher in der freilich wohl unechten Stelle Joh 5$_4$ das Wasser in Bethesda bewegt, gehört hierher. In dem allen haben wir nur die Ergänzung zu der Anschauung des P., die wir zu 1$_{20}$ entwickelten, dass die einzelnen Völker je ihre Engel haben, wie in der Apok. die einzelnen christlichen Gemeinden 1$_{20}$ und die Gottesgemeinde im Ganzen 12$_7$. Hinter allem, was auf dem Gebiete des Menschenlebens und der Naturwelt sich begiebt und vorhanden ist, sieht also das NT Engelmächte, welche den unsichtbaren Hintergrund dafür bilden. Damit erst hat der Ausdruck *τὰ στοιχ. τ. κ.* seine ausreichende Erklärung gefunden. Die einzelnen Stücke, aus denen die Welt besteht, bis ins Kleinste hinein, stehen unter der Potenz von Geistern. Wer sich in Abhängigkeit begiebt von irgend welchen kreatürlichen Dingen, sodass er dieses nicht anrühren, jenes nicht essen, diesen Stoff tragen, jenen Tag heilig halten will, dient damit den *πολλοὶ λεγόμενοι θεοί* I Kor 8 4ff. Darum steht

dem Ap. Gal 4 1ff. der Dienst des jüdischen Gesetzes auf derselben Stufe mit dem Heidentum: beides ist Naturdienst, aber eben darum Dienst untergeordneter Geistesmächte, wie ja dem P. das ganze mosaische Gesetz durch den Dienst der Engel gestellt ist Gal 3 19. An unserer Stelle wird die eben gewonnene Erklärung noch besonders dadurch bestätigt, dass sowohl V. 10 wie V. 15 ausdrücklich von den *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* die Rede ist, also den überirdischen Mächten, als deren Haupt sich Christus erwiesen, und deren Herrschaft er zerstört hat [1]). Ist dies der Sinn des Ausdrucks, so ist damit auch die Grundlage für die richtige Konstruktion gewonnen. Kl. hat ganz richtig gesehen, dass *κατὰ τὴν παράδοσιν τ. ἀνθρ.* und *κατὰ τ. στοιχεῖα τ. κόσμου* sich wie das formale und das materiale Prinzip der Irrlehre verhalten. In ersterer Beziehung hat sie anstatt an göttlicher Offenbarung ihren Massstab an menschlicher Überlieferung (der Artikel, weil der Begriff der Überlieferung, wie sie bei der Menschheit stattfindet, in Gegens. gestellt werden soll zu der göttlichen Offenbarung); innerlich aber ist diese Scheinweisheit dadurch gerichtet, dass nicht Christus, in welchem alle Schätze der Erkenntnis wohnen (V. 3), sondern geschöpfliche Wesen, die als solche unterwertig sind, den Massstab der Beurteilung bilden. Somit ist die Bestimmung *κατὰ τ. στοιχ. τ. κόσμ. καὶ οὐ κατὰ τ. Χρ.* dem voraufgehenden *κατά* parallel und wie letzteres von *διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης* abhängig. Soden will *κατὰ τ. στοιχ. κτλ.* von dem vorigen Ausdruck ablösen und von *συλαγωγῶν* abhängig machen. Das scheitert aber zunächst an dem Gedanken. Denn man kann wohl die falsche Philosophie dahin bestimmen, dass sie ihren Massstab an den elementaren innerweltlichen Mächten habe, aber nicht sagen, dass das Rauben an diesen seinen Massstab habe, noch weniger, dass dies Rauben seinen Massstab nicht an Christus habe, als wenn es auch ein *συλαγ. κατὰ Χρ.* gäbe. Aber auch der Ausdruck entscheidet gegen Soden, denn kein Leser kann auf den Gedanken kommen, das zweite *κατά* anders zu konstruieren als das erste. Warum das Fehlen eines *καί* vor dem zweiten *κατά* hart sein soll (Sod.), vermag ich nicht abzusehen: neben die formelle Ab-

1) Zahn, Einl. I, 334 macht gegen diese Fassung des *στ. τ. κ.* geltend, so begreiflich es sei, dass »Stoffe, Elemente« die Bed. »Körper, Himmelskörper« angenommen, so unglaublich sei, dass es zur Bezeichnung seines Gegensatzes, der die Körper regierenden Geister, dienen sollte. Aber dieser »unglaubliche« Sprachgebrauch wird nicht nur durch die eine von Zahn selbst anerkannte Stelle des Test. Sal. (vgl. Everl. 70), sondern durch die ganze Reihe der Nachweisungen bei Deissm. als thatsächlich erwiesen, und er ist auch wohl begreiflich, sofern die Naturdinge ohne Weiteres als beseelt angesehen wurden, also nur der Teil zur Bez. des Ganzen dient.

leitung der falschen Philosophie von der menschlichen Tradition tritt die sachliche Ableitung derselben von innerweltlichen Mächten. Diese bilden für die Irrlehrer das Materialprinzip für ihre Weltauffassung. Das οὐ κατὰ Χρ. wird wohl am besten (gegen die vor. Aufl.) als Gegensatz gegen die beiden vorhergehenden Ausdrücke aufgefasst: die Offenbarung in Christo ist das rechte Formal- und Materialprinzip. Dass die positive Aussage dann »viel zu kurz abfiele« gegen die negative (Sod.), kann man nicht sagen: die παράδ. τ. ἀνθρ. und die στοιχ τ. κ. sind ebenso ein einheitlicher Begriff wie Χρ.

2₉] Der folgende begründende Satz mit ὅτι bezieht sich nicht bloss auf die letzten Worte οὐ κατὰ Χρ. zurück (so z. B. Chrys., Calv., Fr.), in welchem Falle man statt des ὅτι einen relativen Anschluss erwarten müsste, sondern (so die meisten Neueren) auf den ganzen vorigen Satz: »lasset euch nicht durch eine Irrlehre verführen, die statt auf Christus sich auf die στοιχ. τ. κόσμ. beruft, denn in ihm und nur in ihm (so das betont vorangestellte ἐν αὐτῷ) ist das Höchste zu finden; eine Abhängigkeit von den στοιχ. τ. κόσμ. kann euch nimmermehr etwas Höheres bringen, als er darbietet«. In ihm nämlich wohnt τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος[1]). Nicht von dem Präexistenten wird dies ausgesagt, denn wie im ganzen Briefe, so ist namentlich an unsrer Stelle der erhöhte Herr der Gemeinde das Objekt aller Aussagen, dem unter Anderem auch das Prädikat der Präexistenz zukommt, ohne dass aber hier davon die Rede wäre; auch nicht von dem auf Erden wandelnden Christus, was schon an dem Präsens scheitert, statt dessen der Aorist stehen müsste. Vielmehr ist hier von dem die Rede, was die Gemeinde an dem Christus hat, der zur Rechten Gottes ist, und in dem sie als solchem ihren Herrn anerkennt. In diesem wohnt dauernd — so das κατοικεῖν, welches stärker ist als das Simplex und den Gegensatz zu einem blossen vorübergehenden Wohnen (παροικ.) markiert — die Fülle, d. h. der Gesamtinhalt, die Summe, alles dessen, was Gott zu Gott macht, denn wie κυαθότης den Begriff des Bechers im Unterschied von dem einzelnen konkreten Becher, oder τραπεζότης den Begriff des Tisches bezeichnet, so θεότης im Unterschiede von der Person, welcher ein Komplex von Merkmalen zukommt, diesen Komplex von Merkmalen, welcher der Person zukommt. Etwas Höheres, als die Summe dessen, was Gott zu Gott macht, kann es überhaupt nicht geben; wenn das also in Christo gegeben ist, so ist es ein Unding, höhere Erkenntnis, als er sie bietet, suchen zu wollen. Die Abhängigkeit von irgend einem

1) θεότης ein sehr seltenes Wort — nur noch zweimal in der prof. Gräc. — Vgl. darüber u. über den Unterschied von θειότης Trench 86ff.

andern Wesen muss stets zu einer Verarmung statt zu einer Bereicherung führen. Schwierigkeit macht aber der Zusatz σωματικῶς. Die nächstliegende und verbreitetste Erklärung fasst das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung: in Form einer Leiblichkeit sei die Fülle der Gottheit in Christo enthalten. Aber diese Fassung will in den Zusammenhang nicht passen. Sollte der Gedanke sein, dass im Unterschiede von Gott, dem unsichtbaren und körperlosen, Christus den Inhalt des göttlichen Wesens in der Form eines körperlichen Daseins darstellt, so wäre zwar gegen den Gedanken an sich nichts zu sagen, aber er wäre für den vorliegenden Zusammenhang ohne jeden Wert. Denn diese Form seines Daseins trägt für die Herleitung aller Erkenntnis von ihm schlechterdings nichts aus. Wäre hier von dem auf Erden lebenden Christus die Rede, so hätte der Gedanke einen Sinn, indem seine körperlich-menschliche Erscheinungsform als das Mittel für die Offenbarung des göttlichen Wesens gedacht sein könnte. Diese Erklärung ist aber, wie wir sahen, durch das Präsens ausgeschlossen. Dass aber der verklärte Christus einen Leib hat, ist, da wir ihn nicht sehen können, für das Schöpfen aller Erkenntnis aus ihm völlig gleichgültig. Und gar die Betonung des σωματικῶς durch seine Stellung am Ende des Satzes wäre bei dieser Fassung ganz unbegreiflich. Wollte man aber in dem Ausdruck nicht den Unterschied zwischen Christo und Gott ausgesagt finden, sondern ihn auf dessen Stellung zu den στοιχ. τ. κόσμ. beziehen, so könnte das in doppelter Weise geschehen. Entweder könnte damit eine Gleichheit zwischen Christus und den Engelmächten hervorgehoben werden sollen: beide hätten Leiber, aber in den σώματα der Engelmächte offenbare sich höchstens ein Teil der θεότης, in Christo die ganze (Soden). Aber dieser Gegensatz würde anders ausgedrückt sein müssen, etwa ἐν αὐτοῦ τῷ σώματι; so wie die Worte lauten, kann kein Leser darauf kommen, in dem Ausdruck σωματικῶς eine Gegenüberstellung des Leibes Christi und anderer Leiber zu erkennen. Oder aber man könnte umgekehrt es so fassen, dass es eben der Vorzug Christi sei vor den Engelmächten, dass er einen Leib habe, wobei dann der Nachdruck, der auf σωματικῶς liegt, allerdings zu seinem Recht käme. Das ist aber ausgeschlossen, weil einerseits die Engel durchgängig im palästinensischen Judentum auch als mit einem Leibe versehene Wesen angesehen werden, andrerseits grade hier ein solcher Gegensatz ausgeschlossen ist, weil die Engelmächte als Träger der στοιχ. τ. κόσμ., also irgendwie sich materialisierend, gedacht sind. Somit ergiebt sich, dass in keiner Weise möglich ist, dem σωματικῶς in der Bed. »leiblich« einen in dem gegenwärtigen Zusammenhang irgend passenden Sinn zu geben. Endlich aber spricht gegen

die ganze Fassung des σωματικῶς von der Leiblichkeit Christi, dass dabei ein Widerspruch herauskommt zwischen dem ἐν αὐτῷ κατοικεῖ und dem σωματικῶς: ist nämlich das σῶμα als Träger der θεότης gedacht, so passt dazu nicht das ἐν αὐτῷ. Daher hat man das Wort in andrer Bedeutung zu nehmen gesucht. Als unmöglich muss zunächst die Erklärung Oltram. bezeichnet werden, der es mit »persönlich« übersetzt, da σῶμα nicht selten die Bedeutung »Person« habe. Es ist ja richtig, dass in einer Reihe von Stellen des klassischen und biblischen Griechisch σῶμα steht, wo wir »Person« sagen würden, aber teils doch nur an solchen Stellen, wo wie Röm 7 4. 12 1. Phl 1 20 die leibliche Seite der Persönlichkeit grade betont werden soll. teils in solchen, wo in einer gewissen malerischen Plastik die Persönlichkeit durch die sich dem Blick zunächst darstellende Aussenseite derselben gezeichnet werden soll. Beides kommt hier nicht in betracht, denn nach dem Gesagten spielt in dem Zusammenhang unserer Stelle, welche von der christlichen Erkenntnis handelt, die Leiblichkeit des verklärten Christus keine Rolle. Dazu kommt aber noch eins. Bei der Erklärung Oltram. würde der Gedanke sein, in Christo wohne die Fülle der Gottheit in Form einer Persönlichkeit, was darauf hinauskommen würde, dass sie in Gott selbst nicht in Form einer Persönlichkeit wohne, und davon kann natürlich keine Rede sein. Viel ansprechender ist die von Augustin u. A., auch Bleek, Kl., Crem., vertretene Meinung, σωματικῶς bedeute realiter, οὐσιωδῶς = essentialiter. Freilich kann nach dem Zusammenhang nicht der Gegensatz eines wesenhaften, und eines dynamischen Einwohnens gemeint sein, wie letzteres bei den Propheten stattfand (so z. B. Theophyl.), denn das liegt dem Zusammenhang völlig fern. Dagegen hat es etwas Bestechendes, wenn auf 2 17 verwiesen wird, wo σῶμα durch den Gegensatz von σκιά in der That das Merkmal des Wesenhaften bekommt. Dennoch ist auch diese Erklärung nicht angänglich. weil hier der Gegensatz einer σκιά und daher die Basis eines so begrenzten Verständnisses von σῶμα fehlt. Ohne solche Basis aber kann σῶμα nie »Wesen« heissen. Denn Luc. hist. conscr. 23 ist von einem σῶμα τῆς ἱστορίας die Rede im Gegensatz zu der Einleitung, σῶμα bezeichnet also dem Sinne nach freilich die Hauptsache, heisst aber nicht »Wesen«, sondern ist der Rumpf im Unterschied von den Extremitäten. Man entgeht diesen Missständen vielleicht durch eine andere vom Sprachgebrauch geschützte Bedeutung des Wortes. Σῶμα wird nicht selten im klassischen Griechisch in übertr. Bedeutung von alledem gebraucht, was wie ein Leib einen in sich abgeschlossenen Organismus bildet: so von der Gesamtheit der Schöpfung Plat. Tim. 31 B. 32 C. oder von einzelnen zu einem Ganzen vereinigten

Reden Cic. Att. 2 1. 4, wie ja auch bei P. selbst diese Bedeutung zu Grunde liegt, wenn er die Gemeinde mit einem *σῶμα* vergleicht. Diese Bedeutung passt vortrefflich in den Zusammenhang unserer Stelle. Während die Irrlehrer die volle Erkenntnis durch verschiedene Medien gewinnen wollen, sodass erst, wenn man Christum, die Engelmächte u. dgl. zusammen nimmt, man zur Vollkommenheit gelangt, während sie also aus vereinzelten Stücken ein Ganzes zusammenlesen müssen, ist im Gegenteil in Christo die Fülle alles dessen, was Gott zu Gott macht, einheitlich gegeben, sodass in ihm das *πλήρωμα τῆς θεότητος* die Art eines vollständigen Ganzen an sich hat, wie ein Leib es ist. Es ist also nicht von dem Leibe Christi die Rede, sondern jenes *πλήρ. τ. θεότ.* wird nach Seiten seiner abgeschlossenen und organischen Einheit mit einem Leibe verglichen, und *σωματικῶς* ist zu übersetzen »in Art eines Leibes«, d. h. eines einheitlichen Organismus. So gefasst begreift sich, warum das Wort, weil den Gegensatz zu der Auffassung der Irrlehre betonend, ans Ende gestellt ist, sodass es dem gleichfalls betonten *ἐν αὐτῷ* am Anfange entspricht. Weil somit in 2 10] Christo das absolut Höchste und dieses in absoluter Vollkommenheit an sich gegeben ist (V. 9), darum auch für sie (V. 10), sodass *καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι* noch von *ὅτι* V. 9 abhängt und also kein Komma zwischen V. 9 u. 10ª zu setzen ist (so auch Wohl.). Natürlich korrespondiert *πεπλ.* dem *πλήρ.* im vorigen Verse, aber nicht so, dass darum zu ergänzen wäre: auch die Leser seien mit dem *πλήρ.* Gottes erfüllt (so nach Theophyl. Mehrere). Denn nicht allein würde man dann ein *καὶ ὑμεῖς* erwarten, sondern der Gedanke selbst wäre übertrieben: nimmermehr hätte P. von den Christen gesagt, dass sie ebenso wie Christus das gesamte *πλήρ.* der Gottheit besässen. Vielmehr ist nichts hinzuzudenken, sondern *πεπληρ.* in seiner Absolutheit zu lassen: sie sind zum Vollmass gebracht, vollgefüllt, sodass kein Raum mehr bleibt; wenn sie Christum haben, haben sie alles, was jemand nicht nur braucht, sondern haben kann (vgl. Soden). Wohnt nun in Christus die ganze Fülle der Gottheit, so ist damit seine Überordnung auch über die Engelmächte gegeben, und dieser Gesichtspunkt, auf welchen es in Kolossae besonders ankam, wird in dem Relativsatz noch ausdrücklich hervorgehoben (*ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς κ. ἐξουσίας*). Der ganze Gedankengang zeigt, dass das Relativum sich auf Christus, nicht auf *πλήρ.*, beziehen muss, sodass die neutrale Lesart *ὅ*[1]) trotz ihrer nicht geringen

1) Die durch B und Handschriften der occidentalischen Familie dargebotene Lesart »*ὅ*« scheitert nach jetzt wohl allgemeinem Eingeständnis an dem Sinne. Nicht allein, dass 10ª dann als Parenthese

Bezeugung (BDEFG) sicher falsch ist. Darüber aber, dass hier nur die beiden Engelnamen *ἀρχὴ καὶ ἐξουσία*, — welche Wiederaufnahme des *στοιχ. τ. κ.* sind und also eine Bestätigung unsrer Erkl. dieses Ausdr. —, grade sie und nur sie, erwähnt werden, hätte man sich keine Gedanken machen sollen, denn die Vergleichung von I Kor 15$_{24}$ zeigt, dass P. bald diese, bald jene Namen zur Bezeichnung der gesamten Engelwelt wählt.

2$_{11}$] Scheinbar unvermittelt kommt der Ap. auf die Beschneidung zu sprechen. Aber nur scheinbar. Zunächst ist ein innerer Zusammenhang mit dem Vorigen dadurch gegeben, dass die Irrlehrer die Beschneidung offenbar für ein hohes religiöses Gut gehalten haben. Darnach würde P. also von einem Punkte der Irrlehre, der zu hohen Wertung der Engelmächte, zu einem zweiten, der zu hohen Wertung der Beschneidung, übergehen und zeigen, dass dieselbe im Christentum in viel vollkommnerem Masse, wenn auch in anderer Form, gegeben sei. Aber eine zweite und noch engere Anknüpfung haben die folgenden Verse in dem *πεπληρωμένοι* V. 10. Ist nämlich in Christus Alles der Gemeinde gegeben, die Vollsumme der religiösen Güter, so natürlich auch (*καί*), was an der Beschneidung wirklich religiöses Gut war. Aber auch damit ist der Zusammenhang noch nicht erschöpfend erkannt. Am Schluss seiner Darlegung kommt P. V. 15 wieder auf die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* zurück, welche unmittelbar vorher V. 10^{b} erwähnt sind. Daraus folgt, dass auch das Dazwischenliegende noch irgend eine Beziehung zu den Engelmächten enthalten muss. Da nun nach jüdischer Lehre die Beschneidung dem Herrschaftsgebiet der bösen Geister entnehmen sollte (Weber, Altsynag. Th. 168), so erscheint zunächst als möglich, dass die Irrlehrer ihre Empfehlung der Beschneidung damit begründet hätten, in ihr liege ein Schutz gegen die böse Geisterwelt, und dem würde dann P. entgegenstellen, dieser Schutz sei im höchsten Masse in Christo gegeben. Aber bei näherer Erwägung kann das nicht der ihm vorschwebende Gedanke gewesen sein. Denn die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* V. 15 müssen natürlich dieselben Geister sein, wie die V. 10^{b} mit demselben Namen bezeichneten; diese aber waren keine bösen Geister, sondern im Gegenteil solche, welche den Christen noch höhere Güter geben sollten, als Christus sie darbot; also können auch die *ἀρχαί* V. 15 nicht böse Geister sein, vor denen die Beschneidung schützen soll. Dazu kommt, dass V. 13 nicht nur die Heiden (*ὑμεῖς*), sondern alle Christen (*ἡμεῖς*) in betracht gezogen sind, es sich also nicht um Geistesmächte handeln kann, welche allein in der

betrachtet werden müsste, was nicht angeht, weil alles Folgende die Explikation davon ist, sondern der Begriff *πλήρωμα* passt auch durchaus nicht zum logischen Subjekt der folgenden Sätze.

Heidenwelt, sondern vielmehr auch um solche, welche im Judentum walteten. Nimmt man nun noch hinzu, dass der Schuldschein, welcher durch Christi Tod V. 14 aus dem Mittel gethan wird, sich nicht nur auch, sondern in erster Linie auf das mosaische Gesetz bezieht, so folgt erst recht, dass die Geistesmächte in V. 15 nicht nur in der Heidenwelt, sondern auch gerade im Judentum walten [1]). Demnach ist der dem P. vorschwebende Gedanke nicht, dass das Christentum nicht minder als im Judentum die Beschneidung vor bösen Geistern schütze, sondern dass es der Herrschaft der Engelmächte, welcher auch das Judentum unterstellt ist, entnehme. Durch die Beschneidung vertauscht man nur eine Geisterherrschaft mit einer andern; auch das Judentum ist nach dem früher Erörterten den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* unterstellt; Christus hat durch seinen Kreuzestod alle Geistermächte besiegt (V. 15) und dadurch also erst bewirkt, was die jüdische Beschneidung nicht bewirken konnte. So erst erhellt der Zusammenhang von V. 11—15 mit V. 10^{b}: durch seinen Sieg am Kreuze über die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* hat Christus sich als *κεφαλή* derselben erwiesen, die jüdische Beschneidung beseitigt und eine höhere geistige erwirkt. Das *καί* V. 11 in. führt also einen einzelnen Punkt ein, welcher in Christi Stellung als *κεφαλὴ πάσ. ἀρχ. καὶ ἐξ.* gegeben ist, sodass V. 11—15 nur die weitere Ausführung des vorangehenden Relativsatzes ist. Dieser Sachverhalt wird nur dadurch verdeckt, dass P. vermöge seiner grossen geistigen Beweglichkeit ausser dem Hauptgedanken, dass Christus in seinem Tode die Herrschaft der Engelmächte und damit die Geltung des Judentums und der Beschneidung gebrochen hat, noch eine Reihe anderer, naheliegender Gedanken in seine Darstellung verwoben hat und erst V. 15 zu dem eigentlichen Hauptgedanken zurückkehrt. Aber auch das Dazwischenliegende steht unter der Rektion des Hauptgedankens. Denn die Engelmächte sind, wie ihre Identifikation mit den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zeigt, dem Ap. innerweltlicher Art, Christus allein ist überweltlich und giebt an dem überweltlichen Wesen Anteil. Daher der Gegensatz zwischen der innerweltlich gearteten jüdischen Beschneidung (*χειροποίητος*) und ihrem überweltlichen Gegenbild; daher die Betonung unserer Beteiligung an dem überweltlichen Auferstehungsleben Christi V. 12 im Gegensatz zu dem dieses Charakters entbehrenden Judentum.

Der Ritus der Beschneidung hatte schon an sich im AT symbolische Bedeutung, sofern er ein Zeichen der Zugehörigkeit zum Gottesvolke war. Bei den Propheten gewinnen dann

---

1) Die richtige Fassung der *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* auch in V. 15 bei den S. 76 A. 1 genannten Auslegern.

die Ausdrücke Beschneidung und Vorhaut rein bildlichen Sinn, indem im Gegensatz zu der leiblichen Grundlage damit der normale, bezw. abnorme sittlich religiöse Zustand des Herzens bezeichnet wird: Lev 26$_{41}$. Dtn 10$_{16}$. 30$_{6}$. Jer 4$_{4}$. 9$_{26}$. Ez 44$_{7}$ (Phil. migr. Abr. 16. M. 1, 450: *τὸ περιτέμνεσθαι ἡδονῶν καὶ παθῶν ἐκτομὴν καὶ δόξης ἀναίρεσιν ἀσεβοῦς ἐμφαίνει*; Phil. vict. off. 9. M. 2, 258; circumc. 2 M. 2, 212). So auch bei P. Röm 2$_{29}$. Phl 3$_{3}$. Wie im AT durch die Beschneidung der Mensch dem Gebiet des Profanen entnommen und in das Bundesverhältnis versetzt wird, findet auch im NT ein analoges Ereignis statt. Dieses liegt aber auf dem überweltlichen Gebiete (*ἀχειροποίητος*). Denn dieses Wort giebt im NT das aus göttlicher Kausalität Entstandene im Gegensatz zu allem menschlich Vermittelten an Mk 14$_{58}$. Act 7$_{48}$. Hbr 9$_{11.24}$, so sehr, dass es auch da steht, wo, wie bei dem Gegensatz von dem geistigen und natürlichen Leibe II Kor 5$_{1}$, von einem *χειρὶ ποιηθῆναι* im Wortsinn garnicht die Rede ist, sondern nur die überweltliche Leiblichkeit der innerweltlichen gegenübergestellt werden soll. So soll auch hier der bildlich als Beschneidung bezeichnete Vorgang als ein solcher hingestellt werden, welcher geistige, nicht sinnenfällige Art hat. Da der Ap. nicht betonen will, dass auch im Christentume eine Beschneidung stattfinde, sondern dass diese andersartig sei als im Judentume, so darf nicht mit Hofm. *περιτ. ἀχειρ.* als zwischensätzliche Bemerkung gefasst, sondern muss mit dem Verbum aufs engste verbunden werden, da gerade der Ton auf diesem Zusatze liegt. Diese Beschneidung erfolgt nun in Form von (*ἐν*) der *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός*. Da in dem Zusammenhang, wie es auch in der Natur der Sache liegt, die Beschneidung nicht als ein Thun, sondern als ein Erleiden in betracht kommt, sind nicht die Christen als die *ἀπεκδύνοντες* gedacht; darum aber braucht *ἀπέκδυσις* nicht passivisch genommen zu werden (so z. B. Abbott), sondern das ausziehende Subjekt, welches der Sache nach Gott ist, ist nur nicht genannt. Was aber ausgezogen wird, und zwar, wie das seltene Bicompositum in einem auch II Kor 5$_{2}$ff. gebrauchten Vergleich des Leibes mit einem Kleide aussagt, ganz und gar ausgezogen wird, ist der Fleischesleib, d. h. der Leib, welcher an der *σάρξ* seine qualitative Bestimmtheit hat. An sich involviert, wie 1$_{24}$ zeigt, *σάρξ* nicht das Merkmal der Sündhaftigkeit, sondern kann einfach das Prinzip der irdischen Materialität bezeichnen; hier aber ist durch den Zusammenhang, namentlich V. 13, klar, dass die Sündhaftigkeit als Merkmal der *σάρξ* mitgedacht ist. Bei dem natürlichen Menschen ist die Leiblichkeit in solchem Masse mit widergöttlichen Tendenzen durchtränkt, dass von ihr beständig Sollizitationen zur Sünde ausgehen. So ist das an sich sittlich in-

differente σῶμα widergöttlich bestimmt und σῶμα τῆς σαρκός geworden[1]). Was es mit diesem Ausziehen des Fleischesleibes für eine Bewandtnis hat, hängt von der Auffassung der folgenden Worte ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χρ. ab. Dieselben können dreifach konstruiert werden. Erstens als den beiden vorangehenden Dativen koordiniert, sodass die Beschneidung der Christen nach ihrem Charakter (ἀχειρ.), ihrem Umfang (ἐν τῇ ἀπεκδ. κτλ.) und ihrem Urheber (περιτ. τ. Χρ.) bezeichnet wäre. So z. B. Lightf. Hiergegen spricht nicht nur, dass dann naturgemäss die dritte Bestimmung als die allgemeinste an erster Stelle stehen würde, sondern auch, dass bei solcher Koordination der drei Bestimmungen entweder alle drei ein ἐν haben oder alle drei im blossen Dativ stehen würden. Zweitens: ἐν τῇ περιτ. τ. Χρ. wird als Apposition nur zu dem voraufgehenden Ausdruck mit ἐν gezogen. Dann wäre gesagt, dass jene ἀπέκδ. τοῦ σώμ. τῆς σαρκός die wahre christliche Beschneidung sei. Drittens kann ἐν τῇ περιτ. τοῦ Χρ. von dem Hauptverbum περιετμήθητε in dem Sinne abhängig gemacht werden, dass es den Punkt angiebt, in welchem die Beschneidung der Christen enthalten ist: »ihr seid mit einer geistigen Beschneidung in Gestalt der Ablegung des Fleischesleibes kraft der περιτ. Christi beschnitten«; diese ist die Thatsache, in welcher eure Beschneidung gegeben ist. Derselbe Gedanke würde auch herauskommen, wenn man ἐν τῇ περιτ. τοῦ Χρ. dem voraufgehenden Ausdruck ἐν τῇ ἀπεκδ. κτλ. subordinierte, was trotz des Fehlens des Artikels vor dem zweiten ἐν bei der Vorliebe des P. für komprimierte Ausdrücke wohl nicht unmöglich wäre; doch ist die vorher angegebene Konstruktion einfacher. Die Entscheidung zwischen der zweiten und dritten Auffassung kann erst aus dem näheren Verständnis des Ausdrucks περιτομὴ Χρ. gewonnen werden. Darunter ist nun keinenfalls der an Christo vollzogene jüdische Beschneidungsritus zu verstehen, da ja gerade von einer andersartigen Beschneidung als der jüdischen hier die Rede sein soll. Wohl aber kann die von Christo ausgehende Beschneidung gemeint sein (gen. auct., so gew.), wenn auch der Gedanke, dass Christus der Beschneidende oder der die Beschneidung Fordernde sei, dem NT ganz fremd ist. Eine dritte Auffassung bezieht die περιτ. τ. Χρ. auf den Tod Christi (so nach Schneckenb. ThJB 1848, 286 ff., welcher aber fälschlich auch den vorigen Ausdruck schon auf den Tod Christi bezieht, Kl. und Soden). Diese auf den ersten Blick allerdings

1) Der Zusatz τῶν ἁμαρτιῶν hinter τῆς σαρκός ist nach überwiegender Zahl und Bedeutung der Handschriften, sowohl der alexandrinischen wie occidentalischen Familie, zu streichen; der Zusatz begreift sich als eine erklärende Glosse, um den Gedanken an ein leibliches Sterben auszuschliessen.

befremdlich scheinende Deutung hat an dem Zusammenhang allerdings einen gewissen Halt. Das Folgende nämlich zeigt, dass P. die in unserer Taufe gegebene Beteiligung an dem Tode Christi als die eigentliche und wahre Beschneidung auffasst: dann sollte man aber erwarten, dass dieser Tod Christi im Vorigen schon irgendwie genannt wird; er hat ferner die wahre Beschneidung als eine *ἀπέκδ. τοῦ σώμ. τῆς σαρκός* bezeichnet: eben darum konnte es ihm nahe liegen, diejenige *ἀπέκδ. τοῦ σώμ. τῆς σαρκός*, welche Christus in seinem Tode erfahren hat, auch als eine und zwar die wahre Beschneidung zu bezeichnen. Aber bei alledem hat die Bezeichnung des Todes Christi als einer Beschneidung desselben etwas Undurchsichtiges und Hartes, und es wird daher geraten sein den Ausdruck *περιτ. τ. Χρ.* nicht von einer an ihm vollzogenen Beschneidung, sondern entweder als eine von ihm ausgehende (gen. auct.) oder vielleicht noch einfacher als die Christo zugehörende, in seinem Reich stattfindende (Abb.) zu verstehen. Dann aber ist *ἐν τ. περιτ. τ. Χρ.* Apposition zu dem voraufgehenden *ἐν τ. ἀπεκδ.* und bezieht sich auf die Taufe, welche für die Christen dasselbe, nur in tieferem Sinne und in vollkommnerem Masse ist wie für die Juden die Beschneidung. Unter den *ἀπεκδ. τ. σώμ. τ. σαρκ.* ist natürlich nicht ein äusserliches Sterben gemeint, denn der Christ hat ja nach der Taufe dasselbe *σῶμα* wie vorher, sondern nur die Qualität der *σάρξ* ist dem *σῶμα* genommen. Aber auch nicht von dem Prozess der Heiligung ist die Rede, denn *περιετμήθητε* weist ja auf einen einzelnen in der Vergangenheit liegenden Punkt. Vielmehr ist der Gedanke derselbe wie II Kor 5_{14}: *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.* In und mit dem Tode Christi ist für die Seinen prinzipiell und ideell dasselbe vollzogen, was an ihm vollzogen ist. Wie er das *σῶμα τῆς σαρκ.* darin abgestreift hat, so sind auch wir der Sphäre der *σάρξ* dadurch entnommen. Sein Erlebnis ist unser Erlebnis, was ja der Grundgedanke des P. in der $2_{12^{ab}}$] religiösen Beurteilung des Todes Christi ist. Während Röm 6 ff. die Taufe als eine Beteiligung an dem Sterben und dem Begrabenwerden Christi dargestellt wird, ist hier das erstere Moment gar nicht ausdrücklich erwähnt, sondern mit Rücksicht auf die in der Taufe geschehende *κατάδυσις*, wodurch der Täufling unsichtbar wird, alsbald die Parall. mit dem Begräbnis vollzogen. Das Begräbnis ist die Vollendung des Todes, die völlige Beseitigung des irdischen Leibes. So wird bei uns das *σῶμα τῆς σαρκός* vollständig abgethan und ausser Rechnung gesetzt, wenn wir in die christliche Gemeinde eintreten. Christ werden heisst, dem Christus folgen, der durch seinen Tod und sein Begräbnis aus der Sphäre des irdisch-menschlichen, natürlichen, innerweltlichen Lebens herausgetreten ist; es heisst, alle

bisherigen Lebenszwecke, den ganzen bisherigen Lebensinhalt begraben, weil das alles der Sphäre der σάρξ angehörte. Dass in der Taufe der Mensch im Wasser verschwindet, ist das Bild davon, dass innerlich der alte Mensch, das σῶμα τῆς σαρκός, bei ihm abgethan ist. Aber, wohl zu beachten, das Alles kommt hier, wo es sich um ein Analogon der Beschneidung handelt, nicht als Entschluss oder That des Menschen in betracht, sondern als That Gottes an ihm, und zwar als ein prinzipieller Akt, der erst sehr allmählich sich in allen seinen Konsequenzen auswirkt. Nicht ein blosses Analogon zu dem, was Christus widerfahren ist, ist das, was wir in der Taufe erfahren, sondern eine Beteiligung an dem, was er erfahren hat[1] [2]. Die Erwähnung der Beschneidung erklärt sich nur, wenn die kol. Irrlehrer auf dieselbe als ein für die religiöse Vollkommenheit notwendiges Moment Gewicht gelegt haben. Mit Recht bemerkt aber Abbott, dass sie kaum die Beschneidung direkt von den Heiden gefordert haben können: dann würde P. wohl direkter dagegen protestieren. Sie werden sie nur als einen Vorzug betrachtet haben, den sie vor den Heidenchr. hätten, ohne von diesen sie grade zu verlangen und ohne das Heil an sie zu binden.

Im Vorigen war nur die negative Seite der Taufe ins Auge gefasst, die ἀπέκδ. τοῦ σώμ. τῆς σαρκ., die Beteiligung an dem Sterben Christi. Sie hat aber auch eine positive, die Beteiligung an seinem Neuleben, wie diese beiden Seiten in dem Untertauchen und Auftauchen ihren symbolischen Ausdruck fanden. Von der letzteren Seite redet der folgende Satz. Das relativische ἐν ᾧ kann auf Christus bezogen werden (so nach Chrys. und Luther früher die Meisten) oder auf βαπτισμῷ (Calv., Grot., Hofm., Kl., Soden, Oltr., A.). Die Beziehung auf Christus empfiehlt sich nicht nur dadurch, dass im Vorigen dieser fast regelmässig mit dem Relativ gemeint ist, sondern auch dadurch eine scheinbar genaue Konkordanz mit Vers 11 entsteht: ἐν ᾧ περιετμ. — ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε. Dennoch

1) Das sämtliche Begriffsmaterial des eben besprochenen Satzes ist mit Ausnahme des Ausdrucks περιτομὴ τοῦ Χρ., welcher offenbar für diese Stelle gebildet ist, auch sonst bei P. nachweisbar. Zum Bilde des Ausziehens des Leibes vgl. II Kor 5 4; zu dem Mitsterben und Mitbegrabenwerden und zwar mit Beziehung auf die Taufe Röm 6 3. 4. Verwandt auch die Ausdrücke, den neuen Menschen anziehen, Christum anziehen, Eph 4 24. Gal 3 27.

2) Ob in unserer Stelle βαπτίσματι oder βαπτισμῷ zu lesen ist, ist zweifelhaft und kann schwerlich durch äussere Gründe entschieden werden. Der Umstand, dass sonst im NT von der christlichen Taufe immer βάπτισμα gesagt wird, könnte möglicherweise den Anlass gegeben haben, auch hier die neutrale Form einzusetzen (so auch Lightf.). Auch die grammatische Unterscheidung, wonach βαπτισμός mehr die Handlung selber, βάπτισμα das Resultat derselben bezeichnet (Crem.), ist zur Entscheidung der Lesart nicht geeignet.

wird die Beziehung auf βαπτισμός vorzuziehen sein. Denn jene Konkordanz ist nur eine scheinbare, indem in der That nicht die Beschneidung und das Mitauferstehen koordiniert sind, sondern das Mitbegrabenwerden und das Mitauferstehen die beiden koordinierten Ausdrücke sind, welche zusammen das περιετμ. ausmachen, diesem also subordiniert sind. Die Beschneidung ist nicht nur etwas Negatives, das Abthun der Vorhaut, sondern sie hat auch positiv die Weihung zum Gliede der Gottesgemeinde zum Inhalt. Nach jener Seite wird sie durch die κατάδυσις, nach dieser durch die ἀνάδυσις bei der Taufe dargestellt. Logisch genau müsste also das συνηγέρθητε dem sachlich koordinierten συνταφέντες entsprechend im Part. stehen; statt dessen hat aber P. nach seiner ganzen stilistischen Art es an das letzte Wort (βάπτ.) relativisch angeschlossen. Dass wir mit Christo auferweckt sind, kann keinesfalls auf die Auferstehung des Leibes am jüngsten Tage bezogen werden (Chrys. Theodt. Oecum. Fr.), denn da im Vorigen nicht von dem leiblichen Sterben die Rede gewesen ist, liegt hier der Gedanke an die leibliche Auferstehung fern. Aber auch an die ethische Neubelebung im Sinne des Heiligungsprozesses (so z. B. Hofm. Kl. Soden) ist nicht zu denken, da das Folgende zeigt, dass wir hier im Gebiet der Rechtfertigung, nicht dem der Heiligung uns befinden. Erst recht ist unmöglich, diese beiden Auffassungen zusammenzunehmen (z. B. Theophyl. Oltr.). Vielmehr ist unter συνεγερθῆναι die Beteiligung an dem überweltlichen Ewigkeitsleben gemeint, in welches Christus durch seine Auferstehung eingegangen ist. Nicht die ethische Lebenshaltung, sondern die religiösen Güter der Rechtfertigung und 2 12c—13a] Kindschaft bilden den Inhalt des συνεγερθῆναι. Wie das richtige Verständnis der ganzen folgenden Verse ist auch die richtige Auffassung der Schlussworte von V. 12 (διὰ τ. πίστεως κτλ.) abhängig von der richtigen Bestimmung des καὶ ὑμᾶς V. 13. Es fragt sich, ob darunter die heidenchristlichen Lehrer im Unterschied von den judenchristlichen gemeint sind oder die Christen überhaupt ohne Unterschied von Heiden und Juden. Für die erstere Fassung (Calv. u. Viele, namentlich Hofm., Wohl., Zahn) beruft man sich auf den Wechsel zwischen der 2. Pers. Plur. und der V. 13b eintretenden 1. Pers. Plur. und auf die Unmöglichkeit den Inhalt von V. 14 auf Heidenchristen zu beziehen. Beide Gründe sind nicht durchschlagend, und der Zus. entscheidet gegen diese Auffassung. Erstens findet der Wechsel zwischen der 1. u. 2. Pers. bei P. häufig ohne sachlichen Unterschied statt, indem er bei der 1. Pers. nur sich selbst in die Zahl der Christen einrechnet: vgl. I Th 5 5ab (wahrscheinlich). Gal 3 25. 26. 4 5. 6. Kol 1 12. 13. Eph 2 2. 3. 2 13. 14. 5 2. Zweitens macht V. 11 die Beschränkung auf Juden-

christen nicht nötig. Denn die Aufhebung des Gesetzes kam auch den Heidenchristen zu gut. Der im Gesetze promulgierte Gotteswille galt auch den Heiden und bildete nach Röm 2 12ff. für sie den Massstab des Gerichts; auch für sie bildete das Gesetz einen Schuldbrief, der aus dem Mittel gethan werden musste, wenn sie zum Heil gelangen sollten. Aber auch nach seiner zärimonialen Seite war die Aufhebung des Gesetzes durch Christi Kreuzestod für die Heiden wichtig, sofern ja die kol. Irrlehrer nach V. 16 solche Gebote auch den Heidenchristen aufzulegen suchten [1]). Aber nicht nur möglich ist die Beziehung von V. 14 auch auf die Heiden, sondern durch den Zus. sogar nötig. Wenn P. mit V. 13 fin. von den Heidenchr. zu den Judenchr. übergehen wollte, müsste er das viel unzweideutiger ausdrücken als durch das blosse ἡμῖν. Denn da der Inhalt des Satzes χαρισάμενος ἡμῖν κτλ. etwas ist, was von den Heidenchr. genau so gilt wie von den Judenchr., so konnte durch das blosse ἡμῖν der Leser nicht auf den Gedanken kommen, dass P. nur von Judenchr. reden wolle, sondern es wäre der Zusatz ἡμῖν τοῖς Ἰουδαίοις nötig gewesen. Und wenn ferner P. den Gedanken ausdrücken wollte, den Heiden werde das Heil erst zuteil, nachdem zuvor den Juden die Sünden vergeben seien, so konnte das auch nicht aus dem blossen χαρισάμ. herausgelesen werden, sondern das »zuvor« hätte ausgedrückt werden müssen. Somit wird der ganze Absatz sich auf alle Christen beziehen ohne Unterscheidung von Heiden und Juden. Das καί vor ὑμᾶς weist dann (mit Weiss) auf die unmittelbar vorangehenden Worte zurück: der Gott, der Jesum auferweckt hat, hat auch euch mit ihm lebendig gemacht [2]). Wenn aber so καὶ ὑμᾶς unmittelbar an die vorangehenden Worte anknüpft, wird es das Einfachste sein auch grammatisch die Worte διὰ τῆς πίστεως κτλ. V. 12 fin. zu dem Folgenden zu ziehen, also mit ihnen einem neuen Satz zu beginnen (so Zahn, Einl. 336 o.). Wiefern von einen συνεγερθῆναι in der Taufe geredet werden kann (V. 12b), wird in dem neuen Satz nach zwei Richtungen erklärt: einmal durch den Hinweis auf den Glauben als das in betracht kommende Mittel, andrerseits durch den Nachweis, wie auch bei den Lesern es sich um einen Todes-

1) Dagegen kommt der Gesichtspunkt, dass das Gesetz eine Scheidewand zwischen Israel und der Völkerwelt gebildet hatte, die nun beseitigt ist (Eph 2 14ff.), hier nach dem Zus. nicht in betracht. Das ἐκ τ. μέσου handelt, wie wir sehen werden, nicht davon.

2) Das καί einfach mit »und« zu übersetzen und mit V. 13 einen dem vorigen koordinierten Satz beginnen zu lassen (so vor. Aufl.), ist nicht angänglich, weil der Hauptgedanke V. 13, die Mitbelebung mit Chr., schon V. 12 ausgesagt war, also nicht mit καί als ein davon unterschiedener zweiter Gedanke hinzugefügt werden konnte.

zustand gehandelt hat, aus dem sie erweckt wurden (*νεκροὺς ὄντας*). Der Gen. *τῆς ἐνεργείας τ. θεοῦ* kann nicht als gen. appos. (Hofm.) oder als gen. caus. (z. B. Luth., Bgl., Kl.) aufgefasst werden, da ein auf *πίστις* folgender Gen. stets entweder das Subj. bezeichnet, welches glaubt, oder das Obj., an welches man glaubt. Letzteres hier (so schon die griech. Ausll.). Dieselbe Machtwirksamkeit Gottes, die sich darin bethätigte, dass er Christum, welcher inmitten der Toten war[1]), auferweckte, und an die wir als Christen glauben, ist es auch uns gegenüber (*καὶ ὑμᾶς*), die uns die Auferweckung vermittelt. Wir trauen Gott zu (*πίστις*), dass er an uns thut, was er an jenem gethan hat, ja dass in seinem Thun an Chr. auch das analoge Thun an uns schon gesetzt ist (*σὺν αὐτῷ*). Sollen wir auferweckt werden, so müssen wir vorher im Todeszustand gewesen sein. Nach der Beweglichkeit seines Geistes fasst P. den Begriff des Todes hier anders als vorher. Vorher war die Taufe als ein Sterben mit Christo dargestellt, hier wird das bisherige Leben als ein Todeszustand gefasst, und zwar war derselbe begründet einmal durch die einzelnen Sünden (*τ. παραπτώμασιν*), andrerseits, wie das verallgemeinernd hinzugesetzte *καί* (»und überhaupt«, vgl. z. B. Mt 26^{59}) sagt, durch den Gesamtzustand der *ἀκροβυστία τ. σαρκὸς ὑμῶν*. Darunter kann nach dem Gesagten nicht die physische Unbeschnittenheit der Heiden gemeint sein, welche dem P. etwas religiös Gleichgültiges ist (Gal 6^{15}. I Kor 7^{19}. Röm 2^{27}ff. 4^{10}ff.), sondern *ἀκροβ.* ist bildlich gemeint von der Gott abgewandten Richtung des Menschen, dem Mangel an der religiösen Geweihtheit, welche die Beschneidung im AT bezeichnet hatte. Der Ausdr. besagt also dasselbe wie die *ἀπέκδ. τ. σώματος τ. σαρκός* V. 11. Darum braucht aber der Gen. *τ. σαρκός* nicht als gen. appos. gefasst zu werden (gegen die vor. Aufl.), sondern ist einfach gen. subs.: das Fleisch im paul. Sinne ist unbeschnitten, d. h. der natürliche Mensch hat nicht die Gemeinschaft mit Gott, welche symbolisch durch die Beschneidung ausgedrückt wird[2]). Diese von Gott abgewandte Richtung ihres Thuns und ihres Seins

1) BDG 17 lesen *ἐκ τῶν νεκρῶν*. Da der Art. in diesem Ausdr. gewöhnlich fehlt, ist wahrscheinlicher, dass die Abschreiber ihn hier ausgelassen, als dass sie ihn hinzugesetzt haben. So auch Weiss Krit. 73.

2) Den bildlichen Sinn des Ausdr. haben schon die griech. Väter richtig erkannt z. B. Theod. Mops.: *ὥσπερ περιτομὴν τὴν ἀφαίρεσιν ἐκάλεσεν τῆς θνητότητος, οὕτως ἀκροβυστίαν τὸ περικεῖσθαι ἔτι τὴν θνητότητα*; Theodoret: *ἀκροβυστίαν τῆς σαρκὸς τὴν πονηρίαν ἐκάλεσεν*. Nur dass sie alle (auch Chrys.) den Begriff *νεκρός* umsetzen in den des Sterblichwerdens (Theodoret: *ἁμαρτίαν ἡμῖν τοῦ θανάτου τὴν ψῆφον ἐπήνεγκεν*), was dann freilich auch Neuere thun (selbst Mey.), indem sie übersetzen »dem Tode unterworfen«, also den Gedanken wesentlich abschwächen.

liess die Leser als tot (Röm 6 11. 8 10. Eph 2 1. 5. 5 14), d. h. des wahrhaftigen Lebens, wie es Gott hat, entbehrend erscheinen. Da sie in diesem Zustande waren (das Part. giebt nicht sowohl die Zeit als vielmehr die Lage an), hat Gott sie mit Chr. zusammen lebendig gemacht (*συνεζωοποίησεν ἐν αὐτῷ*), also in dasselbe Leben, das Chr. hat, versetzt — auch hier natürlich wie V. 12 nicht von der Auferstehung des Fleisches oder der Heiligung, sondern von dem Anteil an dem überweltlichen Lebensinhalt Gottes.

[2 13b—14] Aber dieses Gut macht eine Voraussetzung: dass vorher die Sündenschuld beseitigt ist. Diese Voraussetzung wird zunächst in dem ersten Partizipialsatz *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα* ausgesprochen, dessen *ἡμῖν* nach dem Gesagten nur den Ap. selbst in die Zahl derer einschliesst, welchen die Sünden und zwar in ihrer Gesamtheit (*πάντα*) geschenkt sind[1]). Wie sich zu diesem Satz der folgende Partizipialsatz *ἐξαλείψας κτλ.* verhält, hängt von der Auffassung der Konstruktion ab. Weiss beginnt mit *ἐξαλείψας* einen neuen Satz, dessen Prädikat *καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τ. μέσου* ist, dessen *καί* er mit »auch« übersetzt. Dadurch würde also die Schuldforderung, das Gesetz, (*αὐτό*) in Gegensatz gestellt werden zu etwas Anderem, und das könnte nur die im Vorigen genannte Sünde sein: diese hat Gott geschenkt und »auch« jene vernichtet. Dabei würde man aber erwarten, dass *καί* vor der erstmaligen Erwähnung der Schuldschrift stände (*καὶ τὸ καθ' ἡμ. χ.*). Ferner aber würde der Gedanke sein, dass Gott nicht nur den Ungehorsam der Vergangenheit uns geschenkt, sondern auch den Gehorsam gegen das Gesetz, dessen Forderung für die Zukunft, beseitigt habe. Dagegen spricht eben das *καθ' ἡμῶν χειρ.*, denn eine »gegen uns zeugende« Schuldschrift ist das Gesetz nur, sofern wir es nicht erfüllt haben, nicht sofern es überhaupt etwas von uns fordert. Diesen Unzuträglichkeiten entgeht man, wenn man weder mit *ἐξαλείψας* (Weiss) noch schon mit *χαρισάμενος* (Hofm., Wohl., Zahn) einen neuen Satz beginnt, der in *καὶ αὐτὸ ἦρκεν* seinen Nachsatz hat, sondern die beiden Part. zum vorigen Satz zieht und mit *καί* (und) einen neuen Satz beginnt: P. verlässt nach häufiger Analogie die Part.-Konstr. (vgl. 1 26: *νυνὶ δὲ ἐφανερ.*, I Kor 7 37: *ἐξουσίαν δὲ ἔχει*, Eph 1 20: *καὶ ἐκάθισεν* u. ö., Win.[7] 63, 2b) und geht in einen Hauptsatz über. Es fragt sich dann noch, ob die beiden Partizipialsätze *χαρισ.* und *ἐξαλείψας* einander koordiniert sind oder der letztere dem ersteren subordiniert. In letzterem

1) *χαρίζεσθαι* von dem Schaden einer moralischen Schuld im NT nur bei P., und zwar von Gott nur noch 3 13. Eph 4 32; von Menschen unter einander II Kor 2 7. 10. 12 13. Kol 3 13 (im Hauptsatz).

Falle würde χαρισάμ. sich auf die in der Taufe geschehende Sündenvergebung beziehen und das Folgende (V. 14. 15) würde dann auf deren Ermöglichung durch den Tod Christi gehen. Aber bei näherer Erwägung ergiebt sich, dass dem Inhalt nach V. 14 denselben Inhalt wie V. 13b hat. Die Beseitigung der Schuldschrift ist nichts anderes als der Verzicht Gottes die Schuld zu bestrafen, also die Vergebung derselben. Die Streichung des Schuldbriefes ist sachlich gar nicht von dem χαρίζεσθαι τὰ παραπτ. zu unterscheiden. Eben weil das ἐξαλείφειν nur der bildliche Ausdr. für χαρίζεσθαι ist, konnte kein καί vor ἐξαλ. stehen, sondern das zweite Part. ist nur die s. z. s. appositionelle Erläuterung des ersten. Zwischen der prinzipiellen Erwirkung der Sündenvergebung im Tode Christi und deren individueller Zueignung in der Taufe ist gar nicht unterschieden, sondern nur von dem im Tode Christi gegebenen Schulderlass die Rede. Dass die von Gott ausgelöschte Schuldschrift[1] (ἐξαλείφειν cera obducta delere) das Gesetz ist, würde auch ohne den Zusatz τ. δόγμασιν klar sein, welcher sachlich jedenfalls den Begriff χειρόγρ. näher bestimmt, mag man ihn formell konstruieren, wie man will. Drei Möglichkeiten sind vorhanden. Erstens grammatisch am einfachsten wäre es τ. δόγμασιν von ἐξαλείψας abhängen zu lassen, wobei dann δόγμ. von den neuen Geboten des Evang. verstanden werden, durch welche die mosaischen aufgehoben seien (so die griech. Väter und noch Bgl.: haec sunt decreta gratiae). Aber diese Fassung scheitert formell an der Unmöglichkeit, das ganz allgemeine Wort δόγμ. ohne jeden Zusatz speziell von den Geboten des Evang. zu verstehen, materiell an dem Zusammenhang, dem der Gedanke einer Ersetzung des mosaischen Gesetzes durch ein neues Gesetz völlig fern liegt. So bleiben nur die Möglichkeiten, τ. δόγμ. entweder von dem Subst. χειρόγρ. abhängig zu machen oder zu dem fol-

1) Nach den griech. Ausll. betonen Lightf. und Hofm., dass χειρόγραφον die selbstanerkannte Schuld bezeichne, und Hofm. will daraus beweisen, dass hier nur von Juden die Rede sein könne, weil nur sie Ex 24 3 den göttlichen Willen als für sie massgebend anerkannt hätten. Aber mit Unrecht. Denn bei einem bildlichen Ausdruck brauchen nicht alle Merkmale des Begr. zu passen, sondern der Zus. ergiebt das in betracht kommende Moment. Das ist hier die Existenz einer Schuldverschreibung. Wenn Gott fordert, so ist das eine »Obligation«, die der Mensch anerkennen muss, nicht weniger als wenn er sich selbst dazu verpflichtet hätte. Eben weil die Schuldverschreibung nicht von den Menschen selbst ausgestellt ist, sagt P. nicht τὸ ἡμῶν sondern τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγρ. Vgl. auch Abbott. — Χειρόγραφον, synonym mit χειρογράφημα, scheint erst dem späteren Griech. anzugehören (Tob 5 3), ist dann aber schnell term. techn. geworden und ins Lateinische übergegangen, wo es nach Lightf. sogar häufiger als im Griech. vorkommt. — Zu dem ganzen Ausdruck vgl. als besonders ähnlich Dem. Erat. 70. 731 (ἐξαλήλιπται τὸ ὄφλημα).

genden Relativsatz zu ziehen. Die Entscheidung ist schwierig, weil beide Konstr. etwas Hartes haben. Für die letztere (Erasmus und jetzt z. B. Hofm., Wohl., Zahn, Weiss) spricht, dass der Relativsatz ohne *τ. δόγμ.* überflüssig erscheint, weil sein Inhalt schon durch *καθ' ἡμῶν* ausgedrückt ist. Dagegen spricht aber, dass die Voraufstellung von *τ. δόγμ.* vor das Relativ nur erklärbar wäre, wenn ein ganz besonderer Nachdruck darauf läge, was nicht der Fall ist — wodurch sonst als durch seinen gebietenden Inhalt kann das Gesetz uns entgegen sein? — Dem Sinne nach besser passt die andre Möglichkeit *τ. δόγμ.* von *χειρόγρ.* abhängig zu machen. Nicht allein findet sich die Verbindung eines passiven Verbalsubst. mit einem instrum. Dat. auch sonst im Griech. (Kühner 2, 1[3] § 424, 4. S. 428), sondern dieser Dat. ist auch hier doppelt möglich, sofern er von dem Verbalbegriff *γράφειν* abhängig gedacht sein kann (Mey., Lightf., Sod., Abb.)[1]). Die Satzungen sind s. z. s. als die einzelnen Stücke gedacht, aus denen der Schuldbrief besteht. Dieser in den Satzungen bestehende und wider uns zeugende Schuldbrief war nur der eigentliche Gegner, der unsrem Heil im Wege stand (*ὃ ἦν ὑπεναντίον*[2]) *ἡμῖν*). Die Forderungen des Gesetzes sind der nicht eingelöste, darum wider uns zeugende Schuldbrief, und dieser ist der Feind, der unsre Gemeinschaft mit Gott unmöglich macht. Er muss also beseitigt werden, d. h. die Schuld muss gestrichen werden: also genau derselbe Gedanke wie in dem vorangehenden Partizipialsatz *χαρισάμ.*, nur in bildlichem und darum plastischerem Ausdruck. Bisher ist noch gar nicht von dem Mittel die Rede gewesen, durch welches Gott diese Beseitigung des Schuldbriefs bewerkstelligt hat, sondern nur die Thatsache betont, dass er es gethan hat. Nun erst ergänzt P. in einem selbständigen Satz (s. oben) seine Aussage, indem er in *προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ* auf das Kreuz Christi als das zu jenem Zweck angewandte Mittel hinweist. Der Hauptsatz *ἦρκεν ἐκ τ. μέσου*[3]) ist also zunächst

1) Dem Sinne nach also analog wie Plat. Eg. 7, 243 A. *γεγραμμένα τύποις*. Die Vermutung Lightf., dass vor *τ. δόγμ.* ein *ἐν* ausgefallen sei, erscheint nicht notwendig. — *Δόγμα* übrigens im AT häufiger nur bei Daniel, und zwar von königlichen Geboten, wie auch Lk 2 1. Act 17 7. Hbr 11 23[b] (Var.); von den Satzungen des AT Gesetzes im AT nur Ez 20 26 (gegen den Grundtext), im NT nur noch in der Parall. Eph 2 14; sonst noch von dem sog. Aposteldekret Act 16 4.

2) *ὑπεναντίον* im Sprachgebrauch nur ein verstärktes *ἐναντίον*. Vgl. Abbott.

3) Wie oben bemerkt, bezieht sich nach dem Zus. unsrer Stelle das *ἐκ τ. μέσου* schlechterdings nicht darauf, dass das Gesetz zwischen Heiden und Juden gestanden habe, was nur aus der Parall. Eph 2 14 eingetragen wird. Will man durchaus den Begriff des »zwischen« zweien stehend betonen, so würde der Gedanke nur sein können, dass das Gesetz zwischen den Menschen und Gott gestanden habe. Aber

eine Wiederaufnahme des ἐξαλείφειν in unbildlicher Form und soll nur den Partizipialsatz vorbereiten, und das einleitende καί, welches diese nähere Erklärung des Vorigen einführen soll, lässt sich mit »und zwar« am besten wiedergeben[1]). Der Ausdruck προσηλώσας αὐτὸ τ. σταυρῷ ist ebenso kühn wie komprimiert. Zunächst ist die Annagelung ans Kreuz nur ein anderes Bild für die schon im Vor. ausgesagte Beseitigung des Gesetzes[2]): durch die Kreuzigung wird der Gekreuzigte »aus dem Mittel gethan«. Aber natürlich denkt P. dabei speziell an das Kreuz Christi: er will sagen, indem Christus gekreuzigt sei, sei eigentlich das Gesetz gekreuzigt. Es ist nur ein plastischer Ausdruck für den ihm geläufigen Gedanken, dass Christus durch seinen Tod der Herrschaft des Gesetzes ein Ende gemacht hat. Das Gesetz selbst hatte ihn aus seiner Gemeinschaft ausgestossen, indem der Gehenkte vom Gesetz für verflucht, also aus der Gottesgemeinde ausgeschieden, erklärt war (Gal 3 13). Damit ist also jede Verbindung zwischen ihm und dem Gesetz, also auch zwischen denen, die sich zu ihm halten, und dem Gesetz ausgeschlossen: man muss wählen. So ist also das Gesetz, das Jesum ans Kreuz geschlagen hat, im Grunde selbst von ihm ans Kreuz geheftet, beseitigt. Nicht von der Sühnung der Schuld durch das Opfer Christi handelt es sich hier, sondern von der Beseitigung der Schuldforderung, so dass nun niemand mehr das Gesetz als den Christen bindend geltend machen darf. Die Opfervorstellung, die ja P. anderwärts unzweifelhaft hat, liegt unserm Zusammenhang fern. Nicht nur die verdammende Kraft des Gesetzes (ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν), sondern das Gesetz selbst ist abgethan, indem Gott es an das Kreuz Christi schlug. Denn das ist das Eigentümliche unserer Stelle, dass, um die göttliche Heilsabsicht bei Christi Tod recht zu betonen, Gott als der Kreuzigende bezeichnet wird. Das

---

das ist gar nicht nötig: wie im biblischen (Jes 57 2. II Th 2 7), so im profanen Griech. bedeutet ἐκ μέσου einfach »aus dem Wege« schaffen und steht von der Hinwegnahme ganz im allgemeinen, namentlich (wie hier) der Hinwegnahme eines Hindernisses.

1) So versteht sich auch das Eintreten des Perf. ἦρκεν statt der bisherigen Aoriste. Bisher war von der Vergangenheit historisch berichtet; nun wird die Handlung als vollendete ins Auge gefasst, um ihren Inhalt näher zu beschreiben. Ebenso im Deutschen: »er that das, und zwar hat er es gethan, indem« u. s. w. — Der von Lightf. angenommene Wechsel des Subj. (bisher Gott, nun Chr.) ist nicht nur ohne jeden Anhalt, sondern sogar wider den Zus.

2) Dass es Sitte gewesen sei, Schuldscheine durch Durchlöcherung mit einem Nagel für ungiltig zu erklären, ist nicht allein unbewiesen, sondern es bleibt bei dieser Auffassung auch unbeachtet, dass der Hauptbegriff für P. nicht die Annagelung an sich, sondern die ans Kreuz ist. Der Begriff προσηλ. ist nur darum gewählt, weil Chr. ans Kreuz mit Nägeln befestigt war.

Part. Aor. ist also nicht eine dem αἴρειν voraufgehende, sondern mit ihm gleichzeitige, das αἴρειν in sich schliessende Handlung. 2 15] Von der Beseitigung des Gesetzes ist die Rede gewesen. Aber hinter demselben stehen Geistesmächte, welche gleichfalls von Gott beseitigt sind. Mit diesem Gedanken kehrt P. zu dem Hauptgesichtspunkt zurück, von dem V. 10b die ganze Erörterung ausgegangen war, dass nämlich die Irrlehrer in ihrer Unterordnung unter das Judentum verkennen, dass Christus κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς κ. ἐξουσίας sei. Wenn er nun V. 15 wieder auf diese ἀρχ. κ. ἐξ. zu sprechen kommt, so müssen natürlich diese mit den V. 10 erwähnten identisch sein. Dann ist aber von vornherein ausgeschlossen, dass dieselben hier böse Geister sein sollen (so schon die griech. Vv.). Danach soll die Übertretung des Gesetzes unter die Botmässigkeit des Teufelsreiches bringen, Christus diese aber gebrochen haben. Dass unter ἀρχ. κ. ἐξ. je nach dem Zusammenhang auch böse Geister gemeint sein können, ist gewiss (vgl. Eph 6 12); aber damit ist nicht gesagt, dass es so sein muss, und der Zusammenhang verbietet es hier. Denn die Irrleher haben gewiss nicht geleugnet, Christus stehe höher als böse Geister, sondern sie behaupteten, dass es ausser Christo noch Geistesmächte gebe, durch die man Gutes erlangen könne. Sind demnach V. 10 die ἀρχ. κ. ἐξ. bestimmt keine bösen Geister, so können dieselben Ausdrücke hier nicht anders gefasst werden. Vielmehr sind diese ἀρχαί hier ebenso aufzufassen wie sonst (vgl. das über στοιχ. τ. κόσμ. Gesagte zu V. 8): die über das Judentum gesetzten Engelmächte. Diese, denen die Irrlehrer sich unterordnen, können aber so wenig mehr geben als Christus, dass im Gegenteil sie ein Hindernis für die Erlangung des Heils gebildet haben und daher aus dem Wege geschafft werden mussten. Diese Geister denkt aber P. speziell als Mittler und Hüter des Gesetzes (Gal 3 19), und so ist der Gedanke, dass durch Christi Tod die Herrschaft des Gesetzes beseitigt ist, ihm identisch mit dem Gedanken, dass dadurch die Herrschaft dieser Geistesmächte beseitigt ist. So ergiebt sich der enge Zusammenhang von V. 15 mit dem Inhalt von V. 14. P. hat nur die Vorstellung gewechselt: vorher die einer Rechtsverhandlung zwischen Schuldner und Gläubiger, hier die eines Krieges, in welchem der Besiegte im Triumph aufgeführt wird; der Sache nach ist beidemal von der Beseitigung des Gesetzes die Rede, das einemal von seinen äusseren Geboten, das andere von seinen geistigen Trägern[1]). Von der

1) Wenn man mit Weiss vor ἐδειγμάτισεν ein καί liest, so ist es sehr gekünstelt dieses mit »auch« zu übersetzen; vielmehr müsste dann der vorangehende Part.-Satz ἀπεκδυσ. zum vorigen Verse gezogen werden, parallel dem προσηλώσας, und darauf würde P. genau wie in dem κ.

ἀρχ. und ἐξουσ. wird zunächst ausgesagt, dass Gott sie ausgezogen habe (ἀπεκδυσάμενος). Der Ausdruck wird sehr verschieden gefasst. Erstens: eine Reihe lat. Vv. nehmen mit der Itala (exuens se) Christum als Subj., lösen das ἀπεκδυσάμ. von dem folgenden Accus. ganz ab und beziehen es auf das Sterben Christi, welches als ein Ausziehen seines Leibes bezeichnet werde. Sie ergänzen (vgl. Tisch. [8]) geradezu exuens oder spolians se carne [1]). Gegen diese Erklärung entscheidet nicht nur die willkürliche Ergänzung von σάρκα und die unbegründete Einschiebung Christi statt Gottes als Subj., sondern auch dass der Ausdr. so aus dem V. 15 zu Grunde liegenden Bilde eines Kampfes ganz herausfallen würde. Zweitens: die griech. Vv. u. Lightf. nehmen gleichfalls Christus als Subj., verstehen aber das Medium mit folg. Acc. von dem, was Christus sich auszog oder abstreifte, nämlich die Angriffe des Teufels und seiner bösen Geister [2]). Abgesehen von der willkürlichen Voraussetzung, dass Christus hier Subj. sei, und von der dem Zus. widerstreitenden Erklärung der ἀρχ. κ. ἐξ. von dem Teufel und seinen Engeln scheitert diese Fassung an der Umsetzung des Begriffs des »Ausziehens« in den des »Abwehrens« eines Gegners. Drittens: Hofm., Wohl., Zahn nehmen als Subj. richtig Gott, halten die Bedeutung des Med. fest »sich etwas ausziehen« und finden hier den Gedanken, Gott habe die Geistesmächte, die ihn wie eine Hülle umgaben und vor der Welt verbargen, abgestreift und von sich gethan, um sich dadurch zu offenbaren. Aber die Vorstellung, dass Gott mit den ἀρχαί bekleidet gewesen sei, ist nicht allein eine unglaublich abstruse, sondern der Gedanke passt auch durchaus nicht in den Zus., der von der Offenbarung des göttlichen Wesens nicht handelt, und fällt aus jeder Analogie mit den folgenden Bildern des δειγματ. und θριαμβ. heraus. Vierteus: die meisten Neueren fassen das Medium ἀπεκδύεσθαι gleichbedeutend mit dem Aktiv und nehmen es im Sinne eines spoliare vom Ausziehen der Rüstung, u. zw. wegen des seltenen Bikompositum im Sinne eines voll-

---

ἦρκεν V. 14 wieder in einen Hauptsatz übergehen. Aber die Auktorität von B reicht doch nicht aus diese Lesart zu schützen.

1) Das Wort σάρκα ist von der Pesch. Ambr. Aug. sogar hinzugesetzt und in FgrG statt dessen τὰς ἀρχὰς καί fortgelassen.

2) Chrys.: ἀπεκδυσ. κτλ. τὰς διαβολικὰς δυνάμεις λέγει, ἢ ἐπεὶ αὐτὰς ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐνδέδυτο, ἢ ἐπειδὴ αὐτὰς ὥσπερ λαβὴν εἶχεν. ἄνθρωπος γενόμενος ἀπεδύσατο τὴν λαβήν. Theod. Mops.: αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις οὐκ ἄν ποτε ἔσχον τινὰ ἰσχὺν μὴ ἐπιδεχομένων ἡμῶν ἁμαρτάνειν, τῷ οὖν ἀποθέσθαι φησὶν τὴν ἀνητότητα.. ἀπεδύσατο κἀκείνων τὴν αὐθεντείαν. Theodoret: ἐπειδὴ διὰ τῶν τοῦ σώματος παθῶν εἶχον καθ' ἡμῶν τὴν δυναστείαν οἱ δαίμονες, αὐτὸς δὲ σῶμα περικείμενος κρείττων ἁμαρτίας ἐγένετο, κατέλυσε τῶν ἐναντίων τὴν δυναστείαν.

kommenen spoliare (*τὴν πανοπλίαν ἀΐρειν*). Diese Fassung allein entspricht dem Folgenden, wonach von einem Kampf, Sieg, Triumph die Rede ist, und sie ist grammatisch durchaus möglich. Denn wenn auch *ἀπεκδύεσθαι* (3 9) wie *ἐκδύεσθαι*, *ἐνδύεσθαι* und *δύεσθαι* sonst in medialer Bedeutung gebräuchlich ist, würde doch das Medium daneben nach der ungenaueren Anwendung der späteren Zeit im Sinne des Aktiv gebraucht sein können[1]). Aber es bedarf dieser Annahme gar nicht. Das Medium tritt ein, wo ein Begriff auf das geistige Gebiet übertragen werden soll (Kühner 2, 1 [3]. 375, 4); so *καταλαμβάνεσθαι* neben *καταλαμβάνειν*, *ἀνατίθεσθαι* neben *ἀνατιθέναι*. So auch hier das Med., weil das Wort auf einen geistigen Vorgang bezogen, also im uneigentlichen Sinne gesetzt ist. Indem Gott die Geistesmächte — der Zus. mit dem vorigen Satz ergiebt, dass es im Tode Christi geschehen ist, — ihrer Rüstung beraubt hat, hat er ihre Macht, die sie bisher in der Welt, speziell der des Judentums, gehabt hatten, gebrochen und sie dadurch zur Schau gestellt (*ἐδειγμάτισεν*), in ihrer nunmehrigen Machtlosigkeit offenbar gemacht[2]). Dieser Begriff wird noch verstärkt durch das hinzugefügte *ἐν παρρησίᾳ*. Die sonst gewöhnlich auch bei P. herrschende Bedeutung des Wortes würde »freimütig«, »kühnlich« sein (so z. B. Lightf., Sod.). Aber der Sinn passt nicht: wenn überhaupt schon keine grosse Kühnheit dazu gehört einen überwundenen Gegner auch als solchen zu zeigen, so passt der Gedanke auf Gott am allerwenigsten. Da nun Joh 7 4. 11 54 *ἐν παρρ.* den Gegensatz zu *ἐν κρυπτῷ* bildet und die Begriffe offen und öffentlich sich nahe berühren, wird man (mit Calv., Bgl. u. A., auch Weiss) *ἐν π.* mit »öffentlich« zu übersetzen haben. Die Form aber, in welcher dies *δειγμ. ἐν παρρ.* stattfindet, ist die eines Triumphes (*θριαμβεύσας αὐτούς*)[3]), wobei das Obj. (*τ. ἀρχ. κ ἐξ.*) ad sens. als Mask. behandelt ist. Der Zusatz *ἐν αὐτῷ* wird dreifach erklärt. Erstens = *ἐν χειρογράφῳ* —: das ist sachlich so kontort als formell fernliegend. Zweitens = *ἐν Χρ.* (z. B. Erasm., Luth., Bgl., Hofm., Kl.): — nicht unmöglich, aber auch nicht

1) Vgl. Blass 55, 1: »wie das Akt. für das Med., so steht öfters das Med. statt des Akt.« Und zwar auch bei dems. Worte, *πληροῦσθαι* = *πληροῦν*, *ἐπικαλεῖσθαι* = *ἐπικαλεῖν*, *αἰτεῖσθαι* dicht neben *αἰτεῖν* Jak 4 2 f., *συγκαλεῖν* u. *συγκαλεῖσθαι* Lk 15 6. 9 (Var.)

2) Theodoret: *δήλην αὐτῶν ἅπασιν ἀνθρώποις τὴν ἀσθένειαν ἔδειξεν.* — *Δειγματίζειν* wie Mt 1 19 von einer demütigenden Preisgebung an die allgemeine Schmach.

3) Parall. zu *θριαμβ. τινά* = über jmd. triumphieren bei Wetst. und Mey. zu II Kor 2 14. — Mit Hofm., Wohl., Zahn *ἐν παρρ.* zu *θριαμβεύσας* zu ziehen, liegt fern, da das Merkmal der Öffentlichkeit in dem Begr. des Triumphs noch ungleich notwendiger liegt als in dem des *δειγματ.*, das sich auch auf einen kleineren Kreis beziehen könnte.

naheliegend, weil Christus seit V. 12 nicht erwähnt ist. Drittens = ἐν τ. σταυρῷ (z. B. Lightf. [1]), Weiss), was sich formell als das Nächstliegende wie dem Gedanken nach am meisten empfiehlt, denn dass durch das Kreuz Christi das Gesetz und seine Hüter beseitigt sind, ist ja der Grundgedanke in V. 14b. 15.

2 16] Wenn man beachtet, dass die Engellehre und der Gesetzesdienst der Irrlehrer nicht zwei von einander unabhängige Dinge sind, sondern eben hinter dem Gesetz ihnen Engelmächte stehen, sodass durch die Beobachtung jenes die Verbindung mit diesen gewonnen werden soll; wenn man ferner beachtet, dass auch im Folgenden durcheinander bald vom Gesetz (V. 16. 20. 21), bald von den Engeln (V. 18. 23) die Rede ist, so wird man aufhören, mit V. 16 einen neuen Abschnitt anfangen zu lassen. Vielmehr ist es nur ein andrer Punkt der gesetzlichen Ordnungen, welcher hier ins Auge gefasst wird. Derselbe Grund, welcher nach V. 14. 15 die Annahme der Beschneidung verbietet, ist es auch, der die Unterordnung unter die Speisegesetze ausschliesst. Es ist richtig, dass der Sache nach das Folgende noch eine weitere Ausführung des Hauptgedankens in V. 8—10 ist; dennoch aber wird das οὖν nicht auf jene weit zurückliegenden Sätze sich beziehen, sondern nach der zu 1 9 besprochenen Eigenart des P. auf den Inhalt der beiden letzten Verse: weil das Gesetz durch Christus vernichtet ist, soll niemand den Lesern aus Essen und Trinken ein Gewissen machen, woraus folgt, dass wenn es jemand doch thäte, die Leser sich das nicht anfechten lassen sollen. Der Sache nach kommt freilich das hier in Rede stehende κρίνειν auf ein verwerfendes Urteil hinaus. Darum aber bedeutet dasselbe hier wie in der Parallele Röm 14 3ff. nicht »verdammen«, sondern es soll Essen und Trinken überhaupt nicht zur Basis eines Urteils gemacht werden (das ἐν: »im Punkte des Essens« Röm 14 22): weder das Essen noch das Unterlassen desselben ist geeignet, ein richtiges Urteil über den Christenstand zu gewähren 1 Kor 8 8. Röm 14 3. 6. Da sonst P. immer zwischen βρῶσις und βρῶμα, πόσις und πόμα unterscheidet, so wird es auch hier so sein: also nicht die objektiven Genussmittel — das wäre βρῶμα und πόμα — sondern das subjektive Geniessen wird ins Auge gefasst, und nicht allein die Unterscheidung von reinen und unreinen Speisen wird in Betracht kommen, wobei der Ausdruck πόσις nicht zu seinem Rechte kommt, sondern gemäss der as-

1) Lightf.: The violent of the metaphor is its justification. The paradox of the crucifixion is thus placed in the strongest light. Vgl. schon Calv.: quod de Christo frigide esset dictum, concinne ad crucem refertur . . . nullum tribunal tam magnificum, nullus regalis thronus tam praeclarus, nulla tam insignis triumphi pompa, nullus tam sublimis currus, quam sit illud patibulum.

ketischen Richtung der Irrlehrer (*ἀφειδία σώματος* V. 23) ein über das Gesetz hinausgehendes, allen Fleisch- und Weingenuss verbietendes, aber auch wohl gänzliches Fasten empfehlendes Verhalten, welches wahrscheinlich mit der Geisterei der Irrlehrer in Verbindung stand. Aus der aktiven Fassung von *βρῶσις* und *πόσις* erklärt sich auch sehr einfach, warum im Folgenden *ἐν μέρει* eingeschoben ist. Die Feste nämlich, welche gefeiert werden sollen, würden an sich den *βρώματα* und *πόματα* entsprechen, welche nicht genossen werden sollen. Da nun aber P. von der Handlung des Essens und Trinkens gesprochen hat, so kann er damit nicht die Feste an sich parallelisieren, sondern schreibt »in dem Punkte von Festen«, nämlich in deren Feiern [1]). Diese Feste werden ähnlich wie I Chr 23 31. II Chr 2 4. 31 3, nur in umgekehrter Reihenfolge, als Jahres-, Monats- und Wochenfeste bezeichnet, da *ἑορτή* durch den Zusammenhang die Beziehung auf die drei jüdischen Feste gewinnt [2]) [3]).

---

1) *ἐν μέρει* in derselben Bedeutung, in der es fast präpositional geworden ist, Philo in Flacc. 20. M. 2. 542; det. pot. ins. 2. M. 1. 192 (citiert bei Lightf.). Ähnlich auch *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* = in diesem Betracht II Kor 3 10. 9 3. Wunderlicherweise nahmen Chrys. und Theodoret. *μέρος* in der eigentlichen Bedeutung »Teil«: die Kolosser hätten nicht alle Feste gehalten, was Theod. sogar mit der weiten Entfernung von Jerusalem begründet, ohne zu bedenken, dass dann doch jedenfalls der Plur. *ἑορτῶν* stehen müsste.

2) Die voraufgehenden Singulare beweisen, dass auch der Plur. *σάββατα* in singularischer Bedeutung steht. So fast ausnahmslos (ausser Act 17 2, wo aber ausdrücklich ein Zahlwort hinzugefügt wird,) im NT, wie auch bei anderen Schriftstellern (vgl. Lightf.), indem der stat. emph. der Gräcisierung zu Grunde gelegt wurde. — Auf das *ἤ* darf kein Gewicht gelegt werden: es solle die verschiedene Art der sich so ergebenden Feiern hervorheben, die Leser seien der einen so frei gegenüber wie der andern (Fr.); *ἤ* steht einfach statt *καί*, weil der Satz negativ ist (vgl. z. B. Mt 5 17. Act 1 7 ö. Win. [7] 53, 6. S, 410.

3) Man beachte, dass hier wie im ganzen NT das Sabbatgebot den übrigen Zeremonialgeboten durchaus gleichgestellt wird. In die Entschiedenheit dieses Urteils haben ältere wie neuere Ausleger sich nicht finden können. Chrys.: *δεικνὺς ὅτι τὸ πλέον λέλυται· εἰ γὰρ καὶ ἐσαββάτιζον, ἀλλ' οὐκ ἀκριβῶς· καὶ οὐκ εἶπεν μὴ τοίνυν φυλάττετε, ἀλλὰ μή τις ὑμᾶς κρινέτω.* Calov. tröstet sich der Möglichkeit, dass unter *σάββατα* überhaupt festliche Tage verstanden sein könnten, und besteht darauf, dass nur die Feier des siebenten Tages, aber nicht eines von sieben Tagen abgeschafft sei. Als wenn nicht der Zusammenhang jedes *κρίνειν ἡμέρας* verpönte! Aber selbst Beng.'s praktisch treffliche Bemerkung bleibt hinter der prinzipiellen Schärfe des P. zurück: [In Nov. Test.] sabbatum non laudatur, non imperatur; dominica memoratur, non praecipitur; qui profundius in mundi negotiis haerent, his utilis et necessarius est dies definitus; qui semper sabbatizant, maiori libertate gaudent.

2 17] Mag ἅ oder ὅ gelesen werden [1]), jedenfalls bezieht sich das Relativum weder auf σάββατα allein, noch auf den Ausdruck ἐν μέρει ἑορτῆς κτλ. allein (Hofm.), sondern zusammenfassend auf alle aufgezählten zärimonialen Stücke. Denn das Verhältnis von σκιά und σῶμα findet zwischen dem gesamten alten und neuen Bd. statt, also auch bei dem Essen und Trinken. Τὰ μέλλοντα können hier nun unmöglich die Realitäten der Vollendungszeit sein, welche auch jetzt noch zukünftig ist, sondern es ist darunter die Zukunft vom AT aus, die damalige Zukunft, zu verstehen, welche jetzt schon zur Gegenwart und Wirklichkeit geworden ist, wie μέλλων Röm 5 14 gebraucht ist, oder wie der ἐνεστηκὼς καιρός Hbr 9 9 die damalige Gegenwart, d. h. das mosaische Zeitalter, bezeichnet. Denn wenn die Ritualgesetze des AT als Schatten der Vollendungszeit betrachtet würden, würde daraus ja nicht folgen, dass sie schon jetzt abgethan sind, im Gegenteil, dass sie bis zum Eintritt der Vollendung gültig bleiben müssten. Der Schatten aber ist nicht im Sinne eines Schattenrisses gemeint (Calv. u. A.), also nicht als Bezeichnung der rudes et obscurae lineae, sondern, wie der Gegensatz σῶμα beweist, im Sinne des von einem Körper geworfenen Schattens. Dass die im Christentum vorhandenen überweltlichen Güter ihren Schatten schon in die Zeit des alten Bd. vorauswerfen, ist die Grösse des letzteren; dass er aber nur den Schatten hat, ist seine Schranke. Der Körper dagegen gehört Christo an (τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χρ.), wobei σῶμα weder den verklärten Leib Christi noch die Kirche als seinen mystischen Leib bezeichnet, sondern einfache Fortführung des in σκιά angefangenen Bildes ist: in Christo sind die überweltlichen Güter gegeben, welche im AT ihren Schatten haben, sodass er und das in ihm Vorhandene sich zu den alttestamentlichen Ordnungen verhält, wie das σῶμα zur σκιά: dem Sinne nach also »das Wesen« [2]). Man verwirrt den Gedanken nur, wenn man hier das ganz differente Bild von Christus als der κεφαλὴ τοῦ σώματος hineinzieht, denn nicht die Gemeinde ist das σῶμα, welches den

1) Nach der Majorität der Handschriften (ℵACDEKLP) ist ἅ zu lesen, während BFG ὅ haben. Aus inneren Gründen möchte jedoch ὅ trotz seiner »Härte« (Bl. 30, 2. Anm. 2 fin.) vorzuziehen sein, denn ἅ kann durch die Beziehung auf das unmittelbar vorangehende Wort σάββατα entstanden sein, umsomehr da der Gedanke, der Sabbat sei Schatten der Ewigkeit, dem christlichen Bewusstsein durch Hbr 4 9 nahe lag, oder aber es ist aus der Überlegung hervorgegangen, dass mehrere Stücke genannt sind (Weiss).

2) Der Ausdruck τὸ σῶμα τοῦ Χρ. ist also nicht gleichbedeutend mit τὸ σῶμα ὁ Χρ. Nicht Christus ist selbst das σῶμα, sondern die den alttestamentlichen Satzungen entsprechenden Ewigkeitsgüter und überweltlichen Realitäten, welche Christo angehören, sodass sie da sind, wo er ist.

Schatten der alttestamentlichen Ordnungen wirft, sondern die in Christus gegebenen himmlischen Güter sind es. Diese sind ähnlich wie im Judentum und Hbr 8 5 als präexistent vorhanden gedacht, sodass sie schon in die Vergangenheit ihren Schatten werfen können. Alle Ritualgesetze des AT sind nur die vorläufige und unvollkommene Auswirkung innerlicher, geistiger, überweltlicher Verhältnisse, welche Christo zugehören (*τοῦ Χρ. εἰσίν*), d. h. in ihm und da, wo er ist, also in seiner Gemeinde, zu voller Verwirklichung gelangen. So wenig also ist die Zuwendung zu den alttestamentlichen Satzungen ein Fortschritt über das hinaus, was die Kolosser schon geniessen, wie die Irrlehrer meinen, dass sie im Gegenteil ein Rückschritt in eine untergeordnete Stufe wäre.

2 18] Im Vorigen war von einem Missurteil der Irrlehrer geredet (*μή τις ὑμᾶς κρινέτω*). Die Frage, ob mit V. 18 ein abermaliges Missurteil oder eine thatsächliche Missleitung und Verführung ins Auge gefasst wird, ist von der Deutung des *καταβραβευέτω* abhängig. Die Seltenheit dieses Wortes hat zu den verschiedensten Deutungen geführt[1]). Wesentlich kommen nur zwei als überhaupt möglich in Betracht: ob es heisst, jemand um den Kampfpreis bringen, oder ihm denselben aberkennen, d. h. ob ein sachliches Thun oder ein judizielles Urteil damit gemeint ist. Die erstere Bedeutung sucht man aus Dem. Mid. 93. 544 und Eustath. zu Ilias 1. 403 abzuleiten, welche beiden Stellen sie aber nicht erweisen. Entscheidend dagegen ist, dass die griech. Ausleger die zweite Bedeutung zu Grunde legen[2]), welche als die einzige durch dies Zeugnis gewisse beibehalten werden muss, wenn der Zusammenhang sie nicht unmöglich macht. Aber grade das Gegenteil ist der Fall. Denn wie V. 16 gemahnt ist, niemand solle sie richten auf Grund der dort genannten Ritualgebote, so hier, niemand solle ihnen den Siegespreis aberkennen[3]) auf Grund der in V. 18 ge-

---

1) So von der Bedeutung des *βραβεύειν* »lenken« aus Beza: nemo adversus vos rectoris partes sibi ultro sumat, und Beng., dieselbe Bedeutung und die eigentliche in einander wirrend: ne quis brabeutae potestatem usurpans, vos currentes moderetur, perperamque praescribat, quid sequi, quid fugere debeatis brabeum accepturi; oder Vulg., Luther: »verführen«. Alles vom Sprachgebrauch völlig verlassen.

2) Chrys.: *καταβραβευέτω, τοῦτ' ἔστιν ἐπηρεαζέτω. καταβραβευθῆναι γάρ ἐστιν, ὅταν παρ' ἑτέρῳ μὲν ἡ νίκη ᾖ, παρ' ἑτέρῳ δὲ τὸ βραβεῖον.* Theodoret: *καταβραβεύειν ἐστὶ τὸ ἀδίκως βραβεύειν.* Theophyl., Zonar.: *τὸ μὴ τὸν νικήσαντα ἀξιοῦν τοῦ βραβείου ἀλλ' ἑτέρῳ διδόναι αὐτό.* Suid: *τὸ ἄλλου ἀγωνιζομένου ἄλλον στεφανοῦσθαι λέγει ὁ ἀπόστολος καταβραβεύεσθαι.* Hesychius und Photius: *κατακρίνειν.*

3) Abbott allgemeiner »to give judgment again«. Möglich, dass das Wort so verallgemeinert ist, aber nicht beweisbar und hier die Annahme unnötig.

nannten Dinge. Beidemal handelt es sich um solches, das die Irrlehrer haben, die Leser nicht, und um die Mahnung, sich dergleichen Missurteile nicht anfechten zu lassen. Nicht geringere Schwierigkeiten macht der folgende Ausdruck *θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων*. Das *θέλων* kann dreifach gedeutet werden. Erstens: indem man es absolut nimmt, gleich »gern«, das man dann in »freiwillig, ungezwungen« umsetzt (z. B. Beza, Luth., Ewald). Diese Deutung scheitert schon daran, dass für den Zusammenhang es völlig gleichgültig ist, dass niemand die Irrlehrer zu ihrem *καταβρ.* gezwungen hat. Am allerwenigsten würde diese Deutung passen, wenn *καταβρ.* um den Kampfpreis bringen, verführen hiesse, denn die Irrlehrer wollen den Lesern ja nicht den Kampfpreis nehmen, sondern im Gegenteil ihnen denselben sichern. Zweitens: Theodoret, Theoph., Photius, Calv., A., auch Meyer, ergänzen hinter *θέλων* »*τοῦτο ποιεῖν*«, d. h. *καταβρ. ὑμᾶς*, wobei aber der Zusatz *θέλων* völlig überflüssig wäre, denn der Gedanke wäre ohne diesen Zusatz ganz derselbe. Nichts gebessert wird auch durch Fr. Umschreibung »niemand, so gern er es auch möchte«, auf welche Fassung überhaupt kein Leser kommen konnte. Es bleibt daher nur übrig drittens[1]) *θέλων* mit dem folgenden *ἐν* zu verbinden und als Wiedergabe der hebräischen Redensart בְּ חָפֵץ aufzufassen: an etwas Wohlgefallen haben. So wird die dem profanen Griechisch freilich völlig fremde Formel in den LXX (I Sam 18 22. II Sam 15 26. I Reg 10 9. II Chr 9 8. Ps 146 10) und Test. Asser 1 (*ἡ ψυχή μου θέλει ἐν καλῷ*) angewendet. Dem Sinne nach passt diese Auffassung an unserer Stelle vortrefflich, und dass die Redensart sonst im NT nicht vorkommt, entscheidet ebenso wenig dawider, wie dass P. sonst von harten Hebraismen frei sei (Hort 2. App. 126 und nach ihm Abb.). Denn so gut P. so vollständig ungriechische Begriffe wie *πρόσωπον λαμβάνειν* oder die Konstruktion der Verba des Affekts mit *ἐν* aus dem Sprachgebrauch der LXX übernommen hat, konnte er auch diese Konstruktion ihnen gelegentlich entlehnen. Der Gegenstand, woran die Irrlehrer Wohlgefallen haben, ist ein doppelter: *ταπεινοφροσύνη* und *θρησκεία τῶν ἀγγέλων*. Ersterer Ausdruck befremdet, sofern derselbe sonst nur im Sinne einer christlichen Tugend vorkommt (3 12. Phl 2 3. Eph 4 2. I Pt 5 5. Act 20 19). Daher hat Hofm. *ἀγγέλων* zu beiden Substantiven und zwar im Sinne eines gen. subi. gezogen[2]):

---

1) Von Konjekturen wie *θέλγων* oder *ἑλθών* (vgl. Lightf.) kann abgesehen werden.

2) Ohne die Beziehung auch auf *ταπεινοφροσύνη* haben schon Luth., Mel. und einige Andere *ἀγγέλων* als gen. subi. gefasst, aber auf Kosten der Wortbedeutung von *θρησκεία* wie des Zusammenhanges.

die Engel seien, anders als die Menschen, leibfrei; ihre *ταπειν-οφρ.* bestehe darin, dass sie sich innerhalb der ihnen hiermit gezogenen Schranken halten, und der von ihnen geübten *θρησκεία* sei charakteristisch, dass sie gleichfalls ohne leibliche Form sich vollziehe; indem nun die Irrlehrer Askese übten, lasse sich sagen, dass sie an dieser Art der Engel Wohlgefallen haben und sie nachahmen [1]). Eine Erklärung, die nicht nur daran scheitert, dass nach biblischer Auffassung die Engel durchaus nicht leiblos gedacht werden, sondern auch an der unglaublichen Künstelei, dass das Nichtessen der Engel als Demut bezeichnet werden soll. Der Schwierigkeit dieses Ausdrucks und zugleich des vorangehenden *θέλων* sucht Hort zu entgehen durch die Konjektur »*ἐθελοταπεινοφροσύνη*«, welches Wort bei Basilius vorkommt und hier durch die Par. V. 23 *ἐθελοθρησκεία καὶ ταπεινοφροσύνη* allerdings eine frappante Stütze empfängt. So ansprechend indes die Konjektur ist, darf doch weder sie als gewiss, noch überhaupt eine Konjektur als nötig bezeichnet werden: ersteres nicht, weil, sie einmal als richtig vorausgesetzt, schwer begreiflich ist, wie die Abschreiber auf die dem NT sonst fremde Redensart *θέλων ἐν* gekommen sein sollen; letzteres nicht, weil der Ausdruck, so wie er dasteht, erklärbar ist. Man braucht nämlich nur anzunehmen, dass *ταπειν-οφρ.* ein von P. übernommenes Stichwort der Irrlehrer war, womit sie sich brüsteten, und hier also in Anführungsstriche zu setzen ist. Dass sie sich direkt den Namen der *ταπεινοί*, עֲנִיִּים oder אֶבְיוֹנִים, beigelegt haben (Fr.), ist möglich, aber auch nur möglich [2]). Worin diese

1) Zahn Einl. I, 330 f. 336 ff. verteidigt diese Hofm. Fassung, indem er anführt, Engelanbetung sei im Judentum, auch im Essenismus nicht vorhanden gewesen. Das ist für korrektes Judentum gewiss, auch für den Essen. nach meiner Meinung zutreffend, schliesst aber nicht aus, dass eine Abart von Juden Engeln Ehre erwies, die P. als eine *θρησκεία* bezeichnet, zumal sie zwischen der Anbetung Gottes und der Verehrung der Engel unterschieden haben können und werden.

2) JSir 18 21 und 31 31 kommt *ταπεινοῦσθαι* in Parallele mit Fasten vor und Tert. iei. 12. 13. 16 wird dreimal *ταπεινοφρόνησις* von Kasteiungen gebraucht; JSir 25 23 steht *καρδία ταπεινή* neben *πρόσωπον σκυθρωπόν*, was an Mt 6 16 erinnert, wo *σκυθρωπός* von den sauertöpfischen Mienen beim Fasten gebraucht ist. So könnte sich der Gedanke nahe legen, ob nicht, analog wie *ἐλεημοσύνη* in die Bedeutung »Almosen«, so *ταπεινοφροσύνη* in die Bedeutung »Kasteiung« übergegangen ist, sodass es von Weizs. ganz richtig mit »Kopfhängen« übersetzt wäre. Dafür könnte auch sprechen, dass *ταπεινοφροσύνη* genau die hebräische Formel עִנָּה נֶפֶשׁ wiedergeben würde. Es erhellt, dass hier wie in V. 23 diese Bedeutung vortrefflich passen würde. Der Zusatz *ἀφειδία σώματος* an letzterer Stelle würde keine Tautologie zu ergeben brauchen, sofern *ταπεινοφροσύνη* auf den externus habitus corporis, *ἀφειδία* auf das eigentliche Fasten sich beziehen könnte. Zu einer sicheren Entscheidung scheinen mir die angeführten Instanzen nicht auszureichen, wohl aber diese Erklärung als möglich zu erweisen.

ihre vermeintliche Demut bestanden hat, wird durch den Ausdruck *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* klar, in welchem der gen. nun natürlich als gen. obi. anzusehen ist (analog Sap 14$_{27}$ *εἰδώλων θρησκ.*). Ganz in Einklang mit der unendlichen Ferne und Unnahbarkeit Gottes nach der Anschauung des späteren Judentums halten die Irrlehrer es für eine Anmassung, mit Gott selbst in Gemeinschaft zu treten, und kultivieren statt dessen ein Verhältnis zu Engelmächten, durch deren Vermittelung sie religiöse Güter zu empfangen hoffen[1]).

Wie schon das vorige Part. *θέλων κτλ.* die Eigentümlichkeit der Irrlehrer geschildert hat, auf Grund deren sie auf die Leser herabsehen und ihnen den Siegespreis absprechen, so auch der folgende partizipiale Ausdruck *ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων.* Denn so und nicht *ἃ μὴ ἑόρακεν* wird zu lesen sein[2]). Nicht aus kritischen, aber aus Gründen des Zusammenhangs. Es kommt auf die Bedeutung von *ἐμβατεύειν* an. Das Wort heisst zunächst »betreten« und zwar sowohl im eigentlichen wie im übertragenen Sinne »sich auf eine Sache einlassen«, so namentlich auch von litterarischen Studien (II Mak 2$_{30}$). Es scheint jedoch, als wenn das Wort mit einer gewissen Emphase gebraucht ist: Hesych. erklärt es als *τὸ κατέχειν καὶ καρποῦσθαι χωρίον ἢ οἰκίαν ἢ ὅλον τὸν κλῆρον*, und so wird es Jos 19$_{49}$. I Mak 12$_{25}$. 13$_{20}$. 14$_{31}$ ö. von dem feindlichen Betreten eines Landes zum Zweck der Eroberung gebraucht, ferner von dem Bewohntwerden eines Heiligtums durch die betreffende Gottheit Soph. Oed. Col. 672, Eurip. Rhes. 225. Ebenso ist auf dem geistigen Gebiet damit eine eindringende Beschäftigung mit einem Gegenstand ausgesagt II Mak 2$_{30}$, Philo de plant. Noae 19. M. 1, 341 (*οἱ προσωτέρω χωροῦντες τῶν ἐπιστημῶν*

---

1) So schon Theodoret: *λέγοντες, ὡς ἀόρατος ὁ τῶν ὅλων θεός, ἀνέφικτός τε καὶ ἀκατάληπτος, καὶ προσήκει διὰ τῶν ἀγγέλων τὴν θείαν εὐμένειαν πραγματεύεσθαι.*

2) Die Negation fehlt in ℵ*ABD* dem; *μή* steht dagegen in ℵ^{c}CD^{bc}KLP und den meisten Minuskeln; FG haben *οὐ*; die syr., arm., goth. Übersetzung, wie die Vulgata setzen sie voraus, ebenso die meisten alten Ausleger. Die blossen äusseren Gründe scheinen mir nicht die Fortlassung des *μή* so gewiss zu machen, wie Lightf. und Hort meinen. Auch liessen sich die verschiedenen Lesarten sehr bequem erklären, wenn man das *μή* für ursprünglich hält: der Anstoss an der in der That nicht begründeten subjektiven Negation würde die Umsetzung in *οὐ* und der Anstoss an dem Gedanken die Fortlassung der Negation veranlasst haben. Dass *οὐ* dagegen ursprünglich gewesen sei (Hort fragweise), erscheint mir ausgeschlossen, da nicht abzusehen wäre, wie jemand darauf kommen sollte, das durchaus normale *οὐ* in *μή* zu verwandeln. Bedenklich gegen die Ursprünglichkeit des *μή* macht aber eben diese völlige Grundlosigkeit der subjektiven Negation, die noch viel auffälliger wäre als das *ἃ μὴ δεῖ* Tit 1$_{11}$. Die Entscheidung wird nur aus dem Zusammenhang gefällt werden können.

καὶ ἐπὶ πλέον ἐμβατεύοντες), daher Phavor. τὸ ἔνδον ἐξερευνῆσαι ἢ σκοπῆσαι. Bei dieser Bedeutung wird also auch hier stehen zu bleiben sein. In malam partem von einem Forschen, bei dem nichts herauskommt (Hofm.), oder einem Einherstolzieren und Paradieren mit etwas (Soden) kommt es meines Wissens sonst nicht vor. Auch ist diese Bedeutung hier nicht erforderlich. Mit dem Relativsatz muss dann das Gebiet der Forschung angegeben sein. Nun hätte es aber keinen Sinn zu sagen, die Irrlehrer beschäftigten sich eingehend mit Dingen, die sie nicht gesehen hätten. Der Ausdruck wäre viel zu allgemein, als dass man verstehen könnte, was darunter gemeint wäre, und auch der Zusammenhang würde es nicht klarer machen. Sollten damit Engelspekulationen gemeint sein, so würde das Perf. ἑόρακεν nicht passen, man würde erwarten ἃ ὁρᾶν oder vielmehr γινώσκειν οὐ δύνανται. Wohl aber wird der Gedanke klar, wenn man die Negation fortlässt. Dann bezieht sich ἑόρακεν auf Visionen, welche die Irrlehrer nach ihrer Aussage gehabt hatten, und welche sie zum Gegenstand weiterer Forschung und zum Bestandteil ihres Systems zu machen suchten (in diesem Sinne nicht allein das Subst. ὅραμα Mt 17 9. Act 7 31. 9 12. 10 3 ö., sondern auch das Verbum ὁρᾶν Apk 1 2 u. ö.). Die Wirklichkeit ihrer Visionen bestreitet P. nicht, tadelt aber das Gewicht, welches sie auf dieselben legen, indem sie darin den Ausgangspunkt für wirkliche Forschung und hohe Erkenntnis sehen [1]). Es ist ein Beweis seiner grossen Nüchternheit, dass er, der selbst Gesichte in Menge gehabt hat, über deren religiösen Wert ebenso besonnen und zurückhaltend urteilt, wie über den des Zungenredens. Nicht die wunderbare Form ist ihm der Massstab für die Göttlichkeit des Inhalts, sondern umgekehrt muss ihr Inhalt sich messen lassen an den grundlegenden und elementaren christlichen Wahrheiten. Haben wir die letzten Worte richtig gedeutet, so stehen sie in engem Zusammenhang mit der vorher genannten θρησκεία ἀγγέλων und sind nur ein einzelner Zug aus dem Verhältnis zu den Engelmächten, welches die Irrlehrer kultivieren.

Es folgt nun das Urteil über ihr Gebahren, wie es soeben geschildert ist, sodass der Part.satz εἰκῇ φυσιούμ. den beiden vorangehenden Part. koordiniert ist, das wahre Urteil über ihr Gebahren danebenstellend. P. erkennt darin einen ethischen und einen religiösen Mangel. Während sie sich mit ihrer »Demut« etwas wissen, sieht er umgekehrt in ihrem Verhalten

1) Bei dem befriedigenden Sinn, welchen die Worte bei der dargelegten Auffassung geben, ist es nicht nötig, zu den allerdings höchst geistvollen Konjekturen zu greifen, welche nach älteren Vorgängern Lightf. und Hort empfohlen haben. Ersterer will lesen αἰώρᾳ (Schaukel) κενεμβατεύων, dieser ἀέρα κενεμβατεύων.

einen Hochmut, eine Aufgeblasenheit (φυσιούμενος), welche auf ihrem sarkischen Sinn beruht (ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκός αὐτῶν). Beachtet man, dass V. 16 von einer Askese in Bezug auf Essen und Trinken die Rede war, in V. 21. 22 von der Angst vor der Berührung materieller Dinge, V. 23 von der ἀφειδία σώματος gesprochen wird, so erhellt, dass die Irrlehrer in einem ausgesprochenen Gegensatz gegen die σάρξ zu stehen meinten, dieselbe abtöten wollten. Dadurch erhält der Ausdruck ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτῶν ein besonderes Akumen: bei all ihrer scheinbaren Abwendung von der σάρξ sind sie doch durch und durch sarkisch; grade ihr Inneres (νοῦς) ist sarkisch geartet. Denn σάρξ ist dem P. nicht nur das Materielle, sondern überhaupt alles, was dem πνεῦμα entgegengesetzt ist, daher gehört auch das geistige Wesen des Menschen in ihren Bereich, sofern es auf irdische Ehre gerichtet ist. Der Egoismus in jeder Gestalt gehört ihm in die Sphäre der σάρξ (Gal 5 19ff.). Indem die Irrlehrer mit ihrer Askese etwas Besonderes sein wollen und auf die Leser hinabblicken (κρίνειν V. 16, καταβραβεύειν V. 18), zeigt sich, dass ihre scheinbare Demut nur die Form für einen inneren Hochmut ist und bei ihrem scheinbaren Gegensatz zur σάρξ sie doch unter deren Herrschaft stehen. Noch dazu haben sie gar keinen Grund zu solcher Aufgeblasenheit (εἰκῇ): es sind gar keine wirklich religiösen Güter und Vorzüge, welche 2 19] sie auf ihrem Wege erlangen [1]). Zu diesem moralischen Defekt kommt ein religiöser. Man verkennt aber den eigentlichen Schwerpunkt des Satzes, wenn man den Ton auf die Worte οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν legt und in dem folgenden Relativsatz nur die nähere Darlegung dieser Stellung Christi als des Hauptes findet (so gewöhnlich). Vielmehr ist grade der Gedanke des Relativsatzes das, worauf P. hinaus will: wenn alles religiöse Wachstum an den Zusammenhang mit Christo gebunden ist, so folgt, dass wer, wie die Irrlehrer, diesen Zusammenhang aufgiebt, so wenig eine besonders hohe religiöse Stufe erreichen kann, dass er vielmehr sich jeder Möglichkeit eines wirklich religiösen Fortschritts (αὔξησιν τοῦ θεοῦ) beraubt. Der Relativsatz giebt also an, was es mit dem οὐ κρατεῖν τὴν κεφαλήν auf sich hat. Sie halten an dem Haupte nicht fest

1) εἰκῇ kann an sich ebensowohl ohne Erfolg bedeuten (I Kor 15 2. Gal 3 4. 4 11), wie ohne Grund (Mt 5 22 rec. Prv 28 25). Ersteres hier aber wider den Zusammenhang, da »ohne Erfolg aufgeblasen sein« nur bedeuten könnte, trotz aller Gespreiztheit doch kein Ansehen gewinnen, was ganz fern liegt. Die Beziehung des εἰκῇ auf das vorangehende ἐμβατεύων (Hofm.) scheitert an der Stellung: man würde es vor ἐμβ. erwarten, scheitert auch an dem Aufbau der Gedanken, wonach in den vorigen Sätzen nur ein objektives Bild der Irrlehrer gegeben wird und erst mit unserem Satz das Urteil des P. über sie eintritt.

(so κρατεῖν c. acc. wie Mk 7 3. 8). Das will nicht sagen, dass sie sich schlechthin von Christo lossagen, denn sie wollen ja Christen sein und bleiben, sondern dass sie ihm nicht diejenige beherrschende Stellung einräumen, welche ihm als der κεφαλή gebührt, ihn als solche nicht anerkennen. Und das thun sie vermöge ihrer θρησκεία ἀγγέλων. Sucht man religiöse Güter ausser und neben Christo, so hat man damit ihm die Stellung aberkannt, welche ein Haupt zu dem Gesamtorganismus des Leibes (πᾶν τὸ σῶμα) einnimmt. Welche das sei, wird in dem Relativsatz ausgeführt, in welchem ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον die Art des Wachstums angiebt und also eng mit αὔξει zu verbinden ist, so dass ἐξ οὗ ebensowohl zu jedem der beiden Partizipia wie zu αὔξει gehört. Soll das Haupt der Ausgangspunkt sein, von welchem aus jedes Wachstum erfolgt, so ist nötig, dass ein unmittelbarer Konnex zwischen dem Haupt und jedem einzelnen Teil des Körpers stattfindet, und dieser wird durch die Gelenke und Bänder (ἁφαὶ καὶ σύνδεσμοι) bewirkt, welche das eine Glied an das andere anschliessen und so erst die einzelnen Teile des Leibes zu einem einheitlichen Organismus gestalten. Die Glieder sind als an sich zusammenhanglos gedacht; erst die ἁφαί vermitteln einen Zusammenschluss und stellen gewissermassen eine elektrische Leitung her, die dann durch das Ganze hindurchgeht [1]). So ist es möglich gemacht, dass durch die Vermittlung dieser alle einzelnen Glieder verbindenden Elemente die Ausrüstung (ἐπιχορηγούμενον) [2]) des ganzen Körpers (πᾶν zu betonen) in

1) Die Stellen über die physiologische Anwendung von ἁφή und σύνδεσμος im Altertum bei Lightf. a. l. Ebenso über die Anschauungen von der beherrschenden Stellung der κεφαλή, bez. des ἐγκέφαλος. Trotz der Anwesenheit des Arztes Lukas, auf welche sich Lightf. beruft, möchte aber doch der Inhalt unseres Verses nicht auf besondere physiologische Kenntnisse zurückweisen, sondern nur aus ganz populärer Anschauung geflossen, namentlich ἁφαί und σύνδεσμοι ganz synonym gebraucht sein von dem durch die Gelenke, welche als das Bindende und Zusammenhaltende dargestellt werden, bewirkten Zusammenhang aller einzelnen Körperteile. Überhaupt ist das Physiologische dem P. nur Ausdrucksmittel für den ihm im voraus feststehenden religiösen Gedanken, sodass er im Grunde nicht sowohl die körperlichen Verhältnisse auf das religiöse Gebiet überträgt, als vielmehr umgekehrt dieses auf jene. Um so weniger darf man die ἁφαί und σύνδεσμοι ausdeuten wollen, sei es, dass man sie auf Tugenden, wie Glaube oder Liebe (z. B. Tertull. Beng.), oder auf Personen, die Träger der Ämter oder χαρίσματα (Theodoret, Kl.), bezieht. Erst recht liegt fern, die ἁφαί mit Meyer auf die Empfindungen zu deuten, da vielmehr der Zusammenhang auf etwas Körperliches führt.

2) ἐπιχορηγεῖσθαι wird von vielen Neueren, besonders Lightf., auf die Versorgung und Ernährung des Leibes bezogen, aber wider den Zusammenhang, da dann συμβιβάζεσθαι als die Voraussetzung solcher Ernährung voranstehen müsste. Entweder muss man mit Vulgata subadministrare übersetzen, oder da das Merkmal des Helfens weder in

allen seinen Teilen von dem Haupt ausgeht. Die Ausrüstung nämlich giebt dem Gliede, was es leisten soll, so dass jedes Glied das für seinen Dienst Nötige empfängt: was die Hand oder der Fuss thun, geht vom Haupte aus, das diese Glieder leitet. Ebenso ist es durch diese ἁφαί möglich gemacht, dass der ganze Leib von dem Haupt aus zu einer fest geschlossenen Einheit wird (*συμβιβαζόμενον* »zusammengehalten«), indem nämlich alle einzelnen Thätigkeiten der Glieder von dem einheitlichen Willen des Hauptes umfasst und zu einem Ganzen gemacht werden. Und so kommt durch dies *ἐπιχορηγεῖσθαι* und *συμβιβάζεσθαι* das Resultat eines Wachstums zu stande[1]) Dieses Bild wird nun hier auf das Verhältnis Christi zur Gemeinde angewendet, oder wir haben vielmehr nicht sowohl eine Analogie als eine Allegorie, bei der von vornherein unter dem Haupt Christus und unter dem *σῶμα* die Gemeinde gedacht ist, wie sowohl aus dem Mask. *οὗ* (trotz des voraufgehenden *κεφαλή*) am Anfang des Verses, als auch aus dem Zusatz *αὔξησις τοῦ θεοῦ* am Schluss desselben folgt. Der Ton liegt auf zweierlei. Erstens darauf, dass alles normale Wachstum vom Zusammenhang mit Christo abhängig ist. Denn dieser Begriff des normalen Wachstums liegt in dem Zusatz *αὔξησις τοῦ θεοῦ*. Der Gen. kann nämlich nach dem Zusammenhang nicht als gen. caus. oder auct. gefasst werden, da ja grade Christus als der Auktor und Grund des Wachsens bezeichnet ist. Es war daher ein ganz richtiges Gefühl, wenn schon die griech. Väter den Gen. durch *κατὰ θεόν* umschrieben (Chrys. Oekum.), worauf auch Calv. Erklärung »quod deus probat« hinauskommt. Der Gen. ist qualitativ gemeint: ein göttlich geartetes Wachstum, und soll den Gegensatz zu einer ungöttlichen Art des Wachsens hervorheben. Die Irrlehrer glauben religiöse Förderung auf ihrem Wege erreichen zu können, aber wirklich religiöse Förderung ist auf demselben nicht erreichbar. Zweitens liegt der Nachdruck darauf, dass

---

dem Worte liegt noch durch den Zusammenhang hineingebracht wird. einfach bei der gewöhnlichen Bedeutung »jemandem etwas zukommen lassen, ihn mit etwas ausstatten« stehen bleiben, was sich von vornherein am meisten empfiehlt. Wie Polyb. 4. 1 *σῶμα κάλλιστα πεφυκὸς καὶ κεχορηγημένον* ein wohlgewachsener und ausgestatteter Leib ist, so ist hier gemeint, dass von Christus her der ganze Leib seine Ausstattung empfängt, nämlich mit denjenigen Eigenschaften und Thätigkeiten, welche er bedarf. Dass das *ἐπί* in *ἐπιχ.* nicht »noch dazu gewähren« bedeutet (Bleek), zeigt jede Vergleichung der Stellen, in denen es sonst vorkommt.

1) *αὔξειν* hier nicht wie gewöhnlich transitiv, sondern wie Eph 2 21. 4 15 und *αὐξάνειν* II Pt 3 18 intransitiv. Der Akkusativ dabei nach der fig. etym., wobei gewöhnlich, wie auch hier, zu dem Akkusativ irgend eine nähere Bestimmung hinzutritt (Kühner 2. 1 ³. § 410. 2. a S. 304; Winer ⁷ 32. 2. S. 210).

die Gemeinde ein Organismus ist und auf diesem ihrem organischen Zusammenhang alles Wachstum beruht. Das wird im Gegensatz gemeint sein gegen die aristokratische Exklusivität der Irrlehrer, welche durch ihre Askese und ihre Visionen eine separate Vollkommenheit zu erreichen meinten und sich hochmütig von dem Gros der Gemeinde absonderten. Dem gegenüber betont P., dass auf die gesamte Gemeinde (πᾶν τὸ σῶμα) von Christo alles Wachstum fliesse, aber nur sofern dieselbe ein Ganzes bildet, in welchem jedes Glied mit dem andern zusammenhängt. Das Aufgeben dieses Zusammenhangs würde ein Heraustreten aus dem Segenseinfluss Christi bedeuten. Also auch nach dieser Seite schneiden die Irrlehrer sich die Möglichkeit religiöser Förderung ab [1]).

2 20—22] Weder in V. 16 noch in V. 18 ist von einer Beteiligung der Gemeinde an der Irrlehre die Rede gewesen, sondern im Gegenteil davon, dass sie das abschätzige Urteil der Irrlehrer nicht fürchten solle, was voraussetzt, dass sie deren Standpunkt noch nicht teilte. Daher wird auch hier das unwillig fragende τί δογματίζεσθε; nicht medial zu fassen sein »was lasset ihr euch δόγματα auflegen?« (so gewöhnlich), sondern mit Meyer und Hofm. passivisch: was legt man euch denn Satzungen auf?, wie dies der ganz gewöhnliche Sinn der Passivbildung bei intransitiven Verben ist (Kühner [3] 2. 1. 378 [7] S. 125). Das Verbum gewählt mit Rücksicht auf das betr. Substantiv V. 14. Wie V. 16 und 18 ist also auch hier nicht ein Tadel über die Gemeinde, sondern über die Irrlehrer ausgesprochen. Wie können sie mit ihren Satzungen, mögen dieselben nun aus dem AT oder der Tradition oder eigener Erfindung stammen, solche beschweren wollen, die mit Christo gestorben und daher von den στοιχεῖα τοῦ κόσμου losgelöst sind? — wobei das ἀπό (vgl. IIKor 11 3) diese Loslösung noch schärfer ausdrückt als der sonst bei ἀποθανεῖν stehende Dativ (Gal 2 19. Röm 6 2). Alle jene Satzungen haben es, wie in den folgenden Worten weiter ausgeführt wird, mit innerweltlichen, materiellen Dingen zu thun und der sie durchwaltenden niedern Geisterwelt (vgl. über στοιχ. τ. κ. zu 2 8). Aus diesem ganzen Bereich innerweltlichen Lebens ist Christus durch seinen Tod ausgeschieden und mit

1) Der Übersichtlichkeit halber lasse ich eine Übers. von V. 16—19 folgen: »Niemand soll euch richten über Essen oder Trinken oder in Betreff von Fest oder Neumond oder Sabbat, — was nur der Schatten der zukünftigen Güter ist, während Christus der ist, dem der [eigentliche] Körper zugehört [dieser da ist, wo Chr. ist]. Niemand soll euch den Siegespreis aberkennen, indem er sich in Kopfhängerei und Engelverehrung gefällt, sich mit Visionen spreizt, ohne Grund aufgebläht ist durch seinen Fleischessinn und nicht an dem Haupt festhält, von dem aus der ganze Leib, durch die Berührungspunkte und Bänder ausgerüstet und zusammengehalten, im göttlichen Wachstum zunimmt.

ihm auch sie (V. 12 *συνταφέντες αὐτῷ*). Wie kann man sie denn behandeln wollen, als ob sie noch dieser Sphäre der *στοιχ. τ. κ.* angehörten (*ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ*)? Dieser Ausdruck zeigt wieder recht evident, wie wenig P. die äussere Erscheinung ins Auge fasst: auf diese gesehen, lebten sie ja in der That in der Welt; aber dem, was für P. das Wesen der Welt ausmacht, ihrer innerlichen Herrschaft, sind sie entnommen, und indem er nur diese innere Seite ins Auge fasst, kann er sagen, sie lebten nicht in der Welt. Um den Satzbau von V. 20 bis 22 klar zu machen, thut man gut, hinter *δογματίζεσθε* überhaupt keine Interpunktion zu setzen, sondern nur die folgenden Verbote durch Anführungszeichen als Inhalt des *δογματίζεσθε* zu kennzeichnen und dann den Relativsatz 22ª (*ἅ . . . τῇ ἀποχρήσει*) durch Gedankenstriche als Parenthese zu kennzeichnen, sodass die Abhängigkeit des *κατὰ τὰ ἐντάλματα κτλ.* 22ᵇ von *δογματίζεσθε* zu klarer Anschauung kommt. Denn diese präpositionelle Bestimmung bildet den betonten und darum ans Ende gestellten Gegensatz zu dem *ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ*: wenn sie in Gemeinschaft mit Christus stehen, wie kann dann der gesamte Umfang dessen, was die Menschenwelt an Vorschriften und Lehren aufstellt (so die Artikel *τά* und *τῶν*), für sie bindend sein? Der Christus, dem sie angehören, ist ihre einzige Auktorität, der gegenüber kein Mensch die seinige geltend machen darf[1]). Die Angelegenlichkeit und Angstlichkeit, mit welcher die Irrlehrer ihre Satzungen geltend machen, wird sehr anschaulich durch die Dreizahl der Verbote »nicht anfassen, nicht kosten, nicht anrühren« gezeichnet. Wenn eine gewisse Reihenfolge dabei beabsichtigt ist, so ist eine Antiklimax anzunehmen: *ἅπτεσθαι* vom in die Hand blossen Kosten, *θιγγάνειν* von irgend welcher Berührung.

1) Die Worte stammen aus Jes 29 13 und werden auch von Jesus Mk 7 7 angezogen. An sich wäre natürlich ein zufälliges Zusammentreffen von Jesus und P. in Benutzung dieser Stelle überaus möglich. Bedenkt man aber, dass Jesus sie bei einer ganz analogen Gelegenheit verwendet, nämlich der Erörterung über die pharisäischen Traditionen; dass ferner der parenthetische Satz 22ª hier lebhaft an Mk 7 19. Mt 15 17 erinnert; dass endlich Jesus die Stelle in ihrem ganzen Umfang zitiert, und zwar die erste Hälfte ihm wenigstens ebenso wichtig ist, wie die zweite, während bei P. man den Eindruck hat, dass er sich gar nicht eines Zitats bewusst ist, sondern in einer unwillkürlichen Reminiszenz sich dieser Worte bedient: so wird es doch als sehr möglich erscheinen müssen, dass diese Reminiszenz grade durch jene evangelische Geschichte ihm nahe gelegt wurde. Denn die Legende, als wenn P. sich um die Thatsachen des irdischen Lebens Jesu nicht bekümmert habe, wird man, weil sie dem P. eine absolute Verrücktheit imputiert, so schnell wie möglich aufgeben müssen. Übrigens über das Verhältnis der beiden Worte *ἐντάλματα* und *διδασκαλίαι* gut Soden: die praktischen Forderungen und theoretischen Begründungen.

Doch ist wahrscheinlicher, dass P. gar keine Stufenfolge beabsichtigt hat, sondern die gehäuften Ausdrücke nur die Ängstlichkeit malen sollen, womit alle und jede Berührung verboten wird. Was nicht berührt werden soll, wird nicht gesagt: der Nachdruck liegt nur darauf, dass selbst die äusserlichste Berührung mit den betreffenden Gegenständen als verunreinigend zu vermeiden sei. Es handelt sich aber nach dem Zusammennehmen, also dem unbefangenen Gebrauch, *γεύεσθαι* dem hang besonders um Speisen[1]). Darauf bezieht sich denn auch der Sache nach das *ἅ πάντα*: alles, was nicht irgendwie angerührt werden soll. Die Thorheit des Standpunktes der Irrlehrer wird dadurch klar gemacht, dass in einem Zwischensatz P. darauf hinweist, alle diese Dinge hätten nur die Bestimmung (zu *εἶναι εἰς* vgl. Act 8 20. 23. II Pt 2 12) durch den Verbrauch überhaupt beseitigt zu werden, der Vernichtung anheimzufallen. Es ist derselbe Gedanke, den Jesus Mk 7 19 ausführt. Dinge, welche, indem der Mensch sie gebraucht, einfach aufhören zu existieren, können unmöglich Mächte sein, vor denen er sich zu fürchten hat. Wir haben solche Gewalt über sie, dass wir ihre ganze Existenz vernichten, wie kann man behaupten, sie sollten Gewalt über uns besitzen?[2])

2 23] Wenn wir richtig gesehen haben, dass die Worte *κατὰ τ. ἐντάλμ. κ. διδασκ. τ. ἀ.* nicht zu dem vorangehenden Relativsatz gehören, so kann das den 23. Vers eröffnende *ἅτινα* nicht die Wiederaufnahme des *ἅ* 22[a] sein: doppelt nicht, wenn 22[a] überhaupt nur den Wert einer beiläufigen Bemerkung hatte. Vielmehr bietet sich die einfachste Anknüpfung für *ἅτινα* in den unmittelbar vorangehenden Substantiven *τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι* dar, und *ὅστις* steht ganz regelmässig wie überall, wo der Relativsatz begründenden Inhalt hat (Kühner 2. 2[2] 554, 1 A. 1. S. 905. Bl. 50, 1): »was ladet man euch Satzungen auf[3])

---

1) Dass *ἅπτεσθαι* und *θιγγάνειν* gelegentlich in geschlechtlichem Sinne vorkommen, ist schlechterdings kein Beweis, dass sie hier so gemeint seien. In allem, was der Brief über die Irrlehrer sagt, ist nicht die leiseste Anspielung auf dieses Gebiet.

2) Der Relativsatz darf nicht etwa nach einigen Auslegern (auch de Wette) übersetzt werden: dies alles gereicht durch den Gebrauch zum Verderben sc. des Menschen, wobei dann die folgende präpositionelle Bestimmung *κατὰ κτλ.* aussagen soll, dass dies nach Meinung der Irrlehrer so sei. Denn es wäre nicht abzusehen, warum nicht einfach gesagt wäre: die Verwendung dieser Dinge ist verderblich, statt der wunderlichen Umschreibung, sie dienen durch Verwendung zum Verderben. Auch wäre die Wahl des starken Ausdrucks *ἀπόχρησις* »gänzlicher Verbrauch« sehr wenig passend, um selbst die Verpönung der geringsten Berührung zu begründen.

3) Oder »was lasst ihr euch Satzungen aufladen« nach einem nicht seltenen Gebrauch des Mediums, Blass 55, 2. Doch ist diese Fassung

auf Grund menschlicher Gebote, als welche doch ja nur u. s. w.« Die Schwierigkeit der folgenden Worte, welche die verschiedenste Auslegung gefunden haben, liegt in erster Linie in der Frage, was als der formell fehlende Gegensatz zu λόγον μὲν ἔχοντα zu denken sei. Es darf als jetzt überwiegend anerkannt betrachtet werden, dass λόγον ἔχειν hier in der Bedeutung »das Renomme haben, im Rufe stehen« angewendet ist. Denn dass es nicht mit Erasm. gedeutet werden kann, die Irrlehrer hätten nur Wahrheitsworte, folgt aus dem Zusammenhang, dem der Gegensatz zwischen Wort und That der Irrlehrer ganz fern liegt: sie handeln wirklich so, wie sie reden. Desgleichen passt die noch von Kl. festgehaltene Bedeutung »ratio« nicht zum Zusammenhang, denn nicht, ob die Irrlehrer einen weisen Grund für ihre Behauptung haben, ist die Frage, sondern ob sie selbst weise sind. Die Bedeutung »Ruf, Renomme haben« ist schon durch die Deutung der alten griechischen Ausleger festgestellt (Chrys.: λόγον, οὐ δύναμιν, ἆρα οὐκ ἀλήθειαν; Theodoret: σχῆμα, οὐκ ἀλήθειαν), ist ausserdem durch Stellen der Profangräcität bewiesen [1]) und bedürfte kaum besonderer Begründung, da λόγον σοφίας ἔχειν wesentlich dasselbe ist wie σοφὸς λέγεσθαι. Dass dieser Ruf ein unberechtigter ist, liegt nicht in dem Worte an sich, sondern folgt nur aus dem in μέν angedeuteten Gegensatz, sodass die seit Hieronym. sehr allgemeine Übersetzung »species«, »Schein von Weisheit« den Sinn wiedergiebt, wenn sie auch nicht wortgetreu ist. Die für den Sinn entscheidende Frage ist nun, inwieweit die folgenden Worte von dem partizipialen Ausdruck λόγον μὲν ἔχοντα abhängen. Zunächst trennt Hofm. alles Folgende davon ab, fasst λόγον ἔχοντα σοφίας als eingeschobenen Satz und lässt das Folgende die Fortsetzung von ἅτινά ἐστιν sein: die Gebote der Irrlehrer bestehen in ἐθελοθρησκεία u. s. w. Da nun dem Zusammenhange nach etwas Ungünstiges über die Forderung der Irrlehrer ausgesagt sein muss, ἐθελοθρησκεία und ταπεινοφροσύνη aber an sich nach Hofm. nichts Ungünstiges bezeichnen, so zieht er den Gen. τοῦ σώματος zu allen drei Substantiven und gewinnt den Sinn: die Gebote der Irrlehrer bestehen in einer gern geleisteten Frömmigkeit, die aber nur in leiblichem Gebahren besteht, in einer der

---

hier nicht notwendig, vielleicht sogar weniger passend, da die Veranlassung nicht in den Kol. liegt.

1) Solche Stellen gesammelt bei Meyer-Franke und Oltr. Vgl. Her. 5. 66: *Κλεισθένης λόγον ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαι.* Plat. Epin. 987 B: *ἑωσφόρος Ἀφροδίτης εἶναι σχεδὸν ἔχει λόγον.* Nach Lightf.'s, der eine überaus lichtvolle Übersicht über die verschiedenen Anwendungen von λόγον ἔχειν giebt, richtiger Bemerkung, steht gewöhnlich, wo es »im Rufe stehen« heisst, ein Infinitiv dabei, welcher hier durch den Gen. σοφίας ersetzt ist.

Selbstdemütigung beflissenen Sinnesart, die aber nur den Leib durch Versagungen entkräftet, endlich in einem Verhalten, das sich selbst nicht schont, aber so, dass der Leib die Kosten zu tragen hat. Aber wenn es noch möglich erscheint, unter »Frömmigkeit des Körpers« eine nur äusserlich geübte Frömmigkeit zu verstehen, so ist doch ganz unmöglich, von einem demütigen Sinn (*ταπεινοφροσύνη*) des Körpers zu reden, da *ταπεινοφρ.* nur eine geistige Eigenschaft sein kann, und ausserdem würde *τοῦ σώματος* mit den beiden ersten Substantiven in ganz anderem Sinne verbunden sein als mit dem letzten; dort würde es gen. subi., hier obi. sein. Es werden daher die drei Dative von den übrigen Auslegern richtig zu *λόγον ἔχοντα* gezogen. Sie geben die Formen an, welche den Ruf von Weisheit hervorgebracht haben, sodass *ἐν* mit »vermöge« zu übersetzen ist und den Punkt bezeichnet, auf dem jener *λόγος σοφίας* beruht. Wenn Hofm. einwendet, die hier genannten Dinge würden nicht sowohl den Ruf von Weisheit, wie von Heiligkeit begründen, so hat er übersehen, dass die Askese für die Irrlehrer ja in der That das Mittel für höhere Erkenntnis sein sollte. Wenn die mit *ἐν* eingeführten Substantiva danach den Grund für das Weisheitsrenommee angeben sollen, so folgt, dass sie nicht etwas ohne Weiteres Schlechtes bezeichnen können, sondern wenigstens den Schein von etwas Gutem an sich tragen müssen. Und so ist es in der That. *Ἐθελοθρησκεία* ist ein nicht gezwungen, sondern freiwillig übernommener Gottesdienst, wie *ἐθελοδουλεία* eine freiwillige Knechtschaft (Plat. conviv. 184 C) und *ἐθελοπονία* ein freiwilliges Arbeiten (Xen. oecon. 21. 6 = *οὐκ ἀθύμως πονεῖν*). Es handelt sich also um eine Frömmigkeit, welche sich nicht mit dem allgemein Gebotenen begnügt, sondern über dasselbe hinausgehend sich in consiliis evangelicis und operibus supererogationis gefällt und dadurch imponiert [1]). Dass das mit *ταπεινοφροσύνη* bezeichnete Wesen den Schein des Vortrefflichen an sich hat, liegt schon in dem NT Begriff. Ist nun das *καί* vor *ἀφειδία* echt [2]), so giebt *ἀφειδία σώματος* eine koordinierte dritte Form des Verhaltens der Irrlehrer an. Ist es nicht echt, so wird man *ἀφειδία σώματος* nicht als dat. instr. sondern als erklärende Apposition zu *ταπεινοφροσύνη* oder vielleicht noch besser zu beiden vorangehenden Substantiven zu betrachten haben: die freiwillig, ohne Gebot geübte Frömmig-

1) Die *ἐθελοθρησκεία* hier ist nicht ohne Weiteres gleichbedeutend mit der *θρησκεία ἀγγέλων* V. 18, sondern ein weiterer Begriff. Es erscheint mir sogar fraglich, ob P. an den Engelkult in unserer Stelle mitgedacht hat.

2) Zwar lässt von den Maj. nur B das *καί* fort, aber auch eine Reihe Lateiner (vgl. das Nähere bei Tisch.[8]), und daher hat Weiss es in den Text aufgenommen; W.-H. klammern es ein.

keit und die zur Schau getragene Demut bestehen in Kasteiung des Leibes. *Ἀφειδία* gilt dem Griechen als eine löbliche Eigenschaft, namentlich des Soldaten, welcher sich selbst nicht schont, sondern Gesundheit und Leben aufs Spiel setzt (Jos. B. J. 3. 7. 18, Thuk. 2, 43. Diod. Sic. 13, 60), und so begreift sich, dass mit diesem Ausdruck die Rücksichtslosigkeit, mit welcher die Irrlehrer ihren Leib behandeln, als etwas Imponierendes bezeichnet werden soll. Der Nachdruck liegt aber für P. auf dem Gen. Alle scheinbar so idealen religiösen (*θρησκεία*) und sittlichen (*ταπεινοφρ.*) Gesichtspunkte der Irrlehrer kommen schliesslich nur auf Kasteiung des Leibes heraus.

Bis hierher sind die Ausll. in der Hauptsache über Konstruktion und Sinn einig. In bezug auf die folgenden Worte *οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τ. σαρκός* gehen die Meinungen weit auseinander. Erstens: die letzten Worte *πρὸς πλ. κτλ.* werden abhängig gemacht von *ἐν τιμῇ τινι*. So (a) einerseits die meisten griech. und lat. Väter[1]), indem sie die Worte *ἐν τιμῇ τινι κτλ.* unmittelbar an das Vorige (*ἀφειδίᾳ σώμ.*) anschliessen, hinter *τιμῇ τινι* den Gen. *τοῦ σωματος* ergänzen und so den Sinn gewinnen: »nicht in Ehrung des Leibes behufs Befriedigung des Fleisches«. Der Gedanke wäre sachlich ähnlich der Forderung einer *πρόνοια τ. σαρκός* (Röm 13 14). Es wurde als der Fehler der Irrlehrer bezeichnet, dass sie dem Leibe seine Ehre, die in der Befriedigung seiner Bedürfnisse besteht, verweigern. Hiergegen entscheidet nicht nur, dass die Wiederholung des *ἐν* auffallen müsste gegenüber seiner Fortlassung vor *ἀφειδίᾳ σώμ.*, und dass man den Gen. *σώματος* erst hinter *τιμῇ τινι* erwarten müsste, sondern vor allem der Ausdr. *πλησμονὴ τ. σαρκός*. Warum sollte P. statt bei dem einmal gebrauchten Begriff *σῶμα* zu bleiben, und einfach *πρὸς πλησμ. αὐτοῦ* zu schreiben, das Wort *σάρξ* gebraucht haben? Vor allem aber ist es unmöglich *πλησμ.* im guten Sinne zu nehmen. Das Wort (vgl. die ausführliche Stellenangabe bei Wettst.) bez. die vollständige Sättigung, ja Überfüllung des Magens. Es steht zusammen mit *μέθη* (Xen. Kyr. 4, 2. 40), *οἶνος* (Plut. Dem. 52), *κραιπάλη* (Plut. Mor. 128 A), und *εἰς πλησμονήν* heisst bis zum Überdruss. Nicht anders in den LXX: Ex 16 8. Dtn 33 23. Hos 13 6. Hab 2 16. Jer 14 22. JSir 1 16. 18 25. 45 20 ö., wo überall das Merkmal des Überflusses an dem Begriff haftet. Dem gegenüber erscheint nicht möglich, dass P. hier die nötige Pflege des Leibes, die doch der Christ in bestimmten Schranken halten muss, durch diesen sittlich mindestens sehr zweifelhaften Begriff ausgedrückt haben sollte. Andrerseits (b) Lightfoot findet hier sachlich den Gegensatz

1) In der Gegenwart z. B. Klöpper.

zu dem *λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας* V. 23ª. Genau genommen hätte P. sagen müssen: »die Gebote der Irrlehrer haben zwar das Renomme von Weisheit, in der That aber sind sie nicht von Wert wider den Kultus (*πλησμ.* sensu malo) des Fleisches«[1]). Aber er habe den mit *μέν* gemachten Anfang vergessen und wegen der vorangegangenen Ausdrücke mit *ἐν* auch hier mit einem *οὐκ ἐν* das Falsche an dem gegnerischen Standpunkt eingeführt. Mit seiner grossen sprachlichen Belesenheit sucht Lightf. nachzuweisen, dass *πρός* im medizinischen Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Krankheit diene, gegen welche ein Mittel helfen solle, und gewinnt so den oben angegebenen Sinn. Aber alle von ihm angeführten Stellen sind darum nicht beweiskräftig, weil in ihnen jedesmal ein Wort wie *φάρμακον* oder *χρήσιμος* dabeisteht, welches dem an sich allgemeinen *πρός* die bestimmte Bedeutung »wider« giebt; hier aber fehlt ein solches Wort, und daher kann *πρός* nicht ohne Weiteres mit »wider« übersetzt werden. Dazu kommt, dass Lightf. *τιμή* mit »Wert« übersetzt, während es doch nicht den obj. Wert, sondern die subj. Wertschätzung bezeichnet. Daher hat ferner (c) Soden erklärt, der Weisheitsruf der Irrlehrer beruhe nicht auf irgend einer Ehre (Ehrenstellung), welche, wenn sie überhaupt vorhanden wäre, doch nur auf Befriedigung des Fleisches herauskäme. Nicht nur aber ist es formell unmöglich den Worten diesen Sinn abzugewinnen, weil der Zusatz »wenn sie überhaupt vorhanden wäre« eben nicht dasteht, sondern auch der Gedanke selbst scheint mir unmöglich, denn eben dass das Verhalten der Irrlehrer auf Befriedigung des Fleisches herauskommt, ist ja das Gegenteil von einer *τιμή*.

Zweitens: *πρὸς πλησμ.* wird nicht von *τιμή* abhängig gemacht. Dabei sind abermals zwei Möglichkeiten. Einmal können die beiden Ausdrücke koordiniert gedacht werden, der erste der negative, der zweite der positive Ausdruck: das Verhalten der Irrlehrer besteht nicht in etwas Ehrenvollem, sondern in Fleischeskult (z. B. Wohl.). Dann aber könnte zwischen beiden Ausdrücken eine adversative Partikel nicht fehlen. Andrerseits bleibt dann nur übrig *οὐκ ἐν τιμῇ τινι* zum Vorigen zu ziehen und mit Weiss *τιμή* nach Analogie von *ἔπαινος* Phl 4 8 metonymisch zu nehmen, — das Weisheitsrenomme der Irrlehrer beruhe nicht auf etwas Ehrenvollem, auf etwas, was wirklich Ehre giebt, — und dagegen *πρὸς πλησμ. τ. σαρκός* als Prädikat des Relativsatzes *ἅτινά ἐστιν* aufzufassen: alle diese Dinge gereichen, während sie im Ruf[2]) be-

1) »Yet not really of any value to remedy indulgence to the flesh«.

2) Über das des Nachdrucks halber ohne folgendes *δέ* hinzugesetzte *μέν* vgl. Kühner 2, 2[2] 531, 2. Win.[7] 63, 2e.

sonderer Weisheit stehen, zur Vollbefriedigung des Fleisches. Diese Beziehung der Schlussworte *πρὸς πλ. τ. σ.* halte ich für jedenfalls richtig. Die *σάρξ* ist hier genau in demselben Sinne gemeint, wie der *νοῦς τ. σαρκός* V. 18, d. h. nicht von dem Leibe, sondern der ganzen sündigen Art des natürlichen Menschen, zu welcher speziell auch der Hochmut gehört. Wie schon V. 18 P. darauf hingewiesen hat, dass hinter der scheinbaren Demut der Irrlehrer sich hochmütige Aufgeblasenheit verstecke, so betont er hier am Schluss, dass all ihr übergeistliches Gehaben doch schliesslich nur auf Kultus des alten Menschen herauskomme, dieser seine vollste Sättigung (*πλησμ.*) dabei finde. Man beachte, wie bei dieser Auffassung der Wechsel von *σῶμα* und *σάρξ* ganz selbstverständlich und normal ist. So sicher mir aber die Richtigkeit dieser Auffassung der vier letzten Worte ist, so wenig kann ich mich dem Eindruck verschliessen, dass auch bei dieser relativ befriedigensten Auffassung des *ἐν τιμῇ τινι* bei Weiss dieselben etwas Undurchsichtiges haben. *Ἀσαφές ἐστιν*, sagt schon Theod. Mops. und Westc.-Hort: none of the current explanations appear to be tenable, . . on the other hand no probable emendation has been suggested. Sie vermuten daher hier, wie überhaupt in diesem Kapitel, primitive corruption. Und das wird das Wahrscheinlichste sein[1]).

31] Um das *οὖν* 31 richtig aufzufassen, d. h. die Stellung des Folgenden im Zusammenhang des ganzen Briefes zu begreifen, muss man zweierlei ins Auge fassen. Erstens ist alles über die Irrlehrer Gesagte dem Satz 26 untergeordnet *ὡς παρελάβετε τὸν Χρ., ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε.* Die Warnung vor den Irrlehrern kam in Betracht, sofern sie einen andern Wandel der Gemeinde veranlassen konnten, als derselbe ihr durch Epaphras gewiesen war. Wenn nun im folgenden (35ff.) die Ermahnung zum Kampf wider die Sünde und zu sittlicher Bethätigung des Christentums folgt, so haben wir darin eine weitere Explikation von 26, und der neue Abschnitt stellt sich dem über die Irrlehrer Gesagten als koordiniert an die Seite. Das *οὖν* 35 will nun aber offenbar die Konsequenz ziehen aus dem 31—4 Gesagten, also werden wir auch diese Verse zu dem neuen Absatz zu rechnen haben. Sie geben den religiösen Unterbau für die folgenden sittlichen Mahnungen. Damit ist aber das *οὖν* V. 1 in keiner Weise erklärt, denn selbstverständlich kann es nicht über 28—23 hinweg eine weitere Folgerung aus 26 einführen wollen. Es bezieht sich vielmehr — und das ist der

1) Die unüberwindliche Schwierigkeit liegt aber nur in den Worten *οὐκ ἐν τιμῇ τινι.* Dürfte man annehmen, dass diese Worte überhaupt nicht ursprünglich sind, sondern eine Glosse, die zu *ἀφειδίᾳ* (vor *σώματος*) gehören sollte und dann, und zwar nicht genau an der richtigen Stelle, in den Text gekommen, so würde der Vers wohl erklärbar sein.

zweite für die Erkenntnis des Gedankenzusammenhangs in Betracht kommende Punkt — offenbar auf das im Vorigen über das *συναποθανεῖν* und *συνεγερθῆναι* mit Christo Gesagte zurück. Der Grundgedanke in der Polemik gegen die Irrlehrer war ja gewesen, dass diese in ihrer Betonung von allerlei sinnlicher Askese und in ihrem Engeldienst, welcher, da die Engel als Elementargeister gefasst wurden (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*), sie gleichfalls in der innerweltlichen Sphäre festhielt, verkannt hatten, wie der Christ dieser Sphäre völlig entnommen sei. Dieses Entnommensein war mit den beiden Ausdrücken des Sterbens und Auferstehens mit Christo bezeichnet, wobei ins Auge zu fassen ist, dass bei den Gläubigen beides nicht, wie es bei Christo der Fall war, zeitlich geschiedene Akte sind, sondern nur verschiedene Seiten desselben in der Taufe eintretenden inneren Vorgangs. Wenn nun P. diese Begriffe 3$_{1-4}$ wiederaufnimmt und 3$_5$ mit dem *νεκροῦν τὰ μέλη* auch noch in demselben Gedankenkreise bleibt, so wird das *οὖν* V. 1 eben auf diesen Hauptgedanken des vorigen Absatzes, der in 2$_{11.12}$ und 2$_{20}$ ausdrücklich ausgesprochen war, aber allem Gesagten zu Grunde liegt, zurückgreifen, — nicht also auf die letzte Erwähnung des *ἀποθανεῖν σὺν Χρ.* V. 20 allein, denn dann würde man zur Einführung der anderen Seite der Sache, des *ἐγερθῆναι σὺν Χρ.*, ein *δέ* erwarten, sondern auf jenen gesamten Hauptgedanken des Vorigen. Man könnte nun versucht sein, 3$_{1}$ff. noch zu dem vorigen Abschnitt zu ziehen, so dass er der Warnung vor den Irrlehrern die positive Mahnung an die Seite stellte. Die Irrlehrer suchen ja nach P. wirklich *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, sodass die Mahnung *τὰ ἄνω ζητεῖν* an sich sehr wohl den Gegensatz zu ihrem Treiben bezeichnen könnte. Aber V. 3. 4 zeigen, dass es so nicht gemeint sein kann. Denn diese Verse haben offenbar mit dem Gegensatz gegen die Irrlehrer nichts mehr zu thun. Da ausserdem der mit *οὖν* angeschlossene 5. Vers in dem Ausdruck *νεκρώσατε τὰ μέλη ἐπὶ τῆς γῆς* offenbar das *μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* wiederaufnimmt, so erhellt, dass V. 1—4 nicht den Schluss des vorigen Absatzes, sondern den Anfang eines neuen macht, m. a. W., dass das *ζητεῖν τὰ ἄνω* 3$_1$ nicht im Gegensatz gegen das judaistische Wesen der Irrlehrer, sondern gegen das Leben in der Sünde gemeint ist[1]). Durch das Gesagte ist klar, dass 3$_{1}$ff. einen 2$_{8}$ff. parallelen Absatz eröffnet, aber so, dass P. dabei an die im Vorigen verwendeten Begriffe des *ἀποθανεῖν* und *συνεγερθῆναι σὺν Χρ.* anknüpft, um sie nach anderer Seite zu verwenden. Ganz nach

1) So gegen Viele, z. B. Weiss, auch Abbott: There is no longer any direct reference to the precepts of the false teachers, as if *τὰ ἐπὶ τ. γῆς* were *τὰ περὶ βρωμάτων κ. ἡμερῶν.*

seiner zu 1$_9$ dargelegten schriftstellerischen Art kommt also die Stellung des neuen Abschnitts im Gesamtorganismus des Briefes gar nicht zum Ausdruck, sondern derselbe wird formell nur mit *οὖν* an einen hervorragenden Begriff des letzten Absatzes angeknüpft. Somit beginnt 3$_1$ ein neuer bis 4$_6$ reichender Abschnitt ethischen Charakters, und zwar giebt 3$_{1-4}$ die allgemeine Basis für die dann folgende ethische Einzelausführung.

Nicht im Sinne einer Bedingung, sondern einer Voraussetzung ist, genau wie 2$_{20}$, der einleitende Kondizionalsatz *εἰ συνηγέρθητε σὺν Χρ.* gemeint, und der Aorist bezieht sich auf den in der Taufe gesetzten Anfang ihres Christenstandes. Durch seine Auferstehung ist Christus in die obere Welt eingegangen, und darum müssen die Leser, welche die Auferstehung Christi ihrem inneren Wesen nach miterlebt haben, auch das, was den Inhalt dieser oberen Welt ausmacht (*τὰ ἄνω*), zum Gegenstande ihres Strebens machen. Diese Verbindung mit der oberen Welt wird durch den relativischen Ortssatz *οὗ ὁ Χρ. ἐστιν* noch ausdrücklich betont. Dorthin ist ja Christus durch seine Auferweckung eingegangen, sodass hier, wie überall bei P., diese nicht als Rücktritt in ein irdisches, sondern als Eintritt in ein überirdisches Leben gedacht ist. Durch den Zusatz aber *ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος* wird das *τὰ ἄνω* noch näher bestimmt. Nicht nur einer relativ höheren Sphäre gehört er an, sondern der höchsten, die es überhaupt giebt: er ist in eine so unmittelbare Gemeinschaft mit Gott versetzt, wie sie auf Erden zwischen einem Könige und demjenigen besteht, dem derselbe den Ehrenplatz zu seiner Rechten anweist, um zu bekunden, dass er ihm an allen seinen Gütern und Ehren Anteil giebt. Der Ausdruck stammt aus Ps 110$_1$, welche Stelle nach dem Vorgang Jesu selber (Mk 12$_{36}$) von der Gemeinde seit ihren ersten Anfängen (Act 2$_{34}$) auf die Erhöhung Christi gedeutet wird. Der Sinn dieses Zusatzes im Zusammenhang wird durch Eph 2$_6$ (*ἡμᾶς συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), Apk 3$_{21}$ (*ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου*) klar: selbst an dieser höchsten Ehrenstellung Christi sollen die Seinen teilnehmen; er will nichts für sich behalten. Es erhellt aus dem Gesagten, dass *ἐστὶν καθήμενος* nicht im Sinn der coniug. periphr. zusammenzunehmen, sondern hinter *ἐστίν* ein Komma zu setzen ist: dort ist Christus, indem er zur Rechten Gottes sitzt. Ist dies aber der Inhalt der Auferweckung Christi, so auch derjenige der Auferweckung der Seinen; sein jetziger Lebensinhalt 3$_2$] muss ihr Lebensziel werden (*τὰ ἄνω ζητ.*). Damit aber der Inhalt des *τὰ ἄνω* den Lesern zu vollem Bewusstsein kommt, wiederholt der Ap. seine Mahnung noch einmal, um

daran den Gegensatz μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς anzuschliessen. Beides nämlich schliesst einander aus. Wer das Überweltliche zum Lebensziel hat, kann nicht zugleich das Innerweltliche dazu haben. Indem P. aber statt ζητεῖτε bei der Wiederholung φρονεῖτε sagt, giebt er dem Gedanken eine noch grössere Schärfe. Nicht nur ihr Lebensziel, sondern ihr Lebensinhalt soll das Himmlische sein: ihr Sinn und Sinnen soll darauf gerichtet sein. Diese absolute Abweisung des φρονεῖν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς scheint auf den ersten Blick noch eine Steigerung der Forderungen der Irrlehrer zu sein, eine nur noch konsequentere Abwendung von dem Irdisch-Sinnlichen. In der That aber ist es etwas völlig Verschiedenes. Denn während die Irrlehrer in der äusseren Vermeidung allerlei irdischer Dinge das Heil sehen, sieht P. es in einer Gesinnung, für welche das Himmlische allein Lebensinhalt und Lebenszweck ist. Das schliesst für ihn äusseren Genuss (Phl 4 12) so wenig wie irdische Arbeit (I Th 4 11. Eph 4 28) aus, wohl aber, dass eins von beiden der eigentliche Lebensinhalt sei, da vielmehr beides nur als Mittel der Bethätigung für göttliche Zwecke in Betracht kommen darf. 3 3] Diese Abwendung von allem Irdischen wird damit begründet, dass die Leser ja gestorben seien. Wie nun das Sterben im gewöhnlichen Sinne den Abbruch aller irdischen Lebensbeziehungen bedeutet, sodass der Mensch nichts mehr mit dieser Erde zu thun hat, so muss auch ihr Sterben, das in der Taufe eingetreten ist, dasselbe bedeuten (vgl. 2 12ff. Röm 6 1ff.). Freilich haben sie noch ein Leben, aber ein solches, welches so wenig der Erde angehört, dass es überhaupt mit irdischen Augen nicht wahrgenommen werden kann: καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ. Das Verständnis der Worte beruht auf der Erkenntnis, dass der Ton gleichmässig auf zwei Stellen liegt, nämlich einerseits dem κέκρυπται, andrerseits dem ἐν τ. θεῷ. Ersteres darf natürlich nicht mit Kl. aus dem Verborgensein in ein Geborgensein umgesetzt werden: unser Leben sei von Gott derartig umschlossen, dass es dort sicher aufgehoben, ausser Gefahr gesetzt sei, den Betreffenden entrissen zu werden. Das wird nicht nur nicht durch 2 3. Röm 2 28. 29 bewiesen, wo von solcher Geborgenheit gar nicht die Rede ist, sondern es widerstreitet sowohl der Wortbedeutung wie dem Zusammenhang. Denn nicht nur ist in V. 4 der Gegensatz des φανερωθῆναι entscheidend, sondern auch in V. 3 selbst der Umstand, dass der Gedanke des ἀποθανεῖν noch fortgesetzt wird. Aus diesem folgt, dass wie ein leiblich Gestorbener durch das Begräbnis dem Gesehenwerden entnommen wird, so auch der Christ, nachdem er gestorben ist mit Christo, in seinem dennoch vorhandenen Leben nicht von der Welt gesehen werden kann. Der zweite Ton liegt auf ἐν

τ. θεῷ. Zunächst ist die Präposition gegen jede verflachende Umdeutung zu wahren. So wenn Fr. zur Erklärung an V. 1 erinnert, wonach Christus ja σύνθρονος Gottes sei. Das ist ein ganz anderer Gedanke: als solcher wäre Christus nicht ἐν τ. θεῷ, sondern es müsste παρά stehen. Vielmehr, wie in der Erde das Samenkorn und im Mutterschoss das Ungeborne ein der äusseren Wahrnehmbarkeit entzogenes, verborgenes Leben führt, so hat der Christ in Gott die Stätte seines Lebens, und weil er sie in ihm hat, ist dies Leben ein verborgenes. Die Präposition ist selbstverständlich lokal gemeint, aber die Kategorie des Orts ist übertragen auf übersinnliche Verhältnisse. Das ζῆν ἐν θεῷ bildet den Gegensatz zu einem ζῆν ἐν κόσμῳ 2 20. Nicht mehr die irdische Welt, sondern der überweltliche Gott ist die Lebenssphäre, der sie nunmehr angehören. Dieser Gedanke ist aber nicht zu identifizieren mit dem johanneischen Gedanken des ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί Joh 17 23. Damit soll die innigste Gemeinschaft ausgesagt werden, hier aber ist der Sinn des ἐν τ. θεῷ nicht »dans la communion de Dieu« (Oltr.), sondern nach dem Zusammenhange und dem Gegensatz des ζῆν ἐν κόσμῳ ist die Meinung, dass unser Leben seinen Inhalt, seine Motive, seine Zwecke von Gott ableitet, analog dem Ausdruck ἐν πνεύματι ζῆν oder εἶναι, wo, wie hier Gott, der Geist als die Sphäre genannt ist, in der sich unser Leben vollzieht, und dem Sinne nach analog dem ζῆν τῷ θεῷ Röm 6 10. So sind also zwei Gedanken in dem κέκρυπται ἐν τ. θεῷ zusammengewoben: einmal der, dass unser Leben ein Leben in Gott ist, zweitens dass, weil dieser Gott der Unsichtbare, dem Auge des natürlichen Menschen Verborgene ist, auch unser Leben ein dem κόσμος verborgenes sein muss. Beide Gedanken sind von P. in prägnanter Weise — die Prägnanz liegt in dem ἐν — in einen Satz gepresst. Wie aber unser Sterben und unser Eintritt in ein neues Leben uns in Christo geworden sind, so ist auch die Art dieses Lebens, dass es nämlich in Gott verborgen ist, abhängig von der gleichen Art des Lebens Christi. Von seinem überweltlichen Lebensstand merkt die Welt nichts; das, was das Leben ihm wirklich zum Leben macht, liegt für ihn in Gott beschlossen, den die Welt nicht kennt. Das ist für ihn und für uns derselbe Zustand. Hiermit ist nun aber auch der Begriff der ζωή näher bestimmt. Darunter kann nicht das selige Leben der Vollendungszeit mit allen seinen Gütern gemeint sein, das wir im göttlichen Ratschluss schon zugewiesen erhalten hätten, so dass das κέκρυπται ἐν τ. θεῷ bedeuten würde, dasselbe sei im Herzen Gottes als Vorsatz verborgen, sei also noch gar nicht in der Gegenwart unser Besitz (so z. B. Weiss). Verwandt ist die Fassung, dass jenes Leben einstweilen nur potentiell bei uns vorhanden sei, etwa

wie nach Hbr 7 5 in Abraham seine Nachkommenschaft potentiell gesetzt war, und am Ende der Tage werde sich diese Potenz erst aktualisieren. Gegen beide Erklärungen, wonach die ζωή der Herrlichkeitszustand der Zukunft ist[1]), entscheidet die von P. vollzogene Analogie dieses unseres Lebens mit dem Christi: dessen Leben ist weder bloss im göttlichen Ratschluss vorhanden, noch auch ein nur potentielles; und ferner der Zusammenhang, in welchem dem real vollzogenen Mitsterben mit Christo ein ebenso real vollzogenes, in der Gegenwart vorhandenes Mitleben mit ihm entspricht: wir sind ja mit Chr. auferstanden, 2 13, lebendig gemacht, haben also die ζωή schon jetzt[2]). Ebenso unrichtig aber ist die Beziehung der ζωή auf die neue sittliche Lebenshaltung (nach Älteren Bleek, Ew.). Denn von dieser kann nicht gesagt werden, sie sei in Gott verborgen, da dieselbe naturgemäss sich in der Welt zu bethätigen hat. Sie ist eine Konsequenz, aber nicht der wesentliche Inhalt der ζωή, die ein religiöser Begriff ist und zwar das höchste Gut bezeichnet, welches in der Teilnahme an dem überweltlichen Leben Gottes, seinen überweltlich gearteten Motiven und Zielen, in dem Frieden und der Seligkeit, die er hat und giebt, sich exponiert. Es ist also das innere, neue, geistige Leben des Christen gemeint (so wesentlich schon Calv. u. Beng.)[3]). Alles, was nachher über die notwendige Bethätigung dieses Lebens in sittlicher Hinsicht gesagt wird, hebt seine Verborgenheit nicht auf, weil es nach seiner eigentlich überweltlichen Art darin nicht zu Tage tritt, obwohl dieselbe allem Handeln als Motiv zu Grunde liegt. So ist also der ganze Vers eine Begründung der Mahnung, nicht das Irdische zu

---

1) Wenn verschiedentlich die griech. Ausleger für die Deutung der ζωή auf das Zukunftsleben angeführt werden (z. B. Oltr.), so ist das nur für Theodoret berechtigt (*ἐκείνου ἀναστάντος πάντες ἠγέρθημεν ἀλλ' οὐδέπω ὁρῶμεν τῶν πραγμάτων τὴν ἔκβασιν, κέκρυπται δὲ ἐν αὐτῷ τῆς ἡμετέρας ἀναστάσεως τὸ μυστήριον*). Dagegen findet sich diese Deutung nicht bei Chrys. und nicht bei Theophyl., welcher von der Gegenwart der Christen sagt: *καθημένους ἄνω καὶ ἄλλην ζῶντας ζωήν, τὴν ἐν τῷ θεῷ, τὴν μὴ φαινομένην*. Aber auch Calv. denkt nicht nur an ein Leben der Zukunft, denn er sagt: resurrectionem mors antecedit, ergo utrumque in vobis spectari oportet, wobei nur das spectari zu viel gesagt ist, da es dem *κέκρυπται* nicht entspricht.

2) Es muss beachtet werden, dass P. sich in lauter Oxymoren bewegt: wir sind mit Chr. gestorben, — und doch leben wir äusserlich angesehen ruhig fort; wir haben Teil an dem Leben Christi, — und doch ist davon äusserlich nichts zu sehen. So gewiss das *ἀποθανεῖν* ihm eine Realität ist, nur eine geistige, so gewiss ist auch die ζωή ihm schon jetzt eine Realität, nur eine dem sinnlichen Auge nicht wahrnehmbare.

3) Vortrefflich Luther EA[1] 8. 212: »Diese Predigt fasset niemand denn der Glaube; denn solches, so hier der Ap. sagt von dem Leben und

suchen: dies stände im Gegensatz zu den beiden Thatsachen, dass wir dieser irdischen Welt gestorben sind, und dass, was unser Leben nunmehr ausmacht, so wenig auf dem Gebiete der Erde liegt, dass es vielmehr dem natürlichen Menschen über-
3 4] haupt unerkennbar ist [1]). Der folgende Vers ergänzt nur den Gedanken des κέκρυπται dahin, dass dieser Zustand nicht für immer andauern werde; er führt also nicht den Hauptgedanken V. 1. 2 fort, sondern ist nur eine gelegentliche Bemerkung, welche tröstenden Charakter hat. Ein nicht nach aussen hervortretendes Leben ist noch kein vollendetes, aber es muss einmal zu einer adäquaten Ausgestaltung desselben kommen. Dieser aus dem Gedankenfortschritt heraustretende Charakter des Satzes, der im Text durch einen Gedankenstrich nach V. 3 angedeutet werden kann, tritt in der asyndetischen Anfügung desselben hervor. Das ζῆν σὺν Χρ. wird hier umgesetzt in den stärkeren Gedanken des Χρ. ζωὴ ἡμῶν, der auch viel stärker ist als das sonst von P. gebrauchte ζῆν ἐν I Kor 15 22. Gal 2 20. Röm 6 11. Formell bildet 1 27, wo Christus unsere Hoffnung heisst, eine Parallele, sachlich bei P. selbst Phl 1 21, bei Johannes 14 6. 11 25; vgl. auch Ign. Smyrn. 4 Ἰ. Χρ. τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν, Magn. 3 τὸ διαπαντὸς ἡμῶν ζῆν, Eph. 3 Ἰ. Χρ. τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν. Nicht des Lebens Grund nur, sondern sein Inhalt ist Christus: was man unter Leben versteht, das haben wir an ihm [2]). Wenn aber das, so ist auch unsere Lebensform von der seinigen abhängig. Wie unser Leben ein verborgenes sein muss, so lange das seine es ist, so muss auch unser Leben ein offenbares werden, wenn das seine es wird. Der Ton liegt also auf ὁ Χρ. im Vordersatz, auf τότε im Nachsatz. Um ein φανεροῦσθαι handelt es sich, nicht um ein ἀποκαλύπτεσθαι. Für den paulinischen Sprachgebrauch wenigstens trifft die Be-

Herrlichkeit der Christen in dem auferstandenen Christus, scheint vor der Welt nicht; ja, es wird auch von ihnen selbst noch nicht mit äusserlichen Augen und Sinnen gesehen«. Letzterer Gedanke auch bei Calvin: neque vero tantum mundi opinione istam absconditam esse [verba] docent, sed etiam nobis quoad sensum nostrum; und ebenso Beng.: neque Christum neque Christianos novit mundus, ac ne Christiani quidem plane se ipsos. Aber dem Zusammenhang unserer Stelle liegt dieses Moment fern.

1) Über den Wechsel des Tempus (ἀπεθάνομεν — κέκρυπται) gut Mey.-Fr., der Aorist bezeichne den bei der Bekehrung geschehenen Akt des Sterbens, das Perf. das in der Gegenwart fortdauernd bestehende Verhältnis.

2) Die Lesart ζωὴ ὑμῶν hat allerdings viel stärkere Bezeugung als ἡμῶν; für erstere ℵCD*FGP It. Vulg., für letztere BKL Syr. Aber es ist viel wahrscheinlicher, dass aus Gleichmacherei die Abschreiber ein ursprüngliches ἡμῶν in die sonst hier überall herrschende zweite Pers. umgesetzt, als dass sie gegenüber dieser zweiten Person hier die erste willkürlich eingesetzt haben.

merkung Cremers s. v. vollkommen zu, dass ἀποκαλ. sich auf das Objekt, φανερ. auf diejenigen bezieht, denen das Objekt kund werden soll. M. a. W.: bei ἀποκ. wird das Objekt als dunkel, bei φανερ. als im Dunkeln vorgestellt. Letzteres ist hier der beherrschende Gesichtspunkt. Der κόσμος, welcher jetzt von Christus nichts merkt, bekommt ihn zu erfahren, und ebenso geht es mit den Seinen. Dieses φανεροῦσθαι geschieht aber ἐν δόξῃ, in Form von Glorie. Gemäss dem jüdischen Sprachgebrauch ist δόξα dem P. die adäquate Erscheinungsform des Göttlichen, die Projektion seines inneren Wesens nach aussen. Diese kann aber erst eintreten, wenn diese gesamte jetzige Weltgestalt verändert ist, denn ihr haften naturgemäss die Prädikate der ἀτιμία und ἀσθένεια an (I Kor 15 43); die φανέρωσις des göttlichen Lebens in uns setzt daher voraus, dass das σχῆμα des νῦν αἰών aufgehoben ist.

3 5] V. 3. 4 waren nur eine Begründung der Forderung gewesen μὴ τὰ ἐπὶ τ. γῆς φρονεῖν. Mit dem οὖν V. 5 geht daher der Ap. auf diesen Hauptgedanken zurück und stellt die sittlichen Konsequenzen dar, die in jener Forderung beschlossen sind, so zwar, dass V. 5—17 das individuelle Leben des Einzelnen ins Auge gefasst wird, während er 3 18—4 1 die sozialen Verhältnisse ins Auge fasst, in denen der Einzelne steht. In ersterer Beziehung wiederum wird V. 5—7 negativ, V. 10—17 positiv vorgegangen, dort abmahnend, hier empfehlend. Offenbar haben wir hier eine nähere Ausführung der Mahnung V. 2 μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φρονεῖν, aber nach einer besonderen Seite, nämlich der Überwindung der Sünde. Auch diese Ausführung wird an den Begriff des Sterbens angeknüpft, derselbe aber anders gewendet als im Vorigen. Während V. 2 das Sterben als ein einmaliger, in der Taufe sich vollziehender Akt gedacht war, ist es hier als fortdauernder Prozess aufgefasst; während dort es als ein Widerfahrnis in Betracht kam, so hier als Folge einer Thätigkeit des Menschen; endlich während dort das Sterben von der gesamten Person ausgesagt war, so hier nur von gewissen Beziehungen derselben. Die Wahl des Verbums νεκροῦν statt des sonst bei P. üblichen θανατοῦν kann nicht daraus erklärt werden, dass der Ap. ein bei den Irrlehrern übliches Stichwort aufgenommen habe, denn in diesem Fall müsste der Gegensatz zwischen der falschen Askese derselben und dem richtigen Verhalten irgendwie angedeutet sein. Auch dürfen wir voraussetzen, dass die zunächst hier folgenden Sünden von den Irrlehrern ebenfalls verpönt wurden, also in dieser Beziehung zwischen ihnen und P. ein Unterschied nicht stattfand. Der Gedanke an sie liegt dem hier folgenden Abschnitt überhaupt fern. Vielmehr ist der Unterschied von θανατοῦν und νεκροῦν höchstens ein formeller: nach Röm 4 19. Hbr 11 12 (vgl.

auch Röm 4 19 und II Kor 4 10 das Subst. *νέκρωσις*) scheint *νεκροῦν* unserem »abtöten« zu entsprechen (Cr.) und von einem Aufhören der Funktionen des Körpers während der Lebzeit des Menschen gebraucht worden zu sein, sodass der Ausdruck schwächer als *θανατοῦν* wäre. Das passt zu dem Gedanken unserer Stelle besonders genau, indem die Glieder, von denen hier die Rede ist, ja nicht völlig beseitigt werden, sondern nur ihren bisherigen Charakter verlieren sollen. Es ist nun aber nicht richtig, wenn man (so zuletzt Lightf.) meint, *μέλη* sei hier im moralischen Sinne genommen, es liege der Gegensatz des alten und neuen Menschen zu Grunde, sodass den *μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* etwa die Glieder des neuen Menschen entsprechen würden. Wollte man nämlich darunter die Glieder des Auferstehungsleibes verstehen, so ist dieser ja überhaupt noch nicht vorhanden, also wäre die Aufforderung, die Glieder des jetzigen Leibes zu töten, in dieser Betonung ganz gegenstandslos. Wollte man aber daran denken, dass die Glieder unseres Leibes nicht in den Dienst der Sünde, sondern den der Gerechtigkeit gestellt werden sollen (Röm 6 13), so wäre der Ausdruck *τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* erst recht unpassend, denn die im Dienst der Gerechtigkeit stehenden Glieder wären ja gleichfalls auf der Erde, von einem Gegensatz zwischen solchen Gliedern, die auf der Erde sind, und solchen, die es nicht sind, wäre also in keiner Weise die Rede. Vielmehr liegt dem Ausdruck nicht ein synthetisches Urteil, sondern ein analytisches zu Grunde. Der Zusatz *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* soll nicht eine Art von Gliedern von einer anderen unterscheiden, sondern nur ein Merkmal hervorheben, welches den Gliedern des Menschen überhaupt eignet, und auf welches es dem Ap. hier ankommt. Im Vorigen ist gesagt, die Leser sollen nicht *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φρονεῖν*. Zu demjenigen, was auf Erden ist, gehört auch die Leiblichkeit des Menschen, welche sich aus seinen Gliedmassen zusammensetzt. Daraus folgt, dass die Lebensbethätigungen dieser Glieder, eben weil sie der irdischen Welt angehören, für den Christen nicht mehr der Gegenstand seines *φρονεῖν* sein dürfen. Wie auch sonst bei P., ist die Vorstellung hier, dass die einzelnen Glieder nicht nur Organe der Lebensbethätigung des Menschen sind, sondern jedes derselben wird in einer Art von Personifikation als Träger bestimmter Zwecke und Ziele angesehen, als mit einem eigenen Willen ausgestattet betrachtet. Die Sünde wird nicht von der einheitlichen Gesamtpersönlichkeit des Menschen abgeleitet, welche das betreffende Glied zu ihrem Organ macht, sondern dieses selbst wird als Träger der betreffenden sündlichen Strebungen angesehen, — eine Anschauung, welche gerade den geschlechtlichen Sünden gegenüber, an welche P. hier zunächst denkt, besonders nahe liegt. Nicht um eine über-

tragene, bildliche Bedeutung des Wortes μέλη handelt es sich also, sondern um eine plastische Anschauung, welche diesen μέλη Bewusstsein und Willen beilegt. In der Bindung dieser den einzelnen Gliedern immanenten Bestrebungen besteht eben das νεκροῦν, welches gefordert wird. Dass statt dieser natürlich-sündlichen Lebensbewegungen entgegengesetzte die Glieder beherrschen sollen, ist ein an anderen Stellen von P. geltend gemachter, hier aber nicht ins Auge gefasster Gedanke. Das hier Gesagte ist nur eine Konsequenz aus seiner allgemeinen Anschauung von der σάρξ. Diese ist ihm ja nicht nur etwas Aussergöttliches, sondern etwas Widergöttliches. Der Wille der niederen Natur geht bei der empirischen Menschheit schlechterdings nicht auf göttliche Ziele; alle einzelnen Gebiete der menschlichen Lebensbethätigung, welche durch die Glieder vermittelt wird, stehen unter der Potenz ungöttlicher, nach unten gerichteter Zwecke. Darum eben muss das in diesen Gliedern pulsierende Leben abgetötet werden.

Mit dem so gewonnenen Verständnis der ersten Hälfte des Verses ist nun auch von selbst klar geworden, wie P. einzelne Formen der Sünde in Form einer Apposition an τὰ μέλη anschliessen kann. Indem er nämlich den einzelnen Gliedern, welche die Organe für die verschiedenen Sünden sind, ein selbständiges Leben beilegt, kann er diese Sünden mit den Gliedern identifizieren, welche auf sie gerichtet, ihre Träger sind. Daher ist es unnötig, mit Lightf. anzunehmen, dass πορνείαν κτλ. nicht zum Vorigen gehöre, sondern durch ein Kolon davon zu trennen sei, und P. beabsichtigt habe, das ἀπόθεσθε V. 8 als Prädikat zu diesen Acc. hinzuzufügen, sodass wir also ein Anakoluth hätten. Und nicht nur unnötig ist es, sondern auch überaus unwahrscheinlich. Denn da dieses ἀπόθεσθε der Hauptbegriff sein würde, so würde es unzweifelhaft P. an die Spitze des Satzes gestellt haben, wie vorher νεκρώσατε. Wie gewöhnlich, eröffnet P. die Aufzählung verschiedener Sündenformen mit der geschlechtlichen Sünde (πορνείαν), welche im Heidentum nicht allein den grössten Umfang hatte, sondern auch überhaupt nicht als Sünde galt, und gegen welche daher der Kampf mit besonderem Nachdruck aufgenommen werden musste. Die Frage ist aber, ob P. hier nur zwei Hauptformen der Sünde im Auge hat, Unzucht und Habsucht, sodass die ersten vier Bezeichnungen sich sämtlich auf Sünden gegen das sechste Gebot beziehen (so z. B. Fr. Sod. Kl.), oder ob schon die Ausdrücke πάθος und ἐπιθυμία κακή einen weiteren Sinn haben, und der Zusatz καὶ τὴν πλεονεξίαν nicht eine zweite Hauptform der Sünde neben der Unzucht, sondern eine spezielle Unterart der κακὴ ἐπιθυμία bezeichnet. Für die erste Deutung spricht, dass auch sonst mehrfach P. Unzucht und Habsucht

als die zwei damals überhaupt, und namentlich in Handelsstädten, besonders im Schwange gehenden Formen der Sünde hervorhebt und koordiniert (I Th 4$_5$ff. I Kor 5$_9$ff. 6$_9$ff.); ferner dass die Begriffe ἀκαθαρσία, πάθος und ἐπιθ. κακή wenigstens alle auf die geschlechtliche Sünde bezogen werden können, und diese Beziehung hinter dem Ausdruck πορνεία sogar die nächstliegende ist. Freilich lässt sich der auf den ersten Blick sehr ansprechende Gesichtspunkt nicht durchführen, P. gehe in der Aufzählung der Sünden vom Speziellsten zu immer allgemeineren und umfassenderen Bezeichnungen über (so Cr. und Lightf.), denn dann müsste πάθος vor ἀκαθαρσία stehen, da nicht jedes willenlose Dahingegebensein in einen Affekt (πάθος) Merkmal der ἀκαθαρσία, also diese kein speziellerer Begriff als jenes ist. Vielmehr sind die ersten vier Ausdrücke, wie es scheint, paarweise zusammengestellt, und zwar so, dass jedesmal der zweite allgemeiner ist als der erste. Πορνεία ist zusammenfassender Ausdruck für thatsächliche Übertretung des sechsten Gebotes, ἀκαθαρσία bezeichnet die unreine und schmutzige Gesinnung, auch wo dieselbe nicht sich in Thaten umsetzt, sondern bei Worten stehen bleibt oder auch nur in Gedanken vorhanden ist[1]): neben die einzelne Form der πορνεία wird die allgemeine Gesinnung gestellt, aus der dieselbe hervorwächst. Das dann folgende πάθος ist Bezeichnung des Affekts, welcher den Menschen so beherrscht, dass er ihm widerstandslos anheimfällt, von ihm willenlos überwältigt wird. Ein solches πάθος findet besonders auf dem geschlechtlichen Gebiet statt, I Th 4$_5$. Röm 1$_{26}$ (Brunst), wenn auch an sich der Begriff allgemeiner ist (vgl. Cr.). Der folgende Ausdruck ἐπιθ. κακή ist an sich ganz allgemeiner Art. Es giebt sonst bei P. keine einzige Stelle, wo derselbe speziell auf das geschlechtliche Gebiet bezogen wäre; vielmehr ist ἐπιθυμία ihm der Herd für jede Thatsünde: die verkehrte Neigung, in welcher die eigentliche Wurzel und das Wesen der Sünde liegt. Nur durch den Zus. gewinnt der Begriff hier speziellere Beziehung auf die sexuelle Begierde.

1) Darunter die schlimmsten widernatürlichen Wollustsünden zu verstehen (Kl.), ist völlig unveranlasst. Weder die Wortbedeutung an sich, noch der Sprachgebrauch giebt dafür irgend einen Anhalt; denn auch Röm 1$_{24}$ bezeichnet ἀκαθ. nicht an sich die widernatürliche Unzucht, sondern nur die innere Unreinheit, welche den Herd auch für jene schlimmsten Sünden bildet. Der Ausdruck wird zwar Gal 5$_{19}$. Röm 1$_{24}$ unmittelbar vor πορνεία gesetzt, aber nicht, als ob er notwendig sich nur auf die geschlechtliche Sünde bezöge. Röm 6$_{19}$. I Th 2$_3$ fasst er den sündigen Zustand der Menschen im allgemeinen zusammen (vgl. Mt 23$_{27}$), wie denn diese allgemeine Bedeutung schon durch den AT Sprachgebrauch nahe gelegt war; II Kor 12$_{21}$ und Eph 4$_{19}$ wird ἀκαθ. zusammengestellt mit ἀσέλγεια und πλεονεξία, und Eph 5$_3$ zeigt der Zusatz πᾶσα, dass ἀκαθ. allgemeiner als das vorangehende πορνεία ist.

Da die Neigung des natürlichen Menschen von vornherein auf das Gottwidrige geht, so ist ἐπιθ. auch ohne jeden Zusatz ein inhaltlich verkehrtes Begehren (vgl. z. B. Röm 13 14). Demgemäss hätte hier der Zusatz κακή auch fehlen können. Natürlich aber ist nichts dawider, diese natürliche Beschaffenheit der menschlichen Neigungen auch ausdrücklich hervorzuheben, wie Tit 2 12 von κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι geredet wird. Der Zusatz soll also nicht böse Neigungen in Gegensatz zu guten stellen, sondern nur die böse Qualität aller natürlichen Neigungen ausdrücklich hervorheben. Wie ἀκαθ. eine Verallgemeinerung des Begriffes πορνεία war, so ἐπιθ. κακή eine solche des Begriffes πάθος. Es kann sein, dass der Gegenstand der Sünde mich so vollkommen überwältigt, dass ich jeden Willen verliere und blosser Spielball der Sünde werde (πάθος): das ist etwas so Unwürdiges, dass selbst der natürliche Mensch es als böse erkennt; aber nicht allein von solcher Knechtung soll der Christ sich frei halten, sondern in jeder ἐπιθ. der σάρξ etwas Böses sehen. Neben die erste Hauptform der Sünde, die sexuelle, tritt eine zweite: die πλεονεξία. Der Artikel ist gesetzt, weil die vorangehenden Ausdrücke ganz allgemeine geistige Zustände betrafen, denen nun eine ganz konkrete Gestalt der Sünde an die Seite tritt. Auch sie gehört zu dem νεκροῦν τὰ μέλη, sofern auch der πλεονέκτης zur Ausübung seiner Sünde Gliedmassen des Leibes gebraucht[1]). Die Neigung, seinen Besitz zu vermehren, erscheint ja auf den ersten Blick als etwas nicht nur Unschuldiges und Natürliches, sondern sogar Tugendhaftes. Warum soll ich nicht streben, soviel Besitz zu erlangen, wie ich im stande bin? Es ist ja gar nicht nötig, dass es auf unrechtmässigem Wege geschieht. Daher fühlt sich P. bewogen, die Sündhaftigkeit eines solchen Strebens ausdrücklich in dem begründenden Relativsatz (ἥτις) zu beweisen. Aber nicht das fasst er ins Auge, dass die πλεον. eine Verletzung der Nächstenliebe involviert, sofern ich zu nehmen statt zu geben trachte, meinen statt Anderer Vorteil suche. Es handelt sich im Zusammenhang ja um den Gegensatz zwischen einem φρονεῖν τὰ ἄνω und φρονεῖν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, zwischen dem Streben nach überweltlichen und innerweltlichen Gütern. Der Christ soll nur ein Strebeziel haben, das Überweltliche, Gott und sein Reich. Alles Innerweltliche steht für ihn unter dem Motto: προστεθήσεται ὑμῖν Mt 6 33; er strebt nicht danach, sondern er wartet ab, wie viel oder wie wenig davon ihm Gott schenken werde. Gott will das einzige Ziel für den Menschen sein, und daher

1) Die Übersetzung des καί mit »auch« (Hofm., vor. Aufl.) erscheint unnötig und gekünstelt. Ebenso die Koordination der πλεον. mit den μέλη τ. γῆς: die πλεον. ist diesem Ausdr. nicht weniger untergeordnet wie die πορνεία.

ist jedes andere Ziel, das derselbe sich steckt, jedes davon unabhängige Interesse eine Beeinträchtigung Gottes. Jedes Gut, dem ich einen selbständigen Wert beilege, koordiniere ich ipso facto Gotte, mache es also zu einem Gott für mich. So ist also ein Streben nach irdischen Gütern als solches Götzendienst. Der Gedanke des P. ist kein anderer als derjenige Christi, Gottesdienst und Mammondienst seien unvereinbar. Dass nicht der Besitz irdischer Güter als solcher dem P. als Unrecht gilt, geht aus Phl 4 12 hervor, wo er es als die richtige Stellung des Menschen bezeichnet, wenn ihm Überfluss haben und Mangel haben gleich gilt. Seine Mahnung, zu arbeiten, um mildthätig sein zu können (Eph 4 28), beweist, dass ihm das Streben nach Besitz wertvoll ist, wenn es als Mittel für religiös-sittliche Zwecke in Betracht kommt, dass also die *πλεον.* ihm nur insofern Sünde ist, als dem natürlichen Menschen der irdische Besitz einen selbständigen Wert hat, ein absolutes Gut ist. Der Sinn des begründenden Satzes ist aber nicht, dass nur die *πλεον.* oder sie mehr als andere Sünden Götzendienst sei, sondern dass auch sie Götzendienst sei. Wenn Philo nach griechischen Vorbildern die *φιλαργυρία* als *μητρόπολις πάσης κακίας* bezeichnet, oder Apollodor als *τὸ κεφάλαιον τῶν κακῶν*, so ist das ein überspannter und unwahrer Gedanke, den P. nicht ausspricht. Wie I Tim 6 10 die Geldliebe nicht die, sondern eine Wurzel aller Übel heisst, so ist auch hier nur gemeint, dass die Sorge um Besitz eine Form des Götzendienstes sei: wer die Liebe zu einem Menschen zum selbständigen und beherrschenden Inhalt seines Lebens macht, ist nicht weniger ein Götzendiener, als wer die Liebe zum irdischen Besitz bei sich herrschen lässt. 3 6] Die Abmahnungen von solchen Sünden verstärkt P. durch den Hinweis auf ihre unausbleiblichen bösen Folgen: um ihretwillen[1]) kommt der Zorn Gottes[2]). Aus dem Verbum *ἔρχε-*

---

1) Die Lesart *δι' ἅ* hat nicht nur die weitaus grössere handschriftliche Bezeugung für sich, sondern wird auch durch die folgenden Plurale *ἐν οἷς* und *τούτοις* gestützt. Die sing. Lesart *δι' ὅ* möchte wohl darin begründet sein, dass man hier die Konjunktion *διό* (deshalb) zu finden meinte.

2) Der Zusatz *ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας* ist allerdings durch eine überwältigende Mehrheit der alten Handschriften geschützt und wird daher auch jetzt noch von Kl. festgehalten. Aber die Annahme, dass die Worte aus Eph 5 6 hier eingetragen sind und B, der sie nicht hat, den ursprünglichen Text darstellt, ist doch überwiegend wahrscheinlich. Kl.'s Gegengrund, dass die Anknüpfung des folgenden Verses den Zusatz verlange, ist nicht stichhaltig. Er will *ἐν οἷς* auf die *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* beziehen, dagegen *τούτοις* auf die vorhergenannten Laster. Das ist aber sehr hart: kein Leser konnte auf den Gedanken kommen, dem *τούτοις* ein anderes Subjekt als dem *οἷς* zu geben. Hat Kl. also Recht, dass *τούτοις* sich auf die Sünden bezieht, — und das

σθαι folgt, dass ὀργή hier, wie überall bei P., nicht einen Affekt, sondern einen Effekt bezeichnet, d. h. nicht eine Gemütsstimmung in Gott, sondern eine Bethätigung derselben: Zorngericht. Denn wäre nur von dem Unwillen Gottes über die Sünde die Rede, so müsste derselbe als schon gegenwärtig vorhanden, nicht aber als erst kommend bezeichnet sein. Ebenso ist klar, dass dies Zorngericht hier eschatologisch gedacht ist[1]).

---

hat er sehr gut bewiesen —, so muss auch ἐν οἷς auf diese Sünden bezogen werden. Dass ἐν τούτοις nicht auf die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας gehen kann, zeigt der Sinn, denn unter den Söhnen des Unglaubens haben die Leser nicht nur früher gelebt, sondern leben sie auch jetzt noch.

1) In dem ersteren Punkt hat nicht allein Ritschl, Rechtf. 2, 118ff., sondern auch Cr. durchaus das Richtige gesehen. Letzterer sagt zutreffend, die göttliche ὀργή sei nie der Unwille an sich, sondern nur die Bethätigung desselben, der strafgerichtlich sich vollziehende Unwille Gottes. Auch I Th 2 16 (ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος) ist nicht gemeint, dass der Unwille Gottes über die Israeliten sein Vollmass erreicht habe, sondern dass sein abschliessendes Zorngericht über sie gekommen sei. Der Aorist steht von dem, was innerlich schon vollendet, wenngleich äusserlich noch nicht sichtbar ist. Nur so gefasst stellen die Worte den zutreffenden Abschluss des Absatzes dar: die Strafe für Israels Frevel ist schon da, nämlich im göttlichen Ratschluss. Aber auch die andere Behauptung beider genannten Gelehrten, dass ὀργή bei P. ausschliesslich eschatologisch verwendet werde, ist wesentlich richtig, nur nicht ganz genau ausgedrückt. Um der eben genannten Stelle I Th 2 16 willen muss nämlich statt eschatologisch gesagt werden »abschliessend«; ὀργή wird nämlich niemals von einzelnen Gerichten Gottes über einzelne Sünden gebraucht, sondern immer nur von einem abschliessenden Gericht: so entweder vom jüngsten Gericht, oder wie I Th 2 16, wo von der Verwerfung Israels in seiner bisherigen Stellung zum Gottesreich die Rede ist, und Röm 9 22, wo von der Verwerfung Pharaos die Rede ist, von einem Gericht, welches zwar in der Zeit sich vollzieht, aber für die davon Betroffenen abschliessenden Charakter hat. Was die richtige Bestimmung des paulinischen Sprachgebrauchs immer auf's neue hindert, ist zweierlei. Erstens die Stelle Röm 1 18. Hier soll das Präs. ἀποκαλύπτεται und der Zusammenhang des Folgenden beweisen, dass der Zorn Gottes nicht eschatologisch gemeint sein könne, sondern darin bestehe, dass er sich Sünde mit Sünde strafen lasse. Aber jede scharfe Exegese zeigt, dass grade an dieser Stelle ὀργή nur eschatologisch gefasst werden kann. Nicht nur ist, dass sich Sünde mit Sünde straft, keine ἀποκάλυψις ἀπ' οὐρανοῦ, sondern der Satz ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν schliesst diese Erklärung gradezu aus: danach müsste gesagt sein, dass die ἀσέβεια sich durch die ἀδικία strafe; dagegen das Zorngericht über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit kann nicht in demjenigen bestehen, was von der zunehmenden Ungerechtigkeit auf Erden gesagt wird. Dazu kommt aber, dass 2 5 in den Worten θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ ausdrücklich 1 18 wieder aufgenommen und kommentiert wird. Nachdem die Begriffe πᾶσα ἀσέβεια καὶ ἀδικία von 1 19 an des Näheren dargestellt sind, folgt nun 2 5ff. die Ausführung des ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ: das göttliche Zorngewitter entladet sich am jüngsten Tage. Dass aber das präsentische ἀποκαλ.

3 7] Wenn die Worte ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας unecht sind, so ist selbstverständlich, dass ἐν οἷς Neutrum ist und sich ebenso wie δι' ἃ auf die vorhergenannten Sünden bezieht. Aber nicht, als wenn dieser Relativsatz dem vorigen koordiniert wäre. Vielmehr ist vor demselben eine grössere Interpunktion zu machen, und er gehört eng mit dem folgenden Satz νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε V. 8 zusammen, indem er die konzessive Vorbereitung zu demselben bildet. Auch die Leser haben in früherer Zeit in solchen Sünden gewandelt, nämlich gleich anderen Heiden, zu der Zeit, da (ὅτε) sie in denselben ihr Leben hatten. Die sündliche Lebensbewegung (περιπατεῖν), d. h. die Auswirkung der Sünde im Einzelnen, war die naturgemässe Auswirkung des Gesamtzustandes, in welchem die Kolosser sich damals befanden. Das ζῆν ἐν τούτοις ist genau nach Analogie von ζῆν ἐν Χριστῷ zu verstehen: wie dieses besagt, dass Christus für jemanden der eigentliche Lebensinhalt ist, so jenes, dass die Sünde den Inhalt seines Lebens ausmacht. Die sarkischen und selbstischen Triebe sind es, um die sein ganzes Dasein sich dreht. Diesem inneren Wesen muss naturgemäss auch das Handeln entsprechen. Wie nach Gal 5 25 dem ζῆν πνεύματι ein στοιχεῖν πνεύματι entsprechen muss, so ist nach unserer Stelle in dem vorchristlichen Zustande gleichfalls die Lebensäusserung dem perversen Lebensinhalt entsprechend gewesen. Diese Gleichheit wird noch mehr hervorgehoben, indem der Ap. statt ἐν αὐτοῖς schreibt ἐν τούτοις, was stärker ist: eben diese selben Sünden, welche in einzelnen Thatsachen bei ihnen hervortraten, sind das Zentrum ihres Seins gewesen; es konnte also gar nicht anders sein, als 3 8—9a] dass sie sich auch äusserlich auswirkten[1]). Jetzt aber

---

die andere Fassung nötig mache, hätte man nie behaupten sollen: das Präs. hat hier ebenso wenig den Zweck eine Zeitbestimmung einzuführen, wie der Satz, im Winter sei es kalt, etwas darüber aussagt, ob in dem Augenblick, wo ich ihn spreche, es Winter oder Sommer ist. Dem Satze, dass in Christo eine Heilsoffenbarung gegeben sei, tritt der andere gegenüber, dass es auch eine Unheilsoffenbarung gebe; wann diese stattfinde, ist nicht aus diesem Wort, sondern dem Zusammenhang zu entnehmen, und der zeigt, dass das jüngste Gericht gemeint ist. Zweitens fürchtet man sich vor der richtigen Erklärung von ὀργή, weil man meint, dieselbe stehe im Dienst einer dogmatischen These: es solle geleugnet werden, dass die Schrift einen Unwillen Gottes über die Sünder (Zorn im gewöhnlichen Sinne) überhaupt voraussetzt. Es handelt sich hier aber gar nicht um diese Frage: dass Gott der Sünde feind ist, ist selbstverständlich für die biblische Anschauung; es handelt sich nur um die Thatsache, dass diese Stellung Gottes zur Sünde bei P. nie mit ὀργή ausgedrückt wird, sondern dieses Wort bei ihm nur zur Bezeichnung des abschliessenden Zorngerichts über menschliche Sünde gebraucht wird.

1) Die von D^{c}E**FGKL vertretene Lesart αὐτοῖς ist aus inneren Gründen zu verwerfen, da das einfache αὐτοῖς den Abschreibern viel

(*νυνὶ δέ*) wäre ein *περιπατεῖν* in solchen Sünden für die Leser ebenso unnatürlich, wie es früher natürlich gewesen ist. Denn als bei Christen ist ja ihr Lebenszentrum ein anderes geworden. Wenn sie also jetzt noch Sünde thun, so ist das ein flagranter Widerspruch. Daher die Mahnung, dass auch sie, nämlich wie alle andern Christen, — das *καὶ ὑμεῖς* hier also anders bezogen, als im vorigen Vers —, von den Sünden lassen sollen. Diese Sünden werden zunächst als die schon im Vorigen angedeutete Gesamtheit bezeichnet (*τὰ πάντα*), sofern in dem *νεκροῦν τὰ μέλη* alle Arten der Sünde zusammengefasst waren, und dann wird die frühere Aufzählung durch eine Anzahl anderer Formen der Sünde ergänzt. *Τὰ πάντα* kann nämlich nicht Zusammenfassung der nun folgenden Sünden sein, denn diese alle sind nur verschiedene Formen einer einzigen Sünde, nämlich liebloser Gesinnung, können also unmöglich als die Gesamtheit dessen, was abzulegen ist, bezeichnet werden. Vielmehr ist die folgende Aufzählung nur eine ähnliche Exemplifikation wie diejenige in 5[b]. *Ὀργή* und *θυμός* sind verwandte Begriffe, welche beide eine lieblose Gesinnung gegen den Nächsten bezeichnen und auch Röm 2 8. Eph 4 31 (vgl. auch Apk 19 15. 16 19 *θυμὸς τῆς ὀργῆς*) neben einander stehen. Schwerlich aber gilt für das NT der stoische Sprachgebrauch, wonach *θυμός ὀργὴ ἀρχομένη* ist (Diog. Laert. 7, 114, s. Lightf.). Vielmehr gilt, wo nicht beide Worte, wie Apk 19 15, als blosse Synonyme ohne Unterschied der Bedeutung nur zur nachdrücklichen Hervorhebung des Gedankens zusammengestellt werden, die Erklärung Cremers, wonach *θυμός* die innere Erregung und *ὀργή* die Ausserung derselben bezeichnet. Die *ὀργή* setzt also immer *θυμός* voraus, der *θυμός* braucht sich aber nicht jedesmal in der Form der *ὀργή* zu äussern. Wenn somit *θυμός* von der Ausserung des Unmuts zu der Gesinnung desselben zurückgeht, bleibt auch das folgende Wort *κακία* bei der Gesinnung stehen. Denn nach der Untersuchung von Trench [8] 36 ist im NT *κακία* im Unterschied von dem profanen Sprachgebrauch niemals Schlechtigkeit im allgemeinen, sondern kommt immer nur als spezielle Form der Sünde neben andern vor und bezeichnet die Bosheit, welche darauf ausgeht den Andern zu schädigen und an seinem Schaden Freude hat. Während diese drei Ausdrücke es mit der Gesinnung zu thun haben, gehen die beiden folgenden auf die Bethätigung der Lieblosigkeit im Worte. *Βλασφημία* ist jede Rede, welche den Andern schmäht

---

näher liegen musste, also wahrscheinlicher ist, dass sie *τούτοις* in *αὐτοῖς* umgesetzt haben, als das Umgekehrte. Der Wechsel zwischen dem Aorist *περιεπατήσατε* und dem Impf. *ἔζητε* ist sehr charakteristisch, sofern bei jenem P. an einzelne Thatsachen, bei diesem an den dauernden Zustand denkt.

und ihm daher an seiner Ehre Abbruch thut, wobei hier natürlich die Voraussetzung ist, dass diese Ehrabschneidung Zweck ist, da nach dem Zusammenhang eben die Lieblosigkeit den Grundgedanken bildet. Eben dieser Grundgedanke entscheidet auch über die richtige Auffassung von *αἰσχρολογία*. Die griechischen Ausleger verstehen darunter unanständige Reden, Zoten (Chrys. *σχῆμα πορνείας*), wie denn diese Bedeutung auch im profanen Sprachgebrauch sehr häufig ist. Aber sie ist nicht die einzige, sondern *αἰσχρ.* steht auch ganz allgemein von jedem hässlichen Wort (vgl. Polyb. 8, 13, 8; 31, 10, 4; Trench [8] 117). Diese weitere Bedeutung ist aber hier durch den Zusammenhang gewiesen. Denn unanständige Reden würden in erster Linie nicht als Sünde der Lieblosigkeit in Betracht kommen, sondern unter die V. 5 genannten Übertretungen des 6. Gebotes gehören; da aber nicht nur die vorangehenden Worte, sondern auch der folgende Satz sich speziell auf gehässige Gesinnung gegen den Nächsten beziehen, so wird auch das dazwischenstehende *αἰσχρολογία* so zu deuten sein. Es sind also Worte gemeint, durch welche ich von dem andern *αἰσχρά* aussage. Während die *βλασφημίαι* speziell Schmähungen sind, ist *αἰσχρολογία* jede, auch nicht grade schmähende, verletzende und hässliche Rede über und wider den Nächsten. Wenn die Pharisäer Jesu nachsagen, er sei ein Samariter oder habe einen bösen Geist, so ist es eine *βλασφημία*; sagen sie ihm aber nach, er sei der Zöllner und Sünder Geselle, so ist es in ihrem Sinne eine *αἰσχρολογία*. Schwierigkeit macht der Zusatz *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν*. Unmöglich ist es, ihn von *ἀπόθεσθε* abhängig zu machen, denn *ὀργή, θυμός* und *κακία* sind doch nicht bloss Wortsünden, und P. würde gewiss nicht ausschliesslich ihre Bethätigung in Worten verbieten wollen. Fraglich kann also nur sein, ob der Zusatz nur mit dem letzten oder mit den beiden letzten Worten zu verbinden ist. Im letztern Falle würde man allerdings erwarten, dass diese beiden Worte irgendwie als näher zusammengehörig bezeichnet wären, sei es dass sie durch *τέ — καί* näher verbunden oder durch ein vorausgehendes *καί* von den vorigen Worten getrennt wären. Andrerseits wäre es aber auch sehr auffällig, wenn der Zusatz, der an sich ja gar nicht nötig ist, nur bei dem einen der beiden Ausdrücke hinzugesetzt wäre, während er der Sache nach doch auf beide gleicher Weise passt. Es wird daher doch wohl das Wahrscheinlichste sein, dass ihn P. auf beide bezogen hat. Der Sache nach ist der folgende Satz noch eine Fortsetzung der vorigen Ausdrücke, nur dass die bisherige substantivische Form aufgegeben und statt dessen ein neuer Imperativ gewählt wird. Von Mehreren (z. B. Kl., Fr.), wird das *εἰς ἀλλήλους* als Bezeichnung des Objekts genommen, worüber gelogen wird, sodass

es dem Sinne nach gleich *ψεύδεσθαι κατά τινος*, vgl. Jak 3 14, wäre, indem sie sich darauf berufen, dass das belogene Objekt sonst durch *πρός* bezeichnet wird. Dann wäre der Sinn, die Leser sollten nicht fälschlich Böses von einander sagen, sich also nicht gegenseitig verleumden. Aber dieser Sinn passt nicht in den Zusammenhang. Einmal wäre, nachdem überhaupt verboten ist, Schlechtes über den Nächsten zu sagen, sehr matt und unnötig, wenn hinzugefügt würde, man solle nicht Unwahres wider ihn sagen. Denn wenn überhaupt nichts Böses gegen ihn gesagt werden soll, so versteht sich von selbst, dass erst recht es nicht geschehen soll, wenn es unwahr ist. Andrerseits wäre in diesem Fall die Beschränkung auf die Gemeindeglieder ganz unveranlasst: soll man etwa Andre verleumden? Daher wird es vorzuziehen sein, das *εἰς* in demselben Sinne wie sonst *πρός* zu nehmen: lüget einander nicht an (Weizs.). Hierfür spricht die parallele Stelle Eph 4 25, wo das Lügen mit der Begründung verboten wird, dass die Christen Glieder eines Leibes seien. Nicht dass ich über den Andern nicht lügen soll, sondern dass ich ihn nicht belügen soll, ist gemeint. Er steht als Christ in einem so nahen Verhältnis zu mir, dass er auf völliges Vertrauen und unbedingte Wahrhaftigkeit Anspruch hat. Die Lüge beruht auf einem Mangel an brüderlicher Gesinnung.

3 9b—10] Dass die nun folgenden beiden Partizipien *ἀπεκδυσάμενοι* und *ἐνδυσάμενοι* nicht den Vordersatz zu dem *ἐνδύσασθε οὖν* V. 12 bilden (Hofm.), folgt nicht nur aus dem in diesem Falle überflüssigen und störenden *οὖν* V. 12, sondern noch mehr aus der unglaublich schwerfälligen Konstruktion, welche so entsteht. Aber auch nicht nur an den einen Satz *μὴ ψεύδεσθε* sind die Part. anzuschliessen, sondern die Part. haben den Sinn von Imperativen und gehören zu dem »freien Gebrauch« des Part. bei P. (Blass 79, 10), nach welchem er liebt statt mit einem Verb. fin. mit einem Part. fortzufahren. Das Part. Präs. *ἀνακαινούμενον* zeigt, dass hier nicht von der Taufe als dem Akt, worin der alte Mensch abgelegt ist, geredet wird (z. B. Calv., Sod.), sondern von dem fortdauernden sittlichen Prozess (z. B. Bgl., Lightf., Weiss). Ähnlich II Kor 4 16. Der Christenstand kann eben unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Ideell freilich ist der alte Mensch in der Taufe abgelegt und der neue geboren; faktisch aber wird beides in einem allmählichen Prozess durchgeführt. Der letztere Gesichtspunkt ist hier ins Auge gefasst. Der Ap. geht von den einzelnen Bethätigungen der Sittlichkeit auf ihre Wurzel zurück: die *πράξεις* [1]), von denen er eben geredet hat,

1) Die Übersetzung Meyers «Praktiken« schlechte Streiche, ist von

bilden nur einzelne Bethätigungen des παλαιὸς ἄνθρωπος. Während das ἀπόθεσθε V. 8 nicht notwendig auf das Bild eines Kleides führte, tritt dasselbe hier mit Bestimmtheit hervor. Der alte und neue Mensch sind als verschiedene Bestimmtheiten des beiden zu Grunde liegenden »Ich« gedacht und daher von diesem unterschieden. Wie IIKor 5 1ff. der Leib als das Kleid gedacht ist, mit welchem die Persönlichkeit ausgestattet wird, so hier die verschiedene sittliche religiöse Bestimmtheit derselben. Auf der andern Seite aber liegt wieder in den Ausdrücken παλαιός und νέος ἄνθρωπος, dass es sich um eine so durchgreifende und umfassende Ausgestaltung des Ich handelt, dass jedesmal ein ganz anderer Mensch vorhanden zu sein scheint [1]). Während der Gegensatz zu dem παλ. ἄνθρ. zunächst mit νέος ausgedrückt wird, welches die Neuheit nur als Zeitbegriff ins Auge fasst, wird in ἀνακαινούμενον dann der Unterschied der Qualität, die Andersartigkeit hervorgehoben (Trench [8] § 60. S. 211ff.), das ἀνά aber will nicht etwa die Wiederherstellung des in der ersten Schöpfung Geschehenen ausdrücken, da hier nicht von einer Rück-, sondern von einer Neubildung die Rede ist, sondern es verstärkt den Begriff des καινοῦσθαι, indem es das Anderswerden als ein von Grund auf geschehendes, also völliges bezeichnet. Schwierigkeiten machen die Zusätze zu dem Partizip. Zunächst ist festzustellen, dass der Ausdruck ὁ κτίσας αὐτόν zwar mit Rücksicht auf Gen 1 26 und 2 8 gewählt ist, aber nicht etwa sich auf Gott als den Schöpfer des natürlichen Menschen bezieht. Denn αὐτόν geht ja auf den νέος ἄνθρ., also ist nicht davon die Rede, dass schon ursprünglich der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, sondern davon, dass das Wesen des Christen an dem, der ihn als Christen schafft, m. a. W. dass der neue Mensch seinen Massstab (κατά) an dem Gott hat, dessen Werk die Herstellung des neuen Menschen ist. Wir haben hier also denselben Gedanken, der sonst durch παλιγγενεσία u. ä. W. ausgedrückt wird: nicht auf eine, wenn auch noch so durchgreifende, Besserung, sondern

---

den neuesten Auslegern mit Recht wieder aufgegeben. Dass die πράξεις hier schlechte Thaten sind, liegt in keiner Weise in der Bedeutung des Wortes an sich, sondern folgt nur aus dem Zusammenhang.

1) Als völlig irreführend muss bezeichnet werden, wenn Soden unter dem neuen Menschen Christum selbst als den zweiten Adam versteht. Freilich redet ja sonst P. von einem Anziehen Christi (Gal 3 27. Röm 13 14), aber das passt hier nicht in den Zusammenhang, denn nicht allein müsste dann das τοῦ κτίσαντος αὐτόν auch auf Christus gedeutet werden, während sonst bei P. nie von einem »Schaffen« mit Bezug auf Christus die Rede ist, sondern es käme auch der wunderliche Gedanke heraus, in dem neuen Menschen Christus gebe es weder Heiden noch Juden, sondern nur Christus. Das νέος ἄνθρ. ist also einfach das erneuerte, bezw. immerfort sich erneuernde Ich des Menschen.

charakterisiert, kommt es an. Unter der εἰκών des Schöpfers ist aber nicht etwa Christus zu verstehen, wozu 1 15 veranlassen könnte, da in diesem Falle der Artikel nicht fehlen dürfte, sondern der Gedanke ist, dass Gott selbst das Bild ist, nach welchem die Ausgestaltung des neuen Menschen sich vollziehen soll, und welches der Christ als das zu erreichende Ziel dabei vor Augen haben muss. Die Schwierigkeit liegt in dem Zusatz εἰς ἐπί- auf einen ganz neuen Anfang, der sich als ein Schaffen γνωσιν. Da hier von ethischer Bethätigung des Menschen, von der Ablegung sittlicher Fehler die Rede ist, so scheint die Hervorhebung der klaren und vollen Erkenntnis als des Zieles der Erneuerung aus dem Zusammenhang ganz herauszufallen. Diese Schwierigkeit wird aber nicht dadurch gehoben, dass man mit Beza, Mey., Hofm. die Worte κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν als nähere Bestimmung von ἐπίγνωσις abhängig macht. Denn der Ausdruck »Erkenntnis nach dem Bilde des, der ihn geschaffen hat«, ist überaus gekünstelt. Er soll bedeuten »Erkenntnis, wie sie der Gott hat, der ihn geschaffen hat«. Dafür wäre aber der Ausdruck κατὰ τ. εἰκόνα sehr undurchsichtig; man würde eher τύπος oder ein ähnliches Wort erwarten. Ebenso hart ist es εἰς ἐπίγν. mit den folg. Worten eng zu verbinden, sei es dass man mit Mey. übersetzt, eine Erkenntnis, welche dem Bilde Gottes entspricht«, sei es dass man mit Weiss erklärt: »die Christen erkennen einander nach dem Bilde dessen, der den neuen Menschen geschaffen hat«, d. h. jeder solle im Anderen das Bild Gottes erkennen. Es wird vielmehr κατ' εἰκόνα κτλ. zu ἀνακαινούμενον zu konstruieren und εἰς ἐπίγνωσιν absolut zu nehmen sein von dem Resultat, zu dem die Erneuerung führen soll (so auch Abb.). Dann ist der Gedanke, dass die Erneuerung nach dem Bilde Gottes, d. h. die Herstellung eines neuen, andersartigen Lebensgrundes, klare und richtige Erkenntnis zur Folge haben soll. Es wird die Abhängigkeit der letzteren von dem Gesamtzustande des Menschen betont. Der falsche Lebensgrund in dem alten Menschen hat auch das Urteil desselben gefälscht; der neue Lebensgrund bringt auch ein richtiges Urteil hervor. Dieses Urteil aber kommt nach dem Zusammenhange nicht in Betracht nach der rein theoretischen Seite, nicht als Fähigkeit, den göttlichen Heilsrat zu verstehen, sondern nach der praktischen Seite, als richtige Erkenntnis auf dem sittlichen Gebiete, also als Grundlage für das richtige Handeln. Es sind demnach drei Stufen, welche P. unterscheidet: das innerlich erste Moment, aus dem alles Andre folgt, ist die Beschaffenheit des menschlichen Lebensgrundes, der bei dem natürlichen Menschen Gott abgewandt ist, bei dem neuen Menschen Gleichheit mit Gott, Übereinstimmung mit dem überweltlichen Charakter seines Seins

zum Massstab und Ziel hat; darauf erhebt sich zweitens das sittliche Urteil, welches bei dem natürlichen Menschen das eigene Ich in den Mittelpunkt stellt und daher zu einer völlig verkehrten Beurteilung aller Lebensverhältnisse führt; endlich drittens resultiert aus diesem Urteil eine verschiedene Art des Handelns. Während bei der Beschreibung des alten Menschen P. die zweite Stufe unerwähnt lässt und nur die dritte hervorhebt (*σὺν ταῖς πράξεσιν*), hebt er umgekehrt bei der Beschreibung des neuen Menschen nur die zweite hervor (*εἰς ἐπίγνωσιν*) als die Grundlage der sich dann von selbst ergebenden dritten. 3 11] Mit der Erkenntnis, dass *εἰς ἐπίγνωσιν* hier nicht von theoretischer Erkenntnis gesagt ist, sondern nur ein Moment in dem ethischen Prozess bezeichnet, ist von vornherein entschieden, dass der folgende Relativsatz *ὅπου κτλ.* nicht an *ἐπίγνωσις* anzuknüpfen ist (so z. B. Kl., Weiss), wogegen auch schon entscheiden würde, dass dann *εἰς ἐπίγνωσιν* unmittelbar vor *ὅπου* stehen müsste. Ebenso wenig kann *ὅπου* an *εἰκόνα τ. κτ. αὐτόν* angeknüpft werden: da, wo das Bild des Schöpfers sei, seien alle Gegensätze des natürlichen Lebens hinter dem einen Christus verschwunden (Hofm.); denn es wäre, wenn *εἰκών* nicht auf Christum selber zu beziehen ist, ein ganz inkonzinner Gedanke, wo das Bild des Schöpfers sei, sei Christus alles in allem, da es doch heissen müsste, sei eben der Schöpfer alles in allem. Vielmehr kann *ὅπου* nur auf den *νέος ἄνθρωπος* gehen: wo dieser ist, ist kein Raum [1]) für die des Näheren aufgezählten Gegensätze. Der Gedanke ist nicht derselbe wie Gal 3 28. An letzterer Stelle soll die Einheit der Gemeinde betont werden, in welcher alle sonst auf Erden vorhandenen Unterschiede bedeutungslos sind. Hier dagegen ist von dem einzelnen christlichen Individuum die Rede und wird gesagt, dass es für dieses keinen Unterschied mache, ob dasselbe Hellene oder Jude u. s. w. sei. Vier Wortpaare sind zusammengestellt, um die Gleichgültigkeit aller innerweltlichen Verschiedenheiten für den neuen Menschen auszudrücken. *Ἕλλην* und *Ἰουδαῖος* könnten an sich den religiösen Gegensatz zwischen Heiden und Gottesvolk ausdrücken, wie es Gal 3 28 wirklich gemeint ist. Da dann aber das zweite Wortpaar *περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία* genau dasselbe, nur in anderem Ausdruck, besagen würde, wird man das erste vielmehr auf den Unterschied der Nationalität zu beziehen haben. Das dritte, *βάρβαρος, Σκύθης*, bezieht sich auf den Kulturzustand. An sich wäre es das Nächstliegende gewesen, die hier obwaltenden

1) *ἔνι* I Kor 6 5. Gal 3 28. Jak 1 17 »ist die ältere Form von *ἐν* und hat die Bedeutung von *ἔνεστιν*«. Win.-Schm. [8] 14, 1. Bl. 23, 8. Analog *πάρα=πάρεστιν*. Lightf.: negativing not the fact only, but the possibility.

aber ersteres Wort schon für andere Zwecke verbraucht war, wählt P., um wenigstens auch hier zwei Worte neben einander zu stellen, zwei Bezeichnungen mangelnder Kultur, indem er an den allgemeinen Ausdruck *βάρβ.* noch *Σκύθης* anknüpft, was den *βαρβαρώτατος τῶν βαρβάρων*, den höchsten Grad der Unkultur ausdrückt. Auch dieser ist nicht nur kein Hindernis für die Gewinnung des neuen Menschen, sondern kommt überhaupt nicht dafür in Betracht. Das vierte ist der Gegensatz Gegensätze durch *Ἕλλην καὶ βάρβαρος* zu bezeichnen. Da der sozialen Lage: *δοῦλος, ἐλεύθερος*, u. z. wird nach Analogie des dritten Wortpaares auch hier beides asyndetisch neben einander gestellt, wodurch die Ebenmässigkeit der Rede erhöht wird, — die ersten beiden Wortpaare durch *καί* verbunden, die anderen beiden Asyndeta. Dass alle diese Gegensätze speziell auf die kolossischen Verhältnisse gemünzt seien (Lightf.), liegt fern, da sicher wohl keine Skythen in der Gemeinde gewesen sein werden. Der Gedanke ist ganz allgemein: alles, was an Gegensätzen auf Erden existiert, spielt im Christentum keine Rolle; der einzige Gesichtspunkt, der bei ihm in Betracht kommt, ist Christus. Auf einer Verkennung des hier vorliegenden Gedankens beruht es, wenn Lightf. bemerkt, *τὰ πάντα* sei stärker als *οἱ πάντες* (Gal 3 22. Eph 1 23). Hier ist ja gar nicht betont, dass in allen gleichmässig Christus sein solle, sondern dass in jedem Einzelnen er *τὰ πάντα*, d. h. alles, was überhaupt in Betracht kommt, sei. Und dieser Gedanke wird durch das wesentlich synonyme *ἐν πᾶσιν* verstärkt, welches natürlich auch Neutrum ist (vgl. II Kor 11 6. Phl 4 12. Eph 4 6. 6 16 ö.): in dem neuen Menschen ist in jeder Beziehung und in allen Stücken nur Christus vorhanden. Die nationalen, religiösen, kulturellen und sozialen Gegensätze liegen auf dem Gebiet des alten Menschen, den die Christen abgelegt haben. Wie der erhöhte Christus über allen diesen Unterschieden steht, so sind sie auch für die Seinen nicht mehr massgebend. Massgebend ist allein für sie das, was in Christo vorhanden ist.

3 12] Mit einer negativen Darlegung, welche dem *ἀπεκδύεσθαι* des alten Menschen entspricht, hatte P. begonnen; mit dem *ἐνδύεσθαι* hat er sich den Übergang zu den nun folgenden positiven Mahnungen gebahnt. Ähnlich wie er V. 5 den Begriff des Sterbens aus dem Vorigen aufgenommen, aber anders gewendet hatte, setzt er auch hier das Bild des *ἐνδύεσθαι* fort, aber in etwas anderer Wendung. War im Vorigen der ganze neue Mensch das Obj. des Anziehens, so sind es hier die einzelnen Tugenden, welche aus jenem einheitlichen Lebensgrunde hervorgehen sollen. Die Mahnung wird unterbaut durch Erinnerung an die hohe Würdestellung, welche die Leser als Christen einnehmen. Sie sind zunächst *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ*:

Gott hat sie durch seinen überzeitlichen Ratschluss (Röm 8 28), welcher innerzeitlich sich verwirklicht hat, aus der Gesamtzahl der Menschen auserlesen, nämlich zur Gemeinschaft mit ihm, also zur *σωτηρία*. Die *ἐκλεκτοί* und die *ἐκκλησία* sind Wechselbegriffe. Darin, dass jemand von Gott in die Gemeinde Christi eingegliedert wird, tritt zu Tage, dass er ein Gegenstand seiner *ἐκλογή* ist. Mit dieser *ἐκλογή* ist nun ein Doppeltes gegeben: einmal dass die *ἐκλεκτοί* der sündigen Welt entnommen sind (*ἅγιοι*), andrerseits dass sie Gegenstände sonderlicher göttlicher Liebe sind (*ἠγαπημένοι*). Da beides in dem Begriff *ἐκλεκτοί* potenziell schon gegeben ist, werden die drei Prädikate nicht zu koordinieren, sondern die beiden letzten dem ersten als nähere Erläuterung seines Inhalts zu subordinieren sein, mag man nun *ἅγ.* u. *ἠγαπ.* als Adj. zu dem Subst. *ἐκλ.* konstruieren oder, was mir einfacher erscheint, alle drei Worte subst. fassen: auch in diesem Fall sind die beiden letzten dem *ἐκλ.* als erläuternde Appos. subordiniert. Dieser Stellung, welche Gott den Lesern eingeräumt hat, müssen sie nun durch Bethätigung göttlicher Gesinnung sich würdig erzeigen. Zunächst sollen sie *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* anziehen. Es ist nicht richtig (gegen Fr. u. A.), dass *σπλάγχνα* bei P. immer im eigentlichen Sinne, viscera, gemeint sei, vgl. zu Phl 1 8. 2 1. Hier aber liegt diese Deutung um so ferner, als das Bild eines Anziehens von Eingeweiden etwas unglaublich Hartes hat. Vielmehr ist hier wie an den genannten Stellen es einfach in dem übertragenen Sinne Herzlichkeit, zärtliche Liebe gemeint. Was Phl 2 1 durch die koordinierten Begriffe *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί* ausgedrückt ist, heisst hier *σπλ. οἰκτιρμοῦ* [1]): das mitfühlende Erbarmen hat den Charakter der Herzlichkeit, ist also im höchsten Masse vorhanden. Setzt der *οἰκτιρμός* eine leidvolle Lage des Andern voraus, an der ich innerlich teilnehme, so hat *χρηστότης* allgemeineren Charakter. Mit Recht von Trench als a beautiful word bezeichnet, im NT nur bei P., drückt es die Freundlichkeit, comitas, des Verhaltens aus, welche auf dem Wohlwollen gegen den Andern beruht und den Gegensatz zu einem harten oder rauhen Benehmen bildet [2]). Sind die beiden bisher genannten Tugenden auch im Gebiet des Heidentums als solche anerkannt, so beruht die *ταπεινοφροσύνη* auf einer erst durch

---

1) Über den Begriff *οἰκτιρμός* vgl. Fritzsche ad Rom 9, 15: *ὁ ἔλεος* est ibi collocandum, ubi misericordiae motio in genere denuntianda est; *ὁ οἰκτιρμός* aegritudinem ex alterius miseria susceptam, quae fletum tibi et ciulatum excitet, hoc est magnam ex alterius miseria aegritudinem, miserationem declarat.

2) Phavorin: *εὐσπλαγχνία, ἡ πρὸς τοὺς πέλας συνδιάθεσις, τὰ αὐτοῦ ὡς οἰκεῖα ἰδιοποιουμένη.*

das Christentum hervorgebrachten völligen Umkehrung des dem alten Menschen Natürlichen. Im AT ist allerdings die Niedrigkeit ihrer äusseren Lage ein Merkzeichen der Frommen, weil vermöge der Sündhaftigkeit der Welt sie den Gegenstand der Anfeindungen und Verfolgungen bilden, und diese ihre Frömmigkeit bethätigt sich dann darin, dass sie dieses Los geduldig auf sich nehmen. Aber die *ταπεινοφρ.* im christlichen Sinne ist damit noch nicht erreicht. Diese beruht nicht auf der äusseren Lage, sondern besteht in der Gesinnung, welche den Andern immer höher hält als sich selber, nicht nur ihn etwaige Überlegenheit nicht fühlen lässt, sondern selber eine solche Überlegenheit nicht fühlt; gegenüber dem Bestreben des natürlichen Menschen, möglichst viel und möglichst hoch zu sein und eine mens servilis von sich abzuwehren, hat erst in der Person Christi sich die *ταπεινοφρ.* als eine Tugend offenbart [1]). Die beiden folgenden Tugenden der *πραΰτης* und *μακροθυμία* sind Ausflüsse der *ταπεινοφροσύνη*. Sie verhalten sich etwa so, dass die erstere auch gegenüber einem Unrecht des Nächsten die freundliche Gesinnung festhält, die andre die un-
3 13] freundliche Gesinnung zurückhält. Das rechte Verhalten gegenüber der Unvollkommenheit oder Sünde des Nächsten wird sodann, weil es besonders schwierig ist, noch näher ausgeführt, u. z. so, dass P. ähnlich wie in V. 12 von Substantiven in die Form von Sätzen übergeht. Es steht nie so, dass nur der eine Teil unvollkommen ist und daher tragende und verzeihende Liebe zu üben hat, sondern diese muss wechselseitig geübt werden. Jeder hat nicht nur in seinem Verhalten, sondern auch in seiner Persönlichkeit Vieles, was dem Andern schwer ist, und das diesen zur Ungeduld oder gar zum Bruch mit ihm reizt — der Satz mit *ἐάν* zu beiden Part. zu ziehen —: daher die Mahnung *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων*: traget euch einander (vgl. II Kor 11 1. 4. 19. 20). Jeder thut ferner dem Anderen positives Unrecht: daher die Mahnung *χαριζόμενοι ἑαυτοῖς* (zu *ἑαυτοῖς* im Sinne von *ἀλλήλοις* vgl. I Pt 4 8. I Th 5 13; zu dem Wechsel zwischen *ἀλλήλοις* und *ἑαυτοῖς* Eph 4 32. I Pt 4 9. 10 und Kühner 2, 2 [3] 455, 8 S. 573). Diese Pflicht des Vergebens wird in ihrer Selbstverständlichkeit durch den Hinweis auf die vergebende Gnade Christi betont, die uns zu Teil geworden ist, und dieser Hinweis auch formell noch verstärkt durch das

1) Trench [8] 144f. giebt in seiner vortrefflichen Erörterung über den Begriff eine sehr feine Gegenüberstellung der unzureichenden Würdigung dieser Tugend bei Chrys. und ihrer tiefen Auffassung bei dem h. Bernhard. Jener sagt: *ταπεινοφροσύνη τοῦτό ἐστιν, ὅταν τις μέγας ὢν ἑαυτὸν ταπεινοῖ*, er setzt also ein Bewusstsein der eigentlichen Überlegenheit voraus; dieser: est virtus, qua quis ex verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit.

hinzugefügte *οὕτως καὶ ὑμεῖς*, durch welches der ganze Satz *καθώς κτλ.* den Charakter einer parenthetischen aus dem Zusammenhang heraustretenden Bemerkung erhält, welche eben 3 14] dadurch noch gewichtiger wird [1]). Da in dem folgenden Satz *ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην* offenbar *ἐνδύεσθε* als Verbum zu ergänzen ist, so liegt es an sich nahe, auch die Präp. *ἐπί* von dem Bilde des Anziehens aus zu verstehen und die Liebe als das Obergewand zu denken, welches über die anderen genannten Tugenden gezogen werden soll (so z. B. Kl. Sod. Abb. Weiss), oder, was wegen des folgenden *σύνδεσμος* näher liegt, als den über die Gewänder gebundenen und sie zusammenhaltenden Gürtel (z. B. Huth. Ew. Schenk.). Indes ist es einfacher das *ἐπί* überhaupt nicht lokal zu fassen, sondern entweder mit Beng. (incrementum sumit sermo: omnibus potius amor) im Sinne einer inneren Steigerung (in primis), oder, was noch einfacher ist, im Sinne der äusseren Anreihung zu nehmen: ausser diesem allen, zu dem allen hinzu (Thuk. 2,101. Lk 16 26(?). Eph 6 16 AD cet.). So Oltram. Die Schwierigkeit ist nur bei jeder Fassung des *ἐπί*, wie die Liebe hier als ein Neues eintreten kann, da doch die bisher genannten Tugenden sämtlich nur Erweisungen derselben zu sein, sie also vorauszusetzen scheinen. Der Gedankengang des P. erklärt sich aber daraus, dass jene Tugenden auf ein Verhalten des Menschen in einzelnen Fällen gehen, welches auch geübt werden kann, ohne dass wirkliche Liebe vorhanden ist. Nicht nur ein freundliches und langmütiges Benehmen, sondern auch das Verzeihen eines mir angethanen Unrechts, das geduldige Tragen von Schwächen des Nächsten ist möglich, ohne dass wahre Liebe den Grund von dem Allen bildet. Es kann Sache des Temperaments sein. Der Fortschritt des Gedankens liegt also darin, dass von dem Verhalten im einzelnen zu der Gesinnung im allgemeinen übergegangen wird. Die sittliche Liebesgesinnung, welche im Unterschied von der natürlichen, physischen oder psychischen, Neigung mit *ἀγάπη* bezeichnet wird, wird in ihrem Werte näher durch den Zusatz *ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος* charakterisiert. Denn so wird zu lesen sein, indem sowohl *ἥτις* wie *ὅς* sich als spätere Korrekturen darstellen. Der neutrale Ausdruck

1) Die Lesart schwankt zwischen *ὁ Χριστός* und *ὁ κύριος*. Die Entscheidung aus äusseren Gründen ist schwierig, doch möchte mit Lightf. anzunehmen sein, dass die Lesart *Χριστός* aus der ähnlichen Stelle Eph 4 32 geflossen ist. Jedenfalls ist der Gedanke auffällig, dass Christus uns vergeben hat, — denn auch *ὁ κύριος* ist auf ihn zu beziehen —, während sonst die Vergebung von dem Vater abgeleitet wird. Die Möglichkeit, Christum selbst als den vergebenden zu denken, war nicht nur dadurch gegeben, dass die Vergebung des Vaters durch ihn vermittelt ist, sondern auch dadurch, dass während seines Erdenlebens Jes. direkt den Sündern die Vergebung zugesprochen hat.

würde ja freilich formell am meisten korrekt sein, wenn man ihn nicht auf das eine Wort ἀγάπη, sondern auf den Gesamtbegriff ἐνδύεσθαι τὴν ἀγάπην bezöge (z. B. Sod. Weiss). Aber diese sprachliche Korrektheit würde eine Ungenauigkeit des Gedankens involvieren, da das Band der Vollkommenheit nicht in dem Anziehen der Liebe, sondern in der Liebe selbst besteht. Da nun ein ähnlicher neutraler Ausdruck nicht nur Eph 5 5 (πλεονέκτης ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης) sondern auch in den von Lightf. angeführten Stellen Ign. Röm 7. Magn. 10. Trall. 8 vorliegt, wird man auch hier am einfachsten ὅ ἐστιν im Sinne von »das heisst« zu nehmen haben, sodass damit dasjenige Moment in dem Begriff der Liebe herausgehoben wird, auf welches es dem Ap. ankommt. Der Ausdruck σύνδεσμος τ. τελειότ. aber macht Schwierigkeiten [1]). Man pflegt die verschiedenen Erklärungen danach zu unterscheiden, wie der Gen. gefasst wird, ob als gen. qual., das vollkommene Band (z. B. Erasm. Melanch. Gr. u. A.), oder als gen. obi., das Band für die Vollkommenheit, das die Vollkommenheit zusammenbindet, (Chrys. Theod. Teoph. Calv. Beng. Mey. u. A.), oder als gen. subi., das Band, welches die Vollkommenheit hat, welches da vorhanden ist, wo Völligkeit des Christenstandes ist (Ellic. Hofm.), oder endlich als gen. appos.: das Band, welches in der Vollkommenheit besteht. Indes ist die Grundfrage, von deren Beantwortung die richtige Fassung des Gen. abhängt, eine andere: was nämlich durch die Liebe zusammengebunden werden soll, ob die im Vorigen genannten Tugenden oder die einzelnen Glieder der christlichen Gemeinde. Die erstere Erklärung ist die verbreitetste. Sie wird gestützt auf Simplic. in Epictet. p. 208 A. (περισσῶς τῶν ἄλλων ἀρετῶν τὴν φιλίαν ἐτίμων καὶ σύνδεσμον αὐτὴν πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον) und wird schon von Chrys. gegeben (πάντα ἐκεῖνα αὕτη συσφίγγει · ὅστερ ἂν εἴπῃς ἀγαθόν, ταύτης ἀπούσης οὐδέν ἐστιν ἀλλὰ διαρρεῖ) [2]). Ebenso Bengel: amor complectitur virtutum universitatem . . . qui habet amorem, ei nihil deest. Diese Erklärung ist aber nicht haltbar. In der angeführten Stelle bei Simplic. ist der Sinn ganz klar, weil πασῶν τῶν ἀρετῶν ausdrücklich angiebt, was die φιλία zusammenbindet. Das ist hier anders. Man hat sich nun freilich darauf berufen, die τελειότης bestehe ja in der

1) Die Lesart ἑνότ. statt τελειότ., welche im Occident vorbreitet war (D*FgrG deg Ambrst.), ist eine grosse Erleichterung, aber eben deshalb als Lesefehler sehr verdächtig.

2) Bei Theodoret sind die beiden verschiedenen Möglichkeiten in einander gewirrt: ἀγάπη τῶν ἄλλων ἐστὶν ἐντολῶν καὶ φύλαξ καὶ συνεργός. καὶ ὥσπερ αἱ ἁμαρτίαι τὰς οἰκοδομίας συνέχουσιν · οὕτως αὕτη τὴν τελειότητα προξενεῖ καὶ συνάπτει τὰ μέλη τοῦ σώματος. Während in den ersten Worten er die erste Erklärung zu Grunde legt, setzen die letzten Worte die andere voraus (τὰ μέλη).

Summe aller Tugenden, und so werde durch diesen Gen. dasselbe ausgedrückt, wie in jener Stelle durch *πασῶν τῶν ἀρετῶν*. Aber das ist ein schiefer Gedanke. Denn wenn angegeben werden soll, was zusammengebunden wird, so muss ich einzelne Faktoren nennen, aus denen eine Einheit gebildet wird, aber nicht das Ganze, welches aus den Einzelheiten besteht. Denn das Ganze wird nicht zusammengebunden, sondern ist Resultat des Zusammenbindens. Somit musste P., wenn er ausdrücken wollte, was durch die Liebe zusammengebunden werde, nicht die *τελειότης* nennen, die Summe, sondern einen pluralischen Ausdruck wählen, der die einzelnen Summanden nannte. Fasst man aber *τελειότης* nicht als das, was zusammengebunden werden soll, so enthalten unsere Worte nicht die geringste Andeutung, dass es sich um das Band zwischen einzelnen Tugenden handle. Aber auch sachlich würde der Gedanke, die Liebe sei das Band, welches die einzelnen Tugenden zusammenbinde, wenig treffend sein; denn dass die Liebe das Prinzip aller Tugenden sei (Weiss), ist doch etwas anderes, als dass sie diese Tugenden zusammenbindet und zusammenhält. Sehr viel näher liegt es, *σύνδεσμος* auf dasjenige Band zu beziehen, welches die Liebe zwischen den einzelnen Personen herstellt. Nicht nur denkt von vornherein jeder, wenn von der Liebe als von einem Bande oder Verbindungsmittel die Rede ist, daran, dass sie ihrer Natur nach gemeinschaftbildend ist, sondern dieser Gedanke wird gerade hier durch die Worte *ἐν ἑνὶ σώματι* am Schluss des folgenden Satzes als dem P. vorschwebend konstatiert. Ist somit festgestellt, dass mit dem Worte *σύνδεσμος* P. die gemeinschaftbildende, einigende Art der Liebe hervorheben will[1]), so ist damit auch der Weg zur Erklärung des Gen. *τῆς τελειότητος* gegeben. Es soll damit nämlich der Wert hervorgehoben werden, welchen dies Gemeinschaftsband besitzt. Also kann die *τελειότης* nicht dasjenige sein, was zusammenbindet. Vielmehr dürfte der Gen. nach hebr. Art als gen. qual. zu fassen sein oder höchstens als das Einheitsband, in welchem die Vollkommenheit besteht, oder, das in der Vollkommenheit besteht, sodass er ähnlich wie *δικαίωσις ζωῆς* Rom 5_{18} oder *ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος* II Kor 1_{22}. 5_5 gen. appos. wäre. Vgl. Akt 8_{23} *σύνδεσμος ἀδικίας*, eine Fessel, die in Ungerechtigkeit besteht; so hier ein Einheitsband, welches Vollkommenheit bedeutet. Das Ideal der christlichen Vollkommenheit — so der Art. — ist erreicht, wenn die *ἀγάπη* vorhanden

1) Der Lesart *ἑνότητος* liegt demnach das ganz richtige Gefühl zu Grunde, dass P. sachlich von der Einheit der Gemeinde reden will. Das Richtige auch bei Luther E. A. 8^1 S. 80: »Er nennt die Liebe ein Band der Vollkommenheit, darum dass sie die Herzen zusammenhält . . . sie machet, dass wir alle eines Sinnes sind, eines Muts, eines Gefallens«.

ist. Wenn die ganze Gemeinde kraft derselben von einem einheitlichen Bande umschlungen und so zu einem Leibe geworden ist (V. 15), so ist mit diesem *σύνδεσμος* die *τελειότης* gewährleistet.

3 15] Während im Vorigen von dem sittlichen Verhalten der Gemeindeglieder zu einander die Rede gewesen ist, geht P. nun zu der rechten religiösen Verfassung über, aber so, dass der Ausdruck *ἐν ἑνὶ σώματι* direkt und der Gesamtinhalt der folgenden Sätze indirekt an das letzte Resultat des Vorigen, die christliche Gemeinschaft, anknüpft. Nicht als Segenswunsch darf der Satz *ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ κτλ.* betrachtet werden, sondern da er zwischen lauter eigentlichen Mahnungen steht, auch als eine solche: die Gemeinde wird dafür verantwortlich gemacht, dass der Friede Christi in ihrem Herzen walte. *Βραβεύειν* heisst zunächst des Amtes eines Kampfrichters walten. Ein solcher hatte einerseits das gesamte Kampfspiel überwachend zu leiten, andrerseits den Kampfpreis zu verteilen. In letzterem Sinne nehmen die griechischen Väter das Wort [1]), und so noch neuerdings Weiss, Sod. (»der Friede Christi teile die Preise aus«). Diese Bedeutung passt aber nicht in den Zusammenhang, da nicht allein überhaupt nicht abzusehen ist, von was für Preisen hier die Rede sein sollte, sondern auch der Zusatz *ἐν ταῖς καρδίαις* völlig unverständlich wäre. Nun aber steht *βραβεύειν* im hellenistischen Griechisch sehr häufig in allgemeinerer Bedeutung von jeder ordnenden und entscheidenden Thätigkeit, welche der eines Kampfesordners analog ist. So besonders häufig bei Polyb. (die Stellen bei Raphel. a. l.), ebenso bei Philo (die Stellen bei Loesn. a. l.). So nimmt es daher mit Recht auch hier die Mehrzahl der Ausleger. Die Liebe Christi soll das alles ordnende und entscheidende Prinzip sein. Der Sinn ist nun aber verschieden, je nachdem man unter dem Frieden die innere Befriedigung, die selige Ruhe auf Grund der Versöhnung versteht (so nach Luth. und Beng. z. B. Hofm. Kl. Mey. Fr.), oder die wechselseitige Eintracht zwischen den Gemeindegliedern (so nach den griechischen Vätern z. B. Calv. Sod. Oltram.). Für Beides lassen sich Gründe angeben. Für die letzte Erklärung spricht nicht nur, dass im Vorigen durchweg von dem freundlichen Verhältnis der Christen zu einander die Rede gewesen ist, sondern auch, dass der Ausdruck *ἐν ἑνὶ σώματι* in dem folgenden Relativsatz die Einheit der Gemeinde betont. Dennoch möchte gegen diese Fassung entscheiden, dass dann der angefügte Satz *καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε* jedes

1) Chrys. umschreibt: *ἐὰν δῷ βραβεῖον.* Theodor: *ἐχέτω τὴν εἰρήνην ἐν τῇ καρδίᾳ ἀγωνοτεθοῦσάν τε καὶ βραβεύουσαν.* Theoph: *ἐὰν ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ στῇ ἐν ἡμῖν, ὥσπερ τις βραβευτὴς δίκαιος, τουτέστι κριτὴς καὶ ἀγωνοθέτης, καὶ δῷ τὸ βραβεῖον τῆς νίκης τῷ κελεύοντι μακροθυμεῖν.*

Halts entbehrt. Nicht nur wäre dann gar nichts genannt, wofür die Leser Gotte dankbar sein sollen, sondern auch die Anknüpfung mit *καί*, welche den neuen Satz mit dem vorigen unmittelbar verbindet, wäre viel zu eng. Das steht ganz anders, wenn die *εἰρήνη* nicht ein soziales, sondern ein religiöses Gut ist, der Inbegriff der subjektiven Wirkungen des in Christo gegebenen und von ihm ausgehenden Heils. Denn dann ist die Mahnung zur Dankbarkeit sehr wohl motiviert: es ist eben der Dank für dieses Heil. *Εἰρήνη* steht dann von der ungetrübten seligen Ruhe und inneren Harmonie, welche von Christo [1]) ausgeht. Sie soll in den Herzen in der Weise das herrschende und ordnende Prinzip sein (*βραβευέτω*), dass alle anderen etwa widerstrebenden Regungen dadurch niedergehalten werden, soll den leitenden Gesichtspunkt abgeben, nach welchem alles beurteilt werden soll, und der durch nichts anderes beeinträchtigt werden darf. Luth. a. a. O.: »müsset ihr äusserlich sehen und hören, das zu Unreinigkeit und Unfrieden reizet, wohlan, so lasset doch eure Herzen in Gott Frieden haben«. Voraussetzung dieser inneren Harmonie ist nun aber freilich die brüderliche Gemeinschaft untereinander. Wäre sie nicht da, gingen die Interessen der Einzelnen auseinander, so würde dadurch die innere Ruhe, das Gefühl jener ungestörten Harmonie sehr erschwert werden; während umgekehrt das Bewusstsein der Einheit der Gemeinde der Erweckung und Erhaltung jener *εἰρήνη Χριστοῦ* Vorschub leistet. Dieser letztere Gedanke ist es, welchem der Relativsatz *εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι* Ausdruck giebt. Die Berufung der Leser zum Gottesreich hat sich in Form eines Leibes, d. h. unter der näheren Bestimmung vollzogen, dass sie ein Leib sind. Die Einheit der sie berufenden Kausalität, nämlich Gottes, des die Berufung bewirkenden Mittels, des Evangeliums von Christo, und des in der Berufung gesetzten Zieles, des ewigen Heils, ist es, was alle Berufenen zu einer Einheit, einem solchen Organismus, wie ein Leib ist, macht. Und diese Einheit, welche mit ihrer Berufung gegeben war, hat nun den Zweck gehabt (*εἰς*), jenes Gefühl der Harmonie, der ungestörten Ruhe, welche von Christo ausgeht, hervorzubringen. So ergiebt sich auf der einen Seite der Zusammenhang zwischen dem Frieden in der Gemeinde als einem *σῶμα* mit der *εἰρήνη Χριστοῦ*, und andrerseits der Zusammenhang dieser ganzen Mahnung mit dem Vorangehenden. Völlig verfehlt ist die Einmischung des Gedankens an die Irr-

1) Die durch die besten Handschriften der alex. und occid. Familie gestützte Lesart *Χριστοῦ* wird mit Recht bevorzugt vor der Lesart *τοῦ θεοῦ*, welche den Abschreibern dadurch nahe gelegt war, dass sonst im NT der Friede auf Gott zurückgeführt wird und speziell Phl 4 7 der Ausdruck *εἰρήνη τοῦ θεοῦ* vorkommt.

lehrer in Kolossae, sei es, dass man mit Kl. meint, der Friede Christi solle die entscheidende Instanz sein im Kampf gegen die Irrlehrer, welche das gegen uns zeugende *χειρόγραφον* des Gesetzes mit seinen Drohungen geltend gemacht hätten, sei es dass man mit Sod. hier den Gegensatz zu nationalen oder sozialen Bevorzugungen findet. Der Gedanke ist vielmehr einfach: das Heilsgut des Friedens im religiösen Sinne, auf welches es mit der Gründung einer innerlich einheitlichen Gemeinde abgesehen war, soll das oberste Prinzip für ihre Lebenshaltung sein.

An diesen Satz schliesst sich dann durchaus verständlich die Mahnung an, für dieses Heilsgut seligen Friedens Gotte dankbar zu werden; denn so allein, und nicht etwa amabilis (freundlich) darf das im NT nur hier vorkommende Adjektivum *εὐχάριστος* auf Grund des konstanten Sprachgebrauches von *εὐχαριστεῖν* und *εὐχαριστία* im NT übersetzt werden. Das *γίνεσθε* aber ist weder zu einem blossen »seid dankbar« abzuschwächen, noch aus der Unterstellung zu erklären, dass die Leser es bisher an solchem Dank hätten fehlen lassen, sondern will nur die Pflicht der Dankbarkeit als eine fortwährende und 3 16] in immer grösserem Masse zu übende hinstellen. Wenn nachher V. 17fin. der Ap. auf diese Mahnung zur Dankbarkeit zurückkommt, so ist daraus zu schliessen, dass alles Dazwischenliegende gleichfalls unter der Rektion dieses Begriffes stehen soll, dass also alle im Folgenden erwähnten Bethätigungen des religiösen Lebens als die Formen angesehen werden sollen, in welchen jene Dankbarkeit zu Tage tritt. Zunächst soll der *λόγος τοῦ Χριστοῦ* reichlich in ihnen wohnen. Von einem unpaulinischen Ausdruck kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil für das allerdings viel häufigere *λόγος τοῦ θεοῦ* auch ITh 1 8, — 4 15 ist nicht zu vergleichen, weil *λόγος* dort in anderem Sinne steht —, IITh 3 1 *λόγος τοῦ κυρίου* steht, was ja mit *λόγος τοῦ Χριστοῦ* gleichbedeutend ist. Nicht einmal auf einen besonderen Zusammenhang mit dem Zweck unseres Briefes darf aus dem Ausdruck geschlossen werden; eine bewusste Absicht bei seinem Gebrauch ist bei P. schwerlich vorhanden gewesen. Da aber in *λόγος τοῦ θεοῦ* der Gen. stets subjektiv ist, das von Gott gesprochene Wort, so wird es auch hier so sein. Das Evangelium wird nicht sowohl als von dem auf Erden wandelnden Christus verkündet, sondern vielmehr als ein Wort des erhöhten Christus, auch dann wenn Menschen es weiter tragen, in Betracht gezogen sein. Denn dass Christus als Erhöhter gedacht ist, zeigt der vorangehende Ausdruck *εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ*, welcher zugleich die Veranlassung gebildet haben wird, dass P. auch hier den Ausdruck *λόγος τοῦ Χριστοῦ* gewählt hat. Das Evangelium ist als eine Lebensmacht gedacht, welche das Herz des Menschen ausfüllt, denn *ἐν ὑμῖν* wird

nach Analogie des ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν V. 15 u. 16fin. nicht mit »unter euch« oder »bei euch« sondern mit »in euch« zu übersetzen sein, und πλουσίως bezieht sich darauf, dass das Evangelium nach seiner ganzen inhaltlichen Fülle zur Geltung kommen soll. Das folgende ἐν πάσῃ σοφίᾳ kann zu dem vorigen und zu dem folgenden Ausdruck bezogen werden[1]). Für ersteres macht Lightf. geltend, dass auch 1 9. 28. Eph 1 8. ἐν πάσῃ σοφίᾳ den Schluss des Satzes bildet; für letzteres wird angeführt, dass dann die beiden folgenden Partizipialsätze gleichmässig durch einen Ausdruck mit ἐν (ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἐν τῇ χάριτι) eingeleitet würden. Beides möchte nicht entscheidend sein, wohl aber, dass ἐν πάσῃ σοφίᾳ zu dem Begriff des διδάσκειν ungleich besser passt als zu dem des ἐνοικεῖν. In lockerem Partizipialanschluss wird durch die folgenden Partizipia, welche durch den Zusammenhang imperativischen Sinn bekommen (Röm 12 9. 10. 12 16. 17. Eph 4 2. 3. vgl. Bl. 79, 10), angegeben, in welcher Weise das ἐνοικεῖν des Evangeliums sich bethätigen soll. Mit Unrecht nimmt Hofm. daran Anstoss, dass die Psalmen und Hymnen als Mittel der Belehrung und Mahnung hingestellt werden, und will daher ψαλμοῖς κτλ. von dem Vorigen loslösen und als nähere Bestimmung zu dem folgenden ᾄδοντες ziehen; so auch Kl. u. A. Dagegen entscheidet nicht nur, dass man bei ᾄδειν statt des Dat. einen Acc. erwarten müsste, sondern der angeführte Anstoss, den Hofm. nimmt, ist auch unbegründet. Die Freude an dem Evangelium ist so stark, dass die gewöhnliche schlichte Rede ihr als Ausdruck nicht genügt, sondern sie zu poetischen Formen greift. Grade in diesen gesteigertsten Formen der religiösen Begeisterung liegt naturgemäss eine besonders hohe Macht sowohl auf das Denken wie auf den Willen der Hörer; beides wird nicht nur angeregt, sondern bestimmt, u. z. in viel höherem Masse, als es durch direkt lehrhafte Reden geschehen könnte. Die Gesänge sind der prophetischen Begeisterung verwandt; wenn von dieser das διδάσκειν und νουθετεῖν im höchsten Masse ausgehen kann, so wird es auch bei jenen der Fall sein. Dazu kommt, dass hier offenbar von Gemeindeversammlungen die Rede ist, in welchen solche Gesänge ertönen sollen. Denn der Einzelne kann sich selbst nicht durch von ihm gedichtete Gesänge belehren, da er die in dem Gesang etwa gegebene Lehre ja doch schon haben muss, ehe er sie in demselben aus-

1) Nach dem Vorgang von Grot. hat noch Lachmann ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες an εὐχάριστοι γίνεσθε angeschlossen und den dazwischenliegenden Satz als Parenthese gefasst. Ohne jeden Grund. Der dazwischenliegende Satz würde auf diese Weise den Eindruck von etwas völlig Unvermitteltem machen, und es ist übersehen, dass das ἐνοικεῖν des Evgl. die Grundlage für die im Folgenden erwähnten Lieder bildet. Diese bringen nur den Inhalt des Evgl. zum Ausdruck.

spricht. Das ἑαυτούς kann also, ebenso wie das ἑαυτοῖς V. 13 (vgl. z. St.), nur im Sinne von ἀλλήλοις gemeint sein. Zweierlei Formen, wie das Wort Christi in ihnen wohnen soll, unterscheidet P.: in den Gemeindeversammlungen sollen begeisterte Lobgesänge nicht nur bezeugen, dass in denen, die sie anstimmen, das Wort Christi wohnt, sondern sollen es auch in Andern Wohnung machen lassen, indem von ihnen ein διδάσκειν und νουθετεῖν ausgeht; dann aber soll auch jeder Einzelne in seinem Innern dem Herrn singen, d. h. von anbetender und lobpreisender Stimmung durchdrungen sein. Über das Verhältnis der drei hier genannten Klassen von Gesängen, ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαὶ πνευματικαί hat Trench[8] 284 ff. eindringende und durch die Fülle seiner Belesenheit lehrreiche Untersuchungen angestellt; aber schon Lightf. hat mit Recht bemerkt, dass dasselbe Lied mit jedem der drei Worte bezeichnet werden könne, und in der That wird P. auch hier wie bei ähnlichen Begriffshäufungen nicht scharf abgegrenzte Klassen vor Augen gehabt haben, sondern nur im Allgemeinen den Gedanken haben ausdrücken wollen, dass der Preis Gottes in allen möglichen Formen ertönen solle. Ψαλμός, ursprünglich das Rühren eines Saiteninstruments mit dem Plektron, dann auch das so begleitete Lied selbst bezeichnend, wird hier schwerlich noch das Merkmal der Begleitung durch Saiteninstrumente enthalten[1]), sondern einfach der vom AT her geläufige Ausdruck für das religiöse Lied überhaupt sein. Nicht aber, als wenn damit die AT Psalmen selbst gemeint wären (Lightf.), oder wenigstens Lieder nach hebräischem Muster, während ὕμνοι solche nach griechischem wären (Sod.), sondern es werden nur im Allgemeinen damit religiöse Poesien gemeint sein, für die sich dem gebornen Juden der Ausdruck Psalme als der nächstliegende darbot. Höchstens wird um des folgenden ὕμνοι willen ψαλμοί auf Gebetslieder im engeren Sinne zu beschränken sein, während unter ὕμνοι Anbetungslieder zu verstehen sein werden, wie sie z. B. Apk 4 11. 5 9. Lk 2 14 vorliegen, indem ὕμνος gewöhnlich den Charakter der gehobenen Stimmung, des Weihevollen an sich trägt. Endlich ᾠδαί wird das allgemeinste Wort sein, welches alles umfasst, was an religiöser Poesie sonst noch denkbar ist (Sod.).

---

1) Die Erklärung der drei Ausdrücke in der von Trench und Lightf. angeführten Stelle Greg. Nyss. in psalm. 3 (*ψαλμὸς μέν ἐστιν ἡ διὰ τοῦ ὀργάνου τοῦ μουσικοῦ μελῳδία, ᾠδὴ δὲ ἡ διὰ στόματος γενομένη τοῦ μέλους μετὰ ῥημάτων ἐπιφώνησις . . ., ὕμνος δὲ ἡ ἐπὶ τοῖς ὑπάρχουσιν ἡμῖν ἀγαθοῖς ἀνατιθεμένη τῷ θεῷ εὐφημία*) ist hier nicht zutreffend, denn wenn ψαλμός und ᾠδή den Unterschied von Instrumental- und Vokalmusik ausdrücken sollten, so würden diese beiden Ausdrücke zu sammenstehen und nicht durch das aus diesem Gegensatz herausfallende ὕμνος getrennt sein.

Eben wegen dieser Allgemeinheit des Begriffs ist das Adjektivum *πνευματικαί* beigesetzt. Denn dieses zu allen drei Adjektiven zu ziehen (z. B. Fr. Sod.), ist weder formell noch sachlich ein Grund vorhanden. Letzteres nicht, da *ψαλμός* und *ὕμνος* an sich schon religiöse Lieder bezeichnen. Das ist für ersteres Wort selbstklar; *ὕμνος* aber kann freilich auch von profanen Liedern gebraucht werden, wird aber in den meisten Fällen von Liedern, welche Götter oder Heroen betreffen, gebraucht, sodass Arrian 4, 11 einfach die Unterscheidung macht: *ὕμνοι μὲν ἐς τοὺς θεοὺς ποιοῦνται, ἔπαινοι δὲ ἐς ἀνθρώπους.* Dagegen ist *ᾠδή* so allgemein, dass die Beziehung auf die religiöse Sphäre durch einen Zusatz bewirkt werden musste. Demnach giebt *πνευματικός* die Art dieser Lieder an, »religiöse Lieder«, nicht den Ursprung (geistgegeben Sod.). In diesem Fall, d. h. wenn dieselben als inspiriert, vom Geist Gottes hervorgebracht, bezeichnet werden sollten, würde der Zusatz allerdings auch auf *ψαλμοί* und *ὕμνοι* bezogen werden müssen. Aber wie *βρῶμα πνευματικόν* I Kor 10 3 eine Speise ist, welche im Unterschied von irdisch gearteter die Art des *πνεῦμα* an sich hat; wie *σῶμα πνευματικόν* I Kor 15 44 ein Leib ist, der nicht die Art dieser, sondern der höheren Welt an sich hat; wie *σύνεσις πνευματική* Kol 1 9 im Unterschied von irdisch gearteter Einsicht eine geistliche bezeichnet: so ist auch hier *ᾠδὴ πνευματική* ein Lied, welches religiösen Charakter, den Stempel des den Christen eignen *πνεῦμα* hat. Konstruktion und Sinn der folgenden Worte *ἐν τῇ χάριτι* ist wesentlich davon abhängig, ob man den Artikel liest oder nicht. Nur wenn der Art. nicht echt ist, ist wenigstens formell die von bedeutenden Auslegern (Theophyl. Luth. Melanchth. Calv. Grot. Beng. u. A.) adoptierte Bedeutung »Anmut« möglich, da schlechterdings nicht absehbar wäre, welchen Sinn dabei der Art. haben sollte. Sachlich aber ist diese Bedeutung überhaupt nicht annehmbar. Denn wenn man *ἐν χάριτι* zum Folgenden zieht, sodass es einen neuen Satzteil eröffnet, so würde der Ausdruck vermöge der Stellung an der Spitze des Satzes einen völlig unangemessenen Nachdruck erhalten: wer kann sich einreden, dass P. die Anmut für das Hauptmoment bei dem *ᾄδειν τῷ θεῷ* gehalten hätte? Aber auch wenn man mit Luth. und Calv. *ἐν χάριτι* zum Vorigen zieht, wobei es freilich nicht einen solchen Nachdruck haben würde, bleibt doch höchst unwahrscheinlich, dass P. überhaupt auf eine solche ästhetische Beschaffenheit der Lieder als eine erforderliche Eigenschaft derselben hingewiesen haben sollte. Würde er, welcher die rhetorische Vollendung prosaischer Rede sehr abschätzig beurteilt, bei poetischer auf die Anmut derselben irgendwelches Gewicht gelegt haben? Andrerseits ist die Bedeutung Gnade (Chrys.: *ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ πνεύματος ᾄδοντες,*

Oecum.: *διὰ τῆς παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος δοθείσης χάριτος*, bes. Mey.) möglich, wenn der Art. echt ist und wenn er unecht ist. Denn es lässt sich sowohl sagen, vermöge göttlicher Gnade, die ihnen zu diesem Behuf gewährt wird, als vermöge der göttlichen Gnade, welche ihnen als Christen zuteil geworden ist, sollen sie singen. Aber diese Bestimmung ist in unserem Zusammenhang völlig unveranlasst. Es ist nicht abzusehen, warum grade in bezug auf die Gesänge auf die Kausalität hingewiesen werden sollte, während dieser Gesichtspunkt bei allen anderen Bethätigungen des christlichen Lebens fehlt, bei denen er doch mindestens eben so sehr in Betracht kommt. Der Zusammenhang legt entschieden die dritte mögliche Bedeutung »Dank« am nächsten, indem ja nicht nur V. 15 fin. mit *εὐχάριστοι γίνεσθε* der Hauptgedanke angegeben ist, sondern auch V. 17 wieder auf denselben zurückkommt. Nur muss man sich hüten, *χάρις* mit Dankbarkeit zu übersetzen, denn *χάρις* wird niemals im NT von der dankbaren Gesinnung im allgemeinen gebraucht, sondern immer nur von der Bethätigung im einzelnen, der Danksagung, dem Dank. (I Kor 10 30. 15 57. II Kor 2 14. 9 15. Röm 6 17. 7 25 u. s. w.). In diesem Fall würde der artikellose Ausdruck sehr wohl passen, ja ist auf den ersten Blick das Nächstliegende. Aber grade darum möchte der Art. echt sein. Es liegt nahe, dass die Abschreiber an demselben als unveranlasst Anstoss nahmen oder ihn wegliessen, weil sie *χάρις* fälschlich als Anmut auffassten, wobei er, wie wir sahen, unmöglich ist. P. aber hatte Grund ihn hier zu setzen, indem er dadurch auf das *εὐχάριστοι γίνεσθε* zurückweist: vermöge des in Rede stehenden Dankes sollen die Kolosser Gotte singen. So werden die inneren Gründe den Ausschlag geben für die Setzung des Art., während die handschriftliche Bezeugung so gestaltet ist, dass nur auf Grund derselben eine Entscheidung unmöglich wäre, wie auch W.-H. durch die Aufnahme eines altern. read. anerkannt haben. Steht somit die Bedeutung des *ἐν τῇ χάριτι* fest, so wird dadurch auch die Frage entschieden, ob dasselbe zu *ᾄδοντες* oder zu *διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες* gehört. Auch im letzteren Falle würde der Gedanke ganz angemessen sein: vermöge des Dankes, den sie Gott darbringen, sollen sie die Thätigkeiten des Lehrens und Mahnens üben; diese würden als die Form oder Konsequenz ihres Dankes hingestellt. Aber man würde in diesem Falle erwarten müssen, dass *ἐν τῇ χάρ.* unmittelbar bei diesen Verbis stände. Bloss zu den Dativen *ψαλμοῖς κτλ.* kann *ἐν χάριτι* selbst dann nicht gezogen werden, wenn der Art. unecht ist, noch viel weniger, wenn er echt ist, da für den Gedanken »vermöge des Dankes gesungene Psalmen und Lieder« der Ausdruck unsäglich hart wäre. *Ἐν τῇ χάριτι* wird also zu *ᾄδοντες* zu ziehen sein. Und

diese Voranstellung von ἐν τῇ χάριτι begreift sich auch sehr wohl durch den Zusammenhang. Es ist gesagt, dass in der Gemeinde das Wort Christi reichlich wohnen solle in der Weise, dass ihre Glieder sich durch begeisterte Lieder gegenseitig fördern; nun wird hinzugefügt, dass dies eben die Form sei, in welcher die Mahnung zum Dank befolgt werden solle. Der Satz ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες ist also sachlich dem vorangehenden Partizipialsatz nicht koordiniert als eine zweite Form des Dankes, sondern giebt eine nähere Bestimmung zu dem bisher Gesagten: das Singen soll auf Grund des geforderten Dankes geschehen, ein Beweis desselben sein. Und ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν will nicht den Gegensatz zu einem lauten Singen, sondern die Aufrichtigkeit ihres Dankes hervorheben gegenüber einer bloss mechanischen Teilnahme an den Gesängen der Gemeinde.

Somit hat P. das Wohnen des Wortes Christi in ihnen als die erste Bethätigung ihrer dankbaren Gesinnung hingestellt. 3 17] Hieran schliesst sich eine zweite: ihr gesamtes Thun soll religiösen Charakter haben. Denn das fehlende Verbum in V. 17a ist nicht durch das Part. ποιοῦντες zu ergänzen, wodurch ein überaus schwerfälliges Satzgefüge entstände (Sod.), sondern durch den Imperat. ποιεῖτε, sodass das καί den neuen Imperativsatz an die vorigen Mahnungen anschliesst. Das πᾶν ὅτι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ kann einfach als Akkusativ genommen werden, welcher dann durch das folgende πάντα noch einmal betont wieder aufgenommen wird; möglich freilich auch, dass jener Ausdruck ein ausserhalb der Konstruktion vorangestellter absoluter Nominativ ist (Win.-Schm.7 63, 2 d), wie ähnliche Unregelmässigkeiten grade bei πᾶς öfter vorkommen: Mt 10 32. Lk 12 10. Joh 17 2. Jedenfalls ist πάντα sachlich nur Wiederaufnahme des πᾶν und nicht der gekünstelte Gedanke einzutragen, die Leser sollten alles in jeder Beziehung im Namen Jesu thun (Mey.). Jede Lebensäusserung — denn das ποιεῖν befasst ja auch das ἐν λόγῳ in sich — soll religiösen, näher christlichen Charakter tragen. Dass ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ nicht bedeutet »unter Anrufung des Namens Jesu«, wie die griechischen Väter erklären, darf als anerkannt vorausgesetzt werden; aber auch die Deutung »im Auftrage Jesu« thut dem Ausdruck kein Genüge. Besser Mey.-Fr., der Name sei das heilige Element, in welchem die Handlung vor sich gehe, indem der Name Jesu dem Handeln die spezifisch christliche Bestimmtheit und Weihe gebe, mit Berufung auf Erasm.: illum sapiat, illum sonet, illum spiret omnis vestra vita. Formell ist nach Cr.'s richtiger Bemerkung der Name Christi als das die betreffende Handlung Begleitende gedacht, nur dass natürlich das nicht äusserlich zu nehmen ist, sondern innerlich: der Name Christi ist ein Koëfficient der Handlung. er giebt derselben ein

eigenartiges Gepräge. Selbstverständlich ist unter dem ὄνομα Ἰησοῦ nicht das Wort Jesus gemeint, sondern nach biblischem Sprachgebrauch das gesamte Wesen der betreffenden Persönlichkeit. Bei jeder Lebensäusserung sollen die Leser sich bewusst sein, dass Jesus ihr Herr ist, sollen also jeder Einzelheit eine Beziehung auf dieses Zentrum ihres Lebens geben. Praktisch gewendet heisst das also: bei ihrem Thun sollen sie sich des Verhältnisses zu Christo als des Grundes oder Zweckes desselben bewusst sein, es soll ein überweltliches Moment enthalten. Wer im Namen Christi isst und trinkt, hat daran nicht nur Sättigung des Leibes, sondern weil er es auf Christus bezieht, sieht er darin eine Wohlthat, welche ihm derjenige, der in Christo sein Vater ist, erweist, und so hat er dadurch einen religiösen Segen. Die Erklärung des ἐν ὀνόμ. κυρ. Ἰ. giebt der folgende Partizipialsatz εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ. Damit ist nämlich nicht gemeint, dass alles Thun mit Dank gegen Gott verbunden sein, sondern dass es selbst ein solcher Dank sein soll, die Form, in welche sich dieser Dank kleidet. Auch das geringste Thun des Christen soll eine Erweisung des Dankes sein, den er Gotte schuldet und ihm durch Vermittlung Christi darbringt. Denn da wir kein Verhältnis zu Gott haben ausser in Christo, so ist auch jeder Dank durch ihn vermittelt: wir könnten nicht danken, wenn er nicht wäre. Daher aber kann auch abwechselnd gesagt werden, unser Thun finde im Namen Jesu statt, und es sei ein Dank gegen Gott den Vater. Denn wie es kein Verhältnis zu Gott giebt, das nicht durch Chr. vermittelt wäre, so giebt es auch kein Verhältnis zu ihm, das nicht zugleich ein Verhältnis zum Vater wäre. (Über die Zusammenstellung θεὸς πατήρ vgl. zu 1 3.)

3 18—4 1] Alle sittlichen Mahnungen, welche seit 3 5 der Ap. gegeben hat, waren auf jedes Gemeindeglied gleichmässig bezüglich. Er kommt nun zu der Besprechung spezieller Lebensverhältnisse, welche dem Einen andere Pflichten als dem Andern auferlegen. Und zwar handelt es sich dabei ausschliesslich um die drei Verhältnisse, welche das Hauswesen darbot, das zwischen Mann und Weib, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herr und Sklave. Irgend eine spezielle Veranlassung zu dieser Erörterung grade in den kolossischen Verhältnissen ist nicht nachweisbar; nur die Ausführlichkeit, mit welcher das Verhältnis der Sklaven zu den Herren besprochen wird, und welche sehr gegen die Kürze der übrigen Ermahnungen absticht, wird in dem Vorfall mit Onesimus eine bestimmte Veranlassung haben. Dass aber P. jedes Mal mit dem untergeordneten Teil, der Frau, den Kindern, den Sklaven, anhebt, weist darauf hin, dass er grade ihnen gegenüber zur Mahnung besondere Veranlassung hatte (so auch Kl.). Und das ist wohl

begreiflich. Denn grade der von P. geltend gemachte Grundsatz, dass für die religiöse Sphäre alle sozialen Gegensätze aufgehoben seien (V. 11), konnte sehr leicht dahin missverstanden werden, dass damit auch für das äussere Leben die bisherige Auktoritätsstellung des Mannes, Vaters, Herren aufgehoben sei. Schon I Kor 7 24 hatte P. dem gegenüber den Grundsatz geltend gemacht: *ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἐν τούτῳ μενέτω.* Die scharfe Unterscheidung der religiösen Sphäre von derjenigen der irdischen Verhältnisse, welche schon der gesamten Lehre Jesu zu Grunde gelegen hatte, ist auch bei P. ein Grundbestandteil seines Denkens. Der naheliegenden Gefahr einer Vermischung der religiösen Freiheit mit einem sozialen Freiheitsstreben, einer Verwechslung der religiösen Gesichtspunkte mit den ganz andersartigen Bedingungen, unter denen das natürliche und das gesellschaftliche Leben stehen, galt es also in erster Linie entgegenzutreten. Daher wird jedes Mal hervorgehoben, dass die Unterordnung unter die natürlichen Auktoritäten so wenig im Widerspruch gegen das Christentum stehe, dass sie vielmehr eine Forderung desselben sei (*ἐν κυρίῳ* V. 18. 20, *φοβούμενοι τὸν κύριον* V. 22). Erst in zweiter Linie kommt es dem Ap. darauf an, auch dem übergeordneten Teil zu zeigen, dass eine rücksichtslose Geltendmachung der Auktorität widerchristlich sei. Der untergeordnete Teil hat sich unbedingt zu fügen, der übergeordnete die Auktorität in massvoller Weise geltend zu machen. Der untergeordnete Teil empfängt durch das Christentum nicht den Anspruch, höhere Rechte geltend zu machen, wohl aber der übergeordnete die Pflicht, seine Rechte nur in bestimmten Grenzen zu üben. Wenn er dies nicht thut, gewinnt der untergeordnete Teil, obwohl es jenem Sünde ist, nicht das Recht der Widersetzlichkeit. Grade durch diesen Standpunkt wird es dem P. möglich, jeden Versuch abzuschneiden, das Christentum als Mittel zu sozialer Revolution zu gebrauchen, und die soziale Reform allein durch die Durchdringung der Übergeordneten mit dem Geiste des Christentums zu bewirken. So lange diese nicht erreicht ist, hat der untergeordnete Teil sein Christentum im Tragen und Dulden zu beweisen. Wie selbstverständlich dem P. die unbedingte Aufrechterhaltung der im natürlichen Leben gegebenen Auktoritäten ist, zeigt die apodiktische Kürze seiner desfallsigen Mahnungen; sie sind ihm so selbstverständlich, dass er eine ausdrückliche Begründung für überflüssig hält[1]). So werden zunächst die Frauen — der Nominativ statt des Vokativs auch dem profanen Griechisch nicht unbekannt (Krüger 14, 5, 1. 45, 2, 5), im NT wohl in Nachahmung der

1) Dass auch in diesem Abschnitt der Gegensatz gegen die Irrlehrer zu Grunde liege (Weiss), ist durch nichts begründet.

hebräischen Anrede gebräuchlich (Win.-Schm.[8] 29, 4. Bl. 33, 4) — ganz kurz ermahnt, den Männern sich unterzuordnen — sowohl *ἰδίοις* wie das in der occidentalischen Familie verbreitete *ὑμῶν* ist sicher unecht. Die hier nicht ausgesprochene Begründung seiner Mahnung liegt für den Ap. nach I Kor 11 8. 9 in der Schöpfungsgeschichte, welche von vorn herein die untergeordnete Stellung des Weibes festgestellt hat. Zur Begründung wird nur hinzu gefügt, dass es sich so für Christen ziemt (*ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ*). Denn sowohl die Wortstellung wie der parallele Satz 20[b] machen überwiegend wahrscheinlich, dass *ἐν κυρίῳ* zu *ἀνῆκεν*, nicht zu *ὑποτάσσεσθε* zu ziehen ist[1]). Der Sinn des Zusatzes ist also nicht, dass erst im Christentum diese untergeordnete Stellung des Weibes begründet sei, sondern dass es dem Christen vor Anderen geziemt, auch die einmal festgestellten Ordnungen des natürlichen Lebens zu beobachten. Mit Recht macht Kl. darauf aufmerksam, es sei bezeichnend vom Weibe *ὑποτάσσεσθαι*, nachher von den Kindern *ὑπακούειν* gebraucht. Schwerlich aber hat er Recht, dass jenes Wort milder sein solle: P. verlange nicht einen bedingungslosen Gehorsam, sondern ein freiwilliges Sichfügen, ein bereites Entgegenkommen. Denn weder die Wortbedeutung führt auf diesen Gedanken — Röm 8 20. 13 5. Phl 3 21 steht das Wort im Sinne der absolutesten, denkbar höchsten Unterwerfung —, noch legt der Zusammenhang eine solche Abminderung der Gehorsamspflicht nahe. Vielmehr wird von Kindern und Sklaven *ὑπακούειν* gebraucht sein, weil es sich bei ihnen um Gehorsam gegen einzelne Befehle handelt; hier dagegen soll hervorgehoben werden, was sich in jenen Fällen von selbst versteht, dass das Weib sich dem Manne nicht als gleichberechtigt, sondern als untergeordnet anzusehen hat: der Begriff verlangt mehr als blosses Gehorchen gegenüber einzelnen Befehlen, er betrifft die 3 19] Gesamtstellung des Weibes zum Manne. Umgekehrt sollen nun die Männer nicht ihre Auktoritätsstellung ins Auge fassen, sondern die Weiber lieben, wobei *ἀγαπᾶν* den Unterschied dieser Liebe von der bloss sinnlichen Neigung hervorhebt, welche das Weib schliesslich zum blossen Mittel der Befriedigung des sinnlichen Triebes herabwürdigt. Die sittliche Liebe, in welcher jeder Christ sich dem andern verbunden weiss, und in der er den andern als Glied am Leibe Christi schätzt, soll den Mann auch seinem Weibe gegenüber erfüllen. Mit dieser einfachen Forderung der *ἀγάπη* ist eine ganz neue Anschauung von der Ehe gegeben, dieselbe aus einem physischen, sozialen

1) Das Impf. *ἀνῆκεν* ohne *ἄν* nach Analogie des Impf. der Verba der Notwendigkeit (Kühner II, 1[3] § 393, 2. S. 216); hier aber im Sinne des klass. Ind. Praes. (Blass 63, 4). (Act 22 22 ist anders.)

und rechtlichen zu einem sittlich-religiösen Verhältnis gemacht. Daran schliesst sich die spezielle Mahnung, das Weib nicht durch bittere Worte zu verletzen, keine bittere Stimmung gegen sie aufkommen zu lassen, wenn dasselbe durch Handlungen oder Benehmen den Wünschen des Mannes nicht entspricht. Es ist wesentlich dieselbe Forderung, welche für das Verhältnis aller Christen zu einander V. 13 in dem *ἀνέχεσθαι ἀλλήλων καὶ χαρίζεσθαι ἑαυτοῖς* ausgesprochen war. Sie wird aber dem Weibe gegenüber besonders betont, weil in der naturgemässen Abhängigkeit desselben vom Manne für diesen die Versuchung liegt, sich gehen zu lassen: er sieht ein Recht darin, seinen Unwillen an ihr auszulassen.

3 20. 21] In der den Kindern gegebenen Mahnung des Gehorsams liegt der Ton auf *κατὰ πάντα*. Sie sollen nicht meinen, durch ihren Christenstand in irgend einem Masse eine Selbständigkeit gegenüber dem Willen der Eltern erhalten zu haben. Der Fall, dass aus sittlichen Gründen der Gehorsam verweigert werden muss, ist hier ebenso wenig wie bei dem Weibe in Betracht gezogen Es soll nur betont werden, dass der Christenstand in keiner Beziehung die naturgemässe Überordnung der Eltern aufhebt. Wie vorher dem Weibe gegenüber geltend gemacht wurde, dass seine Unterwürfigkeit eine Konsequenz des Christenstandes sei, so auch hier den Kindern gegenüber: ihr Gehorsam ist *εὐάρεστον ἐν κυρίῳ*, wie zweifelsohne statt des nur durch Minuskeln gebotene *τῷ κυρίῳ* zu lesen ist. Unter dem Gesichtspunkt des Christentums, am Massstab desselben gemessen, ist der Gehorsam etwas Wohlgefälliges, sittlich Erfreuliches. Der Parallelismus mit dem Satz *ὡς ἀνῆκεν* V. 18 zeigt, dass nicht *τῷ θεῷ* zu ergänzen ist, sondern *εὐάρεστον* ganz allgemein zu nehmen. Vgl. das absol. *εὐάρ.* Röm 12 2 und das analoge *προσφιλής* Phl 4 8. Umgekehrt sollen wieder die Väter, die als die obersten Vertreter des Hausregiments genannt sind, die Kinder nicht reizen: *μὴ ἐρεθίζετε*, ein Wort, das im profanen Griechisch wie in den LXX (I Mak 15 40. II Mak 14 27) besonders vom Reizen zum Zorn gebraucht wird. Gemeint ist ein herrisches Gebahren, welches rücksichtslos und brüsk das Kind nur die Übermacht des Vaters fühlen lässt und dadurch die innere Opposition desselben weckt. Indem das Kind dieselbe äusserlich nicht durchführen kann, wird nicht nur eine verbissene Stimmung in ihm erzeugt, sondern auch ein *ἀθυμεῖν*: es verliert alle Lebensfreudigkeit, die Lebenslust wird gebrochen und ein Zustand resignierter Mutlosigkeit (*ἀθυμία*) erzeugt. Fractus animus pestis iuventutis. (Beng.)

3 22—**4** 1] Es wurde schon bemerkt, dass die Ausführlichkeit, mit welcher die Pflichten des Sklaven gegen den Herrn behandelt werden, mit der Geschichte des Onesimus zusammenhängen wird.

Aber nicht nur, dass dieser Fall dem Ap. die Sklavenfrage überhaupt nahe gelegt hat, sondern auch die Angelegentlichkeit, mit der er den Sklaven den Gehorsam einschärft, wird speziell dadurch veranlasst sein. Allerdings hatte er ja durch die Rücksendung des Onesimus anerkannt, dass dessen Flucht ein Unrecht gewesen war, hatte das auch im Briefe an den Philemon angedeutet. Aber er hatte doch andrerseits alles darangesetzt, ihm Verzeihung zu erwirken, und es lag daher nahe, dass die Sklaven auf die Vermutung kamen, dass P. wenigstens relativ auf ihrer Seite stehe und ihren Ungehorsam nicht so schwer nehme, sondern als etwas, das veziehen werden könne und müsse, beurteile. Diesen möglichen Eindruck sucht er zu paralysieren, indem er mit der grössten Energie unbedingten Gehorsam fordert. Endlich musste grade auf diesem Gebiet es besonders nahe liegen, dass der christliche Sklave die religiöse Freiheit mit der sozialen verwechselte und besonders einem christlichen Herrn gegenüber, welchem er in der Gemeinde als Bruder in Christo gleichberechtigt zur Seite stand, diese Gleichberechtigung als Abminderung der strengen Gebundenheit fühlte. Je mehr aber das Verhältnis zwischen Sklave und Herr als ein natürlicher Kriegszustand angesehen wurde, je mehr der Sklave nur gehorchte, weil er musste und so weit er musste, desto mehr liegt dem Ap. daran, auch dies Verhältnis sittlich zu adeln und durch religiöse Begründung der Gehorsamspflicht diese nicht nur eindrücklicher, sondern auch leichter zu machen. Daher auch hier zunächst die Forderung des Gehorsams *κατὰ πάντα*. Der Zusatz *τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις* soll nun nicht die Grenze der Macht des Herrn andeuten (Sod.), was aus dem Zusammenhange ganz herausfallen würde, sondern er will im Gegenteil das Fortbestehen der Herrschaftsstellung des irdischen Herrn feststellen. Auf dem religiösen Gebiet freilich giebt es den Unterschied zwischen *κύριος* und *δοῦλος* nicht; aber auf dem irdisch-menschlichen (*κατὰ σάρκα*) dauert er fort. Der Zusatz ist also nicht limitierend, sondern begründend: denen, die nun einmal nach der Ordnung der natürlichen Welt (*κατὰ σάρκα*) eure Herren sind, habt ihr unbedingten Gehorsam zu leisten. Und der Umfang dieses Gehorsams wird von P. sogar noch weiter ausgedehnt, als Recht und Gesetz es fordern und erzwingen können. Diese haben es nur mit der äussern Handlung zu thun. Der Sklave übt den Gehorsam, um nicht bestraft zu werden, und daher nur so weit, als sein Thun beobachtet wird. Als Christ hat er einen ganz andern Gesichtspunkt: er ist gehorsam, weil er den Herrn fürchtet, der im Unterschied von dem irdischen *ὁ κύριος κ. ἐξ.* ist. Dieser verlangt nicht nur die äussere That, sondern die Gesinnung. Das Sklavenloos, das ihm zugefallen ist, soll er wie jede äussere Lage als gött-

liche Fügung ansehen und sich daher im Gehorsam gegen Christus diesem Loose innerlich unterwerfen. Deshalb darf sein Gehorsam nicht nur den Zweck haben, dass er Menschen, nämlich seinem irdischen Herrn, gefällt[1]), und darf daher nicht bloss in Augendienereien bestehen[2]), sondern muss ἐν ἁπλότητι καρδίας geübt werden. Das Substantiv ἁπλότης, im NT nur bei P. und nur im sittlichen Sinne (Röm 12$_8$. II Kor 1$_{12}$. (?) 8$_2$. 9$_{11.13}$. 11$_3$. Eph 6$_5$), bezeichnet die Art eines Menschen, der nicht von doppelten Motiven oder entgegengesetzten Zwecken sich bestimmen lässt, sondern mit ganzer Seele einen einzigen Zweck oder Gesichtspunkt verfolgt; daher verwandt mit dem Begriff der Lauterkeit. Diese ἁπλ. καρδίας ist nicht vorhanden, wenn der Sklave gehorcht, nur soweit der Herr es sieht, im übrigen aber seinem eigenen Willen zu leben sucht; er soll vielmehr den Gehorsam zur einzigen Richtschnur seines Handelns machen und nichts Anderes wollen, als was der Herr will. So ist also sein Gehorsam ihm zur religiösen Pflicht gemacht und damit auch der umfassendste Umfang desselben begründet. Dieser Gesichtspunkt wird im Folgenden nicht allein weiter expliziert, sondern mit noch grösserer Schärfe geltend gemacht. Während nämlich im Vorigen nur betont war, dass der Gehorsam gegen den irdischen Herrn um des himmlischen Herrn willen erfolgen solle, wird nun hinzugesetzt, dass dieser himmlische Herr das eigentliche Objekt des Gehorsams sein solle. Nicht Menschen, sondern ὁ κύριος, der Herr im Himmel, soll ihnen als derjenige vor Augen stehen, dem ihre Dienste gelten. Der Gedanke ist wesentlich derselbe, wie er Mt 25$_{35}$ff. ausgeführt wird, nur dass in letzterer Stelle es sich speziell um Liebeserweisungen handelt, welche Christus als ihm erwiesen betrachten will, während hier die Treue im Beruf als ein ihm erwiesener Dienst aufgefasst ist. Aber auch die ersten Worte des 23. Verses ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε sind nicht bloss Wiederaufnahme des im Vorigen Gesagten, sondern enthalten einen weitergehenden Gedanken. Dort handelte es sich um den Umfang des Gehorsams: er soll nicht nur geübt werden, wo das Auge des Herrn es sieht; hier handelt es sich um die Art desselben: er soll nicht widerwillig, sondern von Herzen, also gern geleistet werden (vgl. τὸ ἐκ ψυχῆς πέν-

---

1) ἀνθρωπάρεσκος in der vorchristlichen Zeit nur LXX Ps. 52$_6$.

2) Nach der Zahl der Handschriften (ABDEFG gegen ℵKL Syr.^{p}) würde der Sing. ὀφθαλμοδουλείᾳ vor dem Pl. den Vorzug verdienen. Die innern Gründe aber möchten für den Pl. entscheiden, welcher auf den ersten Blick etwas Undurchsichtiges hat, in der That aber äusserst bezeichend ist für die einzelnen Handlungen, in denen sich die ὀφθαλμοδουλεία vollzieht. Das Wort übrigens wahrscheinlich von P. selbst gebildet (Lightf.).

θος Joseph. Ant. 17 6. 5 und ἐξ ὅλης τ. ψυχῆς Mk 12 30. Lk 10 27). Auch der Unterschied von ποιεῖν und ἐργάζεσθαι ist ins Auge zu fassen: beides verhält sich, wie Thun und Leisten: letzteres hebt die Mühe und Angelegentlichkeit hervor, mit welcher das Resultat des ποιεῖν, das vollendete ἔργον gewonnen wird. Wenn schon das ὡς τῷ κυρίῳ einen Gesichtspunkt hervorhebt, der dem Sklaven seine Pflicht leichter macht, so wird Letzteres noch mehr erreicht durch den V. 24 angeschlossenen Partizipialsatz εἰδότες κτλ. Der Ton liegt auf dem vorangestellten ἀπὸ κυρίου; einen Lohn können seitens ihres irdischen Herrn Sklaven überhaupt nicht beanspruchen, aber der Herr im Himmel, obwohl er so viel höher ist als der irdische und die Gehorsamspflicht gegen ihn also eine noch viel selbstverständlichere, jeden Anspruch ausschliessende, erkennt in seiner Gnade doch das Wohlverhalten so freundlich an, dass er eine Vergeltung, u. z., wie das ἀντί in ἀνταπόδοσις hervorhebt, eine volle Vergeltung (vgl. ἀνταπόδομα Lk 14 12. Röm 11 9) eintreten lässt, welche — so der hinzugefügte gen. appos. — in der κληρονομία, dem in AT Ausdruck gefassten Anteil an dem vollendeten Gottesreich, besteht (vgl. ausser Eph 1 14. 18. 5 5 noch Gal 3 18. Act 20 32). Gekünstelt und wider den Zusammenhang ist es, wenn Lightf. das Fehlen des Art. vor κυρίου urgiert: es gebe »einen« Herrn, welcher vergelte. Vielmehr fehlt der Art. nur, wie bei κύριος öfter, weil es, wo von Christo die Rede ist, die Natur eines Eigennamens angenommen hat, bei welchem der Art. ohne Unterschied der Bedeutung stehen kann oder nicht. Win.-Schm.[8] 19, 12 d fin. Bl. 46, 6. Vielfach verschieden werden die beiden folgenden Sätze 24[b] 25 aufgefasst. Wenn in V. 25 mit B[c]EKL ὁ δὲ ἀδικῶν zu lesen wäre, so würde der Sinn ganz klar sein. Der Satz wäre die andre Seite zu 24[a]: der gehorsame Sklave wird belohnt, der ungehorsame bestraft. Die Worte τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε würden dann zum Vorigen gehören, sei es, dass man sie indikativisch als Wiederaufnahme des ὡς τῷ κυρίῳ, oder dass man sie imperativisch fasst. Aber grade die Einfachheit dieser Auffassung entscheidet gegen die Ursprünglichkeit des δέ: es wird dem naheliegenden Gedanken entstammen, dass wir hier die Kehrseite zu 24[a] hätten. Entscheidet man sich daher statt dessen für γάρ in V. 25, und damit zugleich für die Streichung des γάρ in 24[b], dessen Bezeugung fast genau dieselbe ist, wie die des δέ in V. 25, so ist fraglich, ob τῷ κυρ. Χρ. δουλ. den Abschluss des Vorigen bildet oder die Einleitung zum Folgenden. Meistenteils wird es in letzterer Weise genommen. Dann muss δουλεύετε Imper. sein, da sonst die Begründung in V. 25 keinen Sinn hätte, und der Gedanke ist: betrachtet euch als Sklaven Christi, weil jeder Ungehorsam sich strafen wird. Aber diese Auffassung hat nicht geringe Miss-

stände: man würde dann sowohl bei ἀδικῶν den Zusatz erwarten, dass es sich um ein Unrecht gegen Christus handle, als auch statt des ὁ ἀδικῶν κομίσεται erwarten, dass Christus als der genannt wäre, welcher, da er eben der eigentliche Herr der Sklaven sei, die Vergeltung eintreten lassen werde: dem betonten τῷ κυρίῳ Χριστῷ im Vorigen müsste ein betontes ἀπ' αὐτοῦ κομίσεται entsprechen. Man hat daher das ἀδικῶν V. 25 gar nicht auf die Sklaven, sondern auf deren Herren beziehen wollen. V. 25 sei ein Trost für die Sklaven, wenn sie ungerecht behandelt würden: Christus werde s. Z. schon den bösen Herren das vergelten. Aber diese Deutung des Verses dürfte unmöglich sein. Zunächst schon, weil es sachlich unglaublich ist, dass P. auf diese Weise in den Sklaven Gedanken an rächende Vergeltung angeregt haben sollte; sodann weil, wenn von einem Unrecht der Herren gegen die Sklaven die Rede wäre, das durch den Zusatz von ὑμᾶς bei ἀδικῶν ausgedrückt sein müsste; endlich weil in diesem Fall die Begründung unklar wäre: man würde statt des γάρ ein δέ erwarten. Am allerunmöglichsten freilich ist die nach Hier. u. A. zuletzt von Oltram. vertretene Auffassung, V. 25 beziehe sich sowohl auf die Herren, wie auf die Sklaven. Das könnte nur der Fall sein, wenn der voraufgehende Satz τῷ κυρ. Χρ. δουλ. sich gleichfalls auf beide bezöge. Dies ist aber unmöglich, weil kein Leser darauf kommen kann, dass δουλεύετε ein anderes Subjekt als alle vorigen Sätze hat, was wenigstens durch den Zusatz πάντες angedeutet sein müsste. Bezieht sich aber δουλεύετε nur auf die Sklaven, so ist nicht abzusehen, wie der begründende Satz ausser ihnen auch von den Herren handeln soll, ohne es irgendwie anzudeuten. Unter diesen Umständen wird es sich am meisten empfehlen, die Begründung V. 25 nicht auf die unmittelbar vorangehenden Worte zu beziehen, sondern auf die gesamten an die Sklaven gerichteten Mahnungen zum Gehorsam, u. z. zum umfassendsten Gehorsam. Denn (γάρ) der Mangel daran wäre ein Unrecht (ἀδικῶν) und würde als solches der Strafe nicht entgehen. Damit ist dann auch entschieden, dass die Schlussworte καὶ οὐκ ἔστιν προσωπολημψία sich nicht etwa auf die Herren allein oder zugleich beziehen, sondern nur auf die Sklaven. Diese möchten sich einbilden, weil sie Christen sind, würde Christus ein etwaiges Unrecht ihrerseits übersehen. Das aber wäre Parteilichkeit. Derselbe wird genau nach dem Befund richten. Wer Unrecht gethan hat, wird auch Unrecht büssen müssen[1]). Wenn somit V. 25 nicht Begründung des

1) κομίζεσθαι von der Vergeltung II Kor 5 10. Eph 6 8 (vgl. Lev 20 17). Ob P. das attische Futur. überhaupt ausser in Zitaten aus den LXX gebraucht, erscheint zweifelhaft; an unserer Stelle würden die Handschriften noch am ehesten für dasselbe sprechen, ohne aber eine sichere

Satzes τῷ κυρ. Χρ. δουλ. ist, so wird dieser nicht imperativisch, sondern indikativisch zu fassen sein: er stellt abschliessend noch einmal den Sklaven den der vorigen Erörterung zu Grunde liegenden Gedanken vor Augen, dass sie von dem menschlichen Herrn ganz abzusehen und nur Christum als den eigentlichen und wahren Herrn zu betrachten haben. »Christus ist der Herr, dessen δοῦλοι ihr seid«. Damit ist der ideale Gesichtspunkt angegeben, aus welchem sowohl ihre Gehorsamspflicht wie ihre Hoffnung auf Belohnung von selbst folgt, und der ihnen Freudigkeit und aufrechtes Ehrgefühl in ihrer äusserlich bedrückten Lage ermöglicht. Nun erst wendet sich der Ap. an die christlichen Sklavenbesitzer in der Gemeinde (οἱ κύριοι) mit der Mahnung, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα den Sklaven zu gewähren. Beide Begriffe können als wesentlich synonym aufgefasst werden, indem ἰσότης die Billigkeit bezeichnet, welche ein Merkmal der Gerechtigkeit ist, wie diese wesentlich synonyme Bedeutung beider Worte in einer Reihe von Belegstellen aus Aristot. u. Philo bei Lightf. erwiesen wird. Es kann aber auch ἰσότης im Sinne des lat. aequum als ein weiterer Begriff gefasst werden: nicht nur formale Gerechtigkeit, sondern darüber hinaus ein billiges, auf freundlicher Gesinnung beruhendes Verhalten sollen die Herren üben (so Kl.). Endlich sieht Mey. in ἰσότης die Mahnung, dass die Herren die Sklaven als ihresgleichen behandeln sollen. Was Fr. gegen diese Auffassung einwendet, sie könne sich nur auf das Verhältnis zu christlichen Sklaven beziehen, während nach dem Zusammenhang von der Stellung des christlichen Herrn zu allen seinen Sklaven die Rede sei, schlägt nicht durch. Vielmehr begünstigt der Zusammenhang die Mey.'sche Deutung, so dass sie als sehr möglich erscheint. Erstens erklärt sich dann der Wechsel zwischen dem Adjektiv τὸ δίκαιον und dem abstrakten Substantiv ἰσότης. Die Herren sollen den Sklaven nicht nur das in jedem Einzelfalle Gerechte, sondern überhaupt die Gleichstellung gewähren. Zweitens und besonders führt die partizipiale Begründung auf diese Deutung. Das Bewusstsein des christlichen Herrn, auch er sei ein δοῦλος des Herrn im Himmel, muss ihn zu der Einsicht führen, dass der Sklave wesentlich ihm gleich stehe, insofern beide gleichermassen Unterthanen sind. Natürlich will P. damit nicht die soziale Einrichtung der Sklaverei in ihrem äusseren Bestande aufheben, sondern nur eine Gesinnung bei den Herren erzeugen, welche ein hochmütiges Herabsehen auf die Sklaven verbietet. In dem Partizipialsatz haben wir nur die polare Anwendung des vorher den Sklaven gegenüber ausgesprochenen Grundsatzes

---

Entscheidung zu ermöglichen. Das Material vgl. bei Win.-Schm. 13, 5. S. 106, Anm. 5.

τῷ κυρ. Χρ. δουλ. Wenn beide Teile sich als δοῦλοι Χριστοῦ ansehen, so folgt daraus ebenso die Gehorsamspflicht des Sklaven, wie die Humanitätspflicht des Herrn[1]).

4₂] Von den Pflichten, welche einzelne Klassen der Gemeinde gegen einander haben (3₁₈—4₁), geht P. nun zurück zu solchem, was alle Gemeindeglieder gleichmässig angeht, u. z. zunächst zu der Pflicht des ausdauerden Gebetes. Das προσκαρτερεῖτε richtet sich gegen die Gefahr des ἐγκακεῖν Lk 18₁: man macht einen Ansatz zum Gebetsleben, aber es fehlt an der rechten Ausdauer, so dass das Gebet versiegt und nur sporadisch geübt wird. Dem gegenüber gilt es auszudauern (vgl. I Th 5₁₇). Dieses anhaltende Gebet soll nun zugleich die Form sein, in welcher die Gemeinde die Pflicht der Wachsamkeit übt (γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ). Das will nicht sagen, man solle wachsam im Gebet sein, d. h. darüber wachen, dass man betet, denn dazu würde die Präposition ἐν nicht passen (gegen Fr.). Aber auch nicht, man solle wachsam sein beim Gebet im Gegensatz zu einer Schläfrigkeit bei demselben (Lightf.), man solle seine Gedanken sich klar erhalten (Sod.), denn überall wo γρηγορεῖν im religiösen Sinne steht, ist es von einer Wachsamkeit gegenüber Gefahren und Versuchungen gemeint. Vielmehr soll das Gebet als die Form hingestellt werden, in welcher die Wachsamkeit geübt wird (Hofm.): vor Versuchungen schützt man sich am besten, indem man betet. Zweifelhaft kann sein, ob ἐν εὐχαριστίᾳ zu dem Partizipialsatz gehört (so gew.), oder zu dem Hauptsatz τῇ προσευχῇ προσκαρτ. (so z. B. Hofm.). Für das Letztere könnte die Unbequemlichkeit sprechen, dass sonst das doppelte ἐν in zwei verschiedenen Bedeutungen so dicht aneinander steht. Aber entscheidend für die erstere Deutung ist die Wortstellung: hätte P. ἐν εὐχ. zu προσκαρτ. ziehen wollen, so würde er jene Worte unmittelbar an προσκαρτ. angefügt haben. Vielmehr will er den Gedanken ausdrücken, dass in Form des Gebets Wachsamkeit geübt werden soll unter Dankbezeugung. Die letztere ist als besonderes Mittel zur Erzielung der rechten Wachsamkeit gedacht: wer sich dankbar des ihm von Gott geschenkten Heils und der ihm erwiesenen Gnade bewusst ist, wird dadurch veranlasst, auf der Hut zu sein, dass ihm das Geschenkte nicht wieder verloren geht.

---

1) Die Wahl des Mediums παρέχεσθαι wohl nicht, weil die Vorstellung der Selbstthätigkeit des Subj. zu Grunde liegt (Fr.), sondern weil das Medium angewendet wird, wenn die eigentliche Bedeutung in die übertragene übergeht, bez. wenn die Handlung des Verb. als auf dem geistigen Gebiete liegend bezeichnet werden soll. (Kühner 2. 1 ³ 375, 4 S. 111). Oder aber das Med. ist nach der Art der späteren Zeit ohne Unterschied der Bedeutung gesetzt (Bl. 55, 1).

4 3] Die Erwähnung des Gebets veranlasst den Ap.. zu demselben in einer ganz bestimmten Hinsicht, nämlich für seine Person, zu mahnen. Aber nicht um seine Person an sich, sondern um seine Wirksamkeit für das Reich Gottes handelt es sich dem P. Sie sollen neben ihren übrigen Gebeten zugleich (ἅμα) Gott bitten, dass er dem Ap. Wirkensmöglichkeit schaffe, welche wie I Kor 16 9. II Kor 2 12 durch das Bild einer geöffneten Thür bezeichnet wird. Während aber an den eben genannten beiden Stellen es sich um Empfänglichkeit auf Seiten der Hörer handelt, so hier um eine solche äussere Gestaltung der Lebensverhältnisse des P. selbst, dass er überhaupt predigen kann. Denn dass es sich an unserer Stelle nicht auch um die subjektive Zugänglichkeit der Hörer (Hofm.), sondern um den objektiven Zugang zu ihnen handelt, folgt nicht nur aus den Worten λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, sondern auch aus der Erwähnung seiner Gebundenheit (δι' ὃ καὶ δέδεμαι). Freilich weiss P. ja auch seine Gefangenschaft als einen Dienst zu würdigen, den er dem Evangelium leisten soll (δι' ὅ, vgl. 1 23f.); aber die eigentliche Aufgabe, zu der er sich berufen weiss, ist doch die Missionspredigt, und darum soll das Gebet der Gemeinde auf das Ziel hingehen (ἵνα in abgeschwächter Bedeutung nach den Verbis des Wünschens, Bittens, Befehlens, Bl. 69, 4. Buttm. 204), dass dem P. die Möglichkeit solcher Berufsübung wieder im vollen Masse durch seine Befreiung aus der Gefangenschaft zurückgegeben werde. Die Bezeichnung des Evangeliums als des μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, d. h. des von Christo handelnden Geheimnisses, sieht zurück auf 1 26. 27. 2 2. 3, wonach grade die Bekehrung der Heiden das Neue und bisher Unbekannte ist, das P. durch seine Wirksamkeit zu all-
4 4] gemeiner Anerkenntnis bringen soll. Der V. 4 folgende zweite Finalsatz mit ἵνα wird verschieden konstruiert. Zuerst Theodoret, aber auch z. B. Beng. Hofm. Sod. lassen ihn von δέδεμαι abhängen. Die Meisten von ihnen so, dass alles Folgende zum Finalsatz gehört und der Sinn ist (Sod.): ich bin gefangen, um das Evangelium offenbar zu machen, indem ich nämlich meinen Richtern zeige, dass ich den göttlichen Auftrag dazu habe, es also für mich eine sittliche Notwendigkeit ist. In diesem Fall aber müsste es statt φανερώσω αὐτὸ ὡς δεῖ με λαλῆσαι heissen φανερώσω ὅτι δεῖ με λαλῆσαι αὐτό. So wie die Worte lauten, kann αὐτό sich nur auf den Inhalt des Evangeliums beziehen: das Ziel des P. ist, es zu verkündigen. Nach der in Rede stehenden Deutung aber wäre es nur die Notwendigkeit, dass er es verkündigt, nicht die Art, wie er es verkündigt (ὡς), welche er den Richtern nachweisen will. Beng. dagegen lässt nur die Worte ἵνα φανερώσω αὐτό von δέδεμαι abhängen, das Folgende von dem λαλῆσαι 3b. Dadurch entsteht allerdings

ein echt paulinisches Oxymoron: »ich bin gebunden zur Offenbarung des Evangeliums«. Aber nicht allein ist die Verbindung des ὡς δεῖ με λαλῆσαι mit dem λαλῆσαι 3b sehr hart und undurchsichtig, sondern vor allem scheitert diese Deutung auch an dem Gedanken. Denn wenn P. die φανέρωσις des Evangeliums als den Zweck seiner Gefangenschaft wusste, so brauchte er nicht um Eröffnung einer Thüre zu bitten, da ja dann grade die Gefangenschaft diese Thüre war. So bleibt nur die Möglichkeit, das ἵνα überhaupt nicht von δέδεμαι abhängen zu lassen, sondern dem ersten Satz mit ἵνα zu ko- (Weiss) oder noch besser zu subordinieren. Die Kolosser sollen bitten, dass dem Ap. Wirkensfreiheit gegeben werde zu dem Zweck, das Evangelium so zu verkünden, wie es für ihn Pflicht ist. Das φανερῶν ist verstärkte Wiederaufnahme des λαλεῖν: das Evangelium wird nicht nur verkündigt, sondern seinem Inhalte nach klar gemacht. Der Nachdruck aber liegt nicht auf φανερώσω, sondern auf ὡς δεῖ με λαλῆσαι. Das ist nun schwerlich im Gegensatz zu judaistischer Verkündigung gemeint (so gew.). Die Gefahr eines καπηλεύειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ II Kor 2 17), einer judaistischen Verkehrung oder Abschwächung des Evangeliums, war für P. wahrlich nicht vorhanden, sodass er in dieser Beziehung einer Stärkung durch die Fürbitte der Kolosser bedurft hätte. Vielmehr beruht der Zusatz nur auf dem Gefühl, wie sehr der Erfolg der Predigt von der rechten Art derselben abhänge. In Lykaonien muss der Ap. anders reden wie in Athen; je nach der Verschiedenheit der Hörer muss er seine Stimme wandeln Gal 4 20. Der Erfolg hängt also von der rechten Weisheit in der Art und Weise der Predigt ab (ὡς), und im Gefühl dieser Schwierigkeiten erbittet er sich die Fürbitte der Kolosser, dass ihm jene Weisheit gegeben werde, welche er als einen Teil seiner Amtspflicht fühlt (δεῖ).

4 5. 6] Schon die V. 2—4 hat Sod. mit den beiden folgenden zusammen unter den einheitlichen Gesichtspunkt der Pflichten gegen die Nichtchristen gestellt. Aber mit Unrecht. Denn nicht allein ist es gewaltsam, die Mahnung zum Gebet im allgemeinen V. 2 nur als Einführung der speziellen Fürbitte für P. zu nehmen, sondern auch in V. 3 und 4 ist der Hauptgesichtspunkt nicht die Verbreitung des Evangeliums überhaupt, sondern speziell seine Verbreitung durch die Person des P. Nicht das Interesse für die Heiden, sondern das für den Ap. wird als Motiv zu der Fürbitte für den Ap. geltend gemacht. Endlich würde man, wenn Sod. Recht hätte, V. 5 ein καὶ αὐτοί erwarten: wie durch die Fürbitte für P., so sollten sie auch durch ihr eigenes Thun das Evangelium verbreiten. Nur gelegentlich der Erwähnung des Gebets war P. auf die Fürbitte

für ihn zu sprechen gekommen; nun kehrt er noch einmal zu allgemeiner sittlicher Mahnung zurück. Mit Weisheit sollen die Leser den Heiden gegenüber wandeln, welche wie I Th 4 12. I Kor 5 12. I Tim 3 7 — Mk 4 11 ist der Begriff etwas anders gewendet — nach einem dem Judentum entnommenen Ausdruck (vgl. dazu die Stellen bei Lightf. hor. hebr. ad Mc 4 11 u. bes. bei Schöttgen zu I Kor 5 12) als οἱ ἔξω (ἔξωθεν) bezeichnet werden. Was es heisst ἐν σοφίᾳ wandeln, sagt der Zusatz τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι. Sie sollen die jedesmal sich ihnen darbietende Gelegenheit wahrnehmen. Damit ist aber nicht gemeint die Gelegenheit zur Predigt des Evangeliums, wie aus dem allgemeinen Verbum περιπατεῖν hervorgeht, das sich ja nicht nur auf den Wandel im Wort, sondern ebenso auf den in Thaten bezieht. Ebenso ist es eine unberechtigte Verengung des Sinnes, wenn man nur an Werke der Liebe denkt, für welche sie jede Gelegenheit wahrnehmen sollen. Vielmehr ist die Meinung, dass überall, wo sich eine günstige Gelegenheit bietet, sie dieselbe erschöpfend auskaufen sollen (das liegt in dem Begriff ἐξαγοράζεσθαι), um ihrer heidnischen Umgebung im eigenen Interesse der Leser (so das Medium) die Wahrheit oder Schönheit des Christentums darzustellen. Erst in den folgenden Worten wird diese allgemeine Lehre speziell auf das Gebiet des mündlichen Verkehrs angewendet. Ihr Wort soll in jedem Fall (πάντοτε) ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος sein. Der letztere Ausdruck darf nicht aus dem profanen Sprachgebrauch erklärt werden, welcher ἅλες [1]) von witzigen oder geistvollen Bemerkungen (facetiae) gebraucht. Das wäre wahrlich das Letzte gewesen, was P. den Christen zur Pflicht gemacht hätte. Vielmehr kommt das Salz hier nach seiner würzenden Kraft in Betracht: vgl. Job 6 6 εἰ βρωθήσεται ἄρτος ἄνευ ἁλός; Wie P. alles Thun des Christen in Wort und Werk 3 17 im Namen Chr. gethan haben will, so macht er hier den Anspruch, dass jede Rede einen sittlich-religiösen Gehalt haben müsse, welcher ihr erst rechte Kraft verleihe, wie das Salz den Speisen. Ἐν χάριτι wird an unserer Stelle allgemein mit anmutsvoll übersetzt. Aber das erscheint bedenklich. Denn wäre es schon an sich auffällig, dass P. die angenehme, sich einschmeichelnde Art des Redens so betonen sollte, so erscheint es doppelt unwahrscheinlich, dass er sie sogar an erster Stelle, vor der doch viel wichtigeren inhaltlichen Beschaffenheit der Rede (ἐν ἅλατι ἠρτυμένος) nennen würde. Und lässt sich denn überhaupt als

1) Die neutrale Form τὸ ἅλας, aus dem Acc. Pl. von der Vulgärsprache gebildet (Kühner-Blass 1, 1[3], 112 S. 423 f.), in LXX und NT neben der maskulinen Deklination gebräuchlich, für den Nominativ ausschliesslich angewendet.

allgemeine Regel hinstellen, dass ausnahmslos jede Rede (*πάντοτε*) den Eindruck der Anmut machen muss? Würden die paulinischen Briefe diesen Massstab vertragen? Viel angemessener erscheint es *χάρις* auch hier in der gewöhnlichen Bedeutung Gnade zu nehmen: nicht anmutsvoll, sondern gnadenvoll soll die Rede sein, d. h. in ihr soll die göttliche Gnade sich dem Hörer darbieten. Dann sind die folgenden Worte *ἅλ. ἠρτ.* nur die nähere Ausdeutung des *ἐν χάριτι*. Die Gnade, die in den Worten der Christen an die Hörer herantritt, ist eben das Salz, mit dem ihre Worte gewürzt sein sollen. Es sind also nicht zwei verschiedene Merkmale für die Rede angegeben, sondern nur ein einziges. So erhellt auch, wie der Satz V. 6 nur eine spezielle Anwendung des vorigen ist. Dann wird die Gelegenheit wahrgenommen und ausgekauft, wenn, wo es sich um Worte handelt, diese den Stempel der göttlichen Gnade an sich tragen. Die gewöhnliche Erklärung beruht auch hier auf einer Eintragung des inhaltlich ganz verschiedenen, wenn auch äusserlich parallelen profanen Sprachgebrauchs, welcher allerdings *χάρις* in der Bedeutung der Anmut mit den *ἅλες* in der Bedeutung der facetiae verbindet (Stellen aus Plut. bei Lightf.). Wie nun V. 6^a eine spezielle Anwendung des *ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε* in V. 5 enthält, so wieder V. 6^b einen speziellen Fall, der unter V. 6^a gehört. Denn während V. 6^a sich auf alles Reden bezieht, wird hier nur der Fall gesetzt, dass die Leser in der Lage sind, einem Heiden antworten, d. h. nach dem Zusammenhang in Bezug auf das Christentum Rede stehen zu müssen. Die Weisheit, welche ihnen jedes Mal ermöglicht, ihrer Rede einen ernsten Gehalt zu geben, wird ihnen dann auch speziell ermöglichen, in jedem einzelnen Fall (*ἑνὶ ἑκάστῳ*) diejenige Form der Antwort zu geben, welche grade der Individualität des Fragenden angemessen ist. So zeigt sich, wie auch V. 6^b noch unter der Rektion der Begriffe *σοφία* und *ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν* steht. Jede solche an sie gerichtete Frage ist ein *καιρός*, den sie wahrnehmen sollen, und dass sie es in der richtigen Weise thun (*πῶς*), ist die Bethätigung der *σοφία*. So ergiebt sich auch, dass es unnötig ist, mit Hofm. *εἰδέναι* in imperativem Sinne zu nehmen (Röm 12 15. Phl 3 16). Denn die erwähnte Beschaffenheit ihrer Rede bringt allerdings, was Hofm. leugnet, mit sich, dass sie wissen, wie sie jedwedem zu antworten haben: das ist grade der Inhalt des richtig gefassten *ἐν χάριτι*. Der Infin. ist also, wie gewöhnlich geschieht, ganz ebenso wie das *λαλῆσαι* V. 3 in konsekutivem Sinne an den vorigen Satz anzuschliessen (Win. ^{7} 43, 5 S. 296 u. Bl. 69, 3.). Also nicht eigentlich evangelisierende Thätigkeit wird hier der Gemeinde zur Pflicht gemacht, sondern eine durch ihr Verhalten zu gebende Apologie des Christentums, also eine

ähnliche indirekte Beförderung desselben, wie sie I Pt 3 1ff. den Weibern vorgeschrieben wird.

Mit dem eigentlichen Inhalt seines Briefes ist P. zu Ende. Derselbe hat sich in drei Hauptteile gegliedert. Der erste bis 2 7 war einleitender Natur, indem er das Verhältnis des P. zur Gemeinde, speziell seine Wünsche für dieselbe, behandelte, nicht ohne mannigfache Beziehung auf die bei ihr aufgetretenen Irrlehrer. Mit diesen beschäftigt sich der zweite Teil 2 8—23 ex professo. Der dritte giebt ohne jede erkennbare Beziehung auf diese Irrlehrer ethische Mahnungen. Zuerst werden allen Christen gemeinsame Pflichten behandelt 3 1—17, u. z. so, dass nach einer allgemeinen Substruktion 3 1—4 Warnungen vor sündhaftem Wesen 3 5—9 und sodann Mahnungen zur christlichen Tugendübung folgen, sowohl in Bezug auf den Nächsten 3 10—15a, wie in Bezug auf Gott 3 15b—17. Es folgen nun Verhaltungsmassregeln für einzelne Klassen in der Gemeinde, speziell für die drei doppelseitigen Verhältnisse zwischen Weib und Mann, Kindern und Eltern, Sklaven und Herren 3 18—4 1. Endlich folgt eine Mahnung zum Gebet 4 2, bei welcher Gelegenheit der Ap. besonders die Fürbitte auch für seine Person hervorhebt V. 3 u. 4 und die rechte Stellung der Gemeinde zu ihrer unchristlichen Umgebung darlegt V. 5. 6.

4 7—9] Es folgt nun der Briefschluss mit persönlichen Mitteilungen, zunächst V. 7—9 über die Boten, welche P. senden will. Durch dieselben hält er sich der Aufgabe für überhoben, über seine persönlichen Verhältnisse (*τὰ κατ' ἐμέ* vgl. Eph 6 21. Phl 1 12) zu berichten, da sie und namentlich der in erster Linie genannte Tychikus[1]) das in vollem Umfang (*πάντα*) der Gemeinde mitteilen werden. Nach seiner Gewohnheit sucht P. seinen Boten durch ehrende Prädikate in den Augen der Gemeinde zu heben und ihr zu empfehlen. Er bezeichnet ihn zunächst als *ἀγαπητὸς ἀδελφός*, was, da die folgenden Prädikate auf das Verhältnis des Tychikus zu P. gehen, am einfachsten auch auf diesen, nicht auf die brüderliche Stellung zu den Kolossern bezogen wird. Denn da *σύν-*

1) Der Name wird gewöhnlich in den Ausgaben (auch Gregory Prol. 103, Blass act. apost. 215) als Oxytonon geschrieben. Nach der Regel aber, dass, wenn ein Adjektiv die Bedeutung seines Eigennamens annimmt, der Ton vielfach verändert wird (Kühner-Blass 1, 1[3]. 84 S. 330), haben W.-H. u. Lightf. *Τύχικος* geschrieben. Die Heimat des Mannes wird Act 20 4 durch den Zusatz *Ἀσιανός* gekennzeichnet; aus Act 21 29, wo sein Genosse Trophimus als Ephesier bezeichnet wird, hat man geschlossen, dass auch Tychikus dorther stammen werde. Wenn D Recht hätte, welches Act 20 4 statt *Ἀσιανοὶ Ἐφέσιοι* liest, so würde es solches Rückschlusses gar nicht bedürfen. Inschriften, welche die Verbreitung des Namens überhaupt und namentlich in Kleinasien bezeugen, bei Lightf 232 genannt.

δοῦλος den Tychikus als Mitknecht des P. bezeichnet, so wird auch διάκονος denselben nicht als im Dienst Christi, sondern als im Dienst P. stehend charakterisieren sollen. Um die damit gesetzte Abhängigkeit von ihm gewissermassen wett zu machen, wird eben σύνδουλος hinzugesetzt: er steht zwar im Dienste Pauli, im Grunde aber stehen sie sich gleich, sofern sie beide Diener Christi sind. Und zwar ist auch der Wechsel von διάκονος und δοῦλος zu beachten, sofern jenes von hilfreichen Diensten gebraucht wird, die dem Andern Erleichterung oder Vorteil gewähren, während dieses die absolute Unterordnung aussagt. Zu beiden Prädikaten gleicher Weise gehört ἐν κυρίῳ. Auch die Diakonie, die Tychikus dem Ap. leistet, ist nicht ein blosses Privatverhältnis zwischen beiden, sondern beruht auf dem Verhältnis des Tychikus zu Christus: um dem zu dienen, dient er dem P. Und ebenso gehört πιστός zu beiden Begriffen, welches nach dem Zusammenhang hier nicht mit gläubig, sondern mit treu zu übersetzen ist. Ihn sendet P. (V. 8) — ἔπεμψα ist der epistolare Aorist (Bl. 57, 10) — eben zu dem angegebenen Zwecke (αὐτὸ τοῦτο), nämlich damit die Kolosser über das Ergehen des Ap. Kunde bekommen [1]). Ergänzend fügt P. aber noch einen zweiten Zweck der Reise des Tychikus hinzu: er soll durch religiösen Zuspruch die Freudigkeit der Gemeinde erhöhen (παρακαλεῖν [2]), vgl. II Th 2 17. Eph 6 22). Mit dem Tychikus kommt auch der Sklave Onesimus, über dessen Verhältnisse P. hier nichts schreibt, weil er sie seinem Herrn Philemon gegenüber genügend erörtert hat. Es ist eine Rücksicht auf den Letzteren, dass er ihm die Ordnung der Stellung des Onesimus überlässt, ohne irgendwie durch die Gemeinde einen Druck auf ihn zu üben. Hier begnügt er sich, den Onesimus als seinen treuen und geliebten Bruder zu be-

1) Mit Recht ist die Lesart γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν von den neueren Ausgaben festgehalten statt der andern γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν. Nicht allein, weil die äussere Bezeugung besser ist. — dafür ABD* GP deg —, sondern vor allem aus innern Gründen. Denn nicht allein hatte P. ja über die kolossischen Verhältnisse durch Epaphras genaue Nachrichten bekommen, sondern auch V. 7a und V. 9b machen sicher, dass hier von Nachrichten über P., nicht über die Kolosser die Rede ist. Damit ist aber auch entschieden, dass εἰς αὐτὸ τοῦτο nicht auf das Folgende, sondern auf das Vorige sich bezieht (gegen Hofm., Kl.). Es ist Wiederaufnahme des Gedankens von V. 7 und der folgende Absichtssatz nähere Explikation des αὐτό τοῦτο, sodass im Deutschen ein »nämlich« einzuschalten ist.

2) Zutreffend macht Theodoret darauf aufmerksam, dass dieser seelsorgerische Zuspruch nur dem Tychikus, nicht auch dem Onesimus anbefohlen werde. Mit Unrecht aber sieht er darin eine Rücksichtnahme auf den Sklavenstand des Letzteren, an welchem die Kolosser sich hätten stossen können. Nur Tychikus stand ja in dem Verhältnis eines σύνδουλος zu P. und konnte also eine Auktoritätsstellung der Gemeinde gegenüber beanspruchen.

zeichnen, d. h. als bewährten und ihm persönlich nahe stehenden Christen. Denn nach Analogie von V. 7b wird auch hier πιστός nicht, was an sich möglich wäre, mit gläubig, sondern wiederum mit treu zu übersetzen sein, und ebenso ἀδελφός auf das Verhältnis des Onesimus zu P., nicht zur kolossischen Gemeinde sich beziehen. Denn da er dieser bisher ferngestanden hatte, hätte P. sie wohl ermahnen können, ihn als Bruder zu lieben, nicht aber ihn als einen schon von ihr geliebten Bruder bezeichnen können. Aus demselben Grunde will natürlich der Zusatz ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ihn nicht als Glied der kolossischen Gemeinde charakterisieren, was er ja noch gar nicht gewesen war, sondern nur als einen in Kolossae Heimischen, der schon durch diesen Umstand auf eine freundliche Aufnahme rechnen dürfe. Abschliessend wiederholt er noch einmal, dass die genannten Männer πάντα τὰ ὧδε berichten würden. Der Ausdruck ist formell allgemeiner als das τὰ κατ' ἐμέ V. 7 und das τὰ περὶ ἡμῶν V. 8; der Sache nach aber kommen alle drei Ausdrücke auf dasselbe hinaus, denn es liegt ganz fern, in dem τὰ περὶ ἡμῶν ein andres Subjekt als in dem τὰ κατ' ἐμέ zu denken. Wie in V. 3 P. ohne Unterschied der Bedeutung von der 1. Pl. (περὶ ἡμῶν) zu der 1. Sing. (δέδεμαι) übergeht, so meint er auch hier unter dem ἡμεῖς nur sich selber und unter τὰ ὧδε seine Verhältnisse.

4 10—14] Es folgen nun Grüsse von den bei P. anwesenden Christen. Zunächst von Aristarch, einem gebornen Thessalonicher (Act 20 4), der den P. nach Jerusalem begleitet hatte (Act 19 29. 20 4), und den wir nachher auch als Teilnehmer der Reise nach Rom finden (Act 27 2). Er wird als συναιχμάλωτος des P. bezeichnet, ein Wort, welches Philem 23 von Epaphras, Röm 16 7 von Andronikus und Junias gebraucht wird. Auf Grund der Bemerkung, dass αἰχμάλωτος eigentlich den Kriegsgefangenen bezeichne, hat Hofm. (auch Lightf. vermutungsweise Phlm S. 11) den Begriff hier bildlich fassen wollen in dem Sinne von συστρατιώτης Phl 2 25: Christus habe diese Männer wie alle Christen überwunden und als Gefangene an seinen Triumphwagen gebunden, sodass damit das höchste Mass von Abhängigkeit bezeichnet wäre. Aber dieser Vergleich mit einem Kriegsgefangenen wäre an unserer Stelle ganz unveranlasst, und sowohl Philem 23, wo P. selber in unbildlichem Sinne ein Gefangener ist, wie auch Röm 16 7 liegt die eigentliche Fassung des Wortes viel näher. Nur dass man es nicht dahin verstehen darf, als wenn Aristarch oder Epaphras selbst in Ketten geworfen wären, sondern es wird sich nur um eine freiwillige Teilnahme an dem Lose des gefangenen P. handeln. Um ihm zu dienen, teilen sie seine bedrängte und abgeschlossene Lage. Die Wahl des Ausdrucks συναιχμ. begreift

sich aber daraus, dass P. die Feindschaft der Welt gegen Christus, welche ihn ins Gefängnis geführt hat, als einen Krieg auffasst. Ferner grüsst Markus[1]), der zu seiner Empfehlung als Vetter[2]) des in der Urchristenheit hoch angeschenen Barnabas bezeichnet wird. An den Gruss des Markus fügt P. die Bemerkung, die Kolosser hätten in Betreff seiner Aufträge empfangen, und die Mahnung, ihn im Fall seines Kommens gebührend aufzunehmen. Da es völlig unwahrscheinlich ist, dass die Kol., mit denen sich P. in unserem Br. zum ersten Mal in Verbindung setzt, schon vorher von ihm Aufträge bekommen haben sollten, so ist die Auffassung (Bgl. u. Weiss) am nächsten liegend, dass *ἐλάβετε* der epistolare Aorist ist, dass also Tychikus diese *ἐντολαί* überbringen soll, bez. sie beim Verlesen dieses Br. überbracht hat. Dann können sich dieselben nach der parenthetischen Mahnung den Mk. bei seiner Ankunft freundlich aufzunehmen kaum auf anderes als gewisse Unterstützungen desselben bei seiner Reise beziehen. Da Mk. jetzt noch bei P. ist (V. 10), später als Tychikus nach Kol. kommen soll (das setzt V. 10 fin. voraus), so müsste er entweder später als Tychikus abgereist sein oder, und das wird das Wahrscheinlichere sein, einen anderen Weg genommen haben, der ihn erst später auch nach Kol. führte. Ferner wird von einem sonst unbekannten Jesus mit dem Zunamen Justus gegrüsst[3]). Die eben genannten Personen werden nun näher als dem Judentum entstammend charakterisiert. Der Sinn ist aber verschieden, je nachdem man hinter *ἐκ περιτομῆς* eine Interpunktion setzt oder von *οἱ ὄντες* an bis *τοῦ θεοῦ* die Worte als einen einzigen Satz betrachtet. Im ersteren Fall, der noch von W.-H. und Lightf. vertreten wird, würde also nur zunächst die Bemerkung gemacht, dass die zuletzt genannten Männer geborene Juden seien, und dann angefügt, sie allein seien Mitarbeiter des P. Gewöhnlich ergänzt man dabei: sie allein, eben aus den geborenen Juden; das steht aber dann nicht hier, sondern das *οὗτοι μόνοι* müsste in diesem

1) Der Name ist, da nach Ausweis der griechischen und römischen Inschriften (vgl. Dittenberger Hermes Bd. 6. 1872. S. 136: »Der Vocal ist unzweifelhaft lang, da auf griechischen und lateinischen Inschriften Maarcus *Μααρκος* vorkommt«) das a lang ist, mit Circumflex zu schreiben: *Μᾶρκος*, wie auch von Blass act. apost. richtig geschehen ist.

2) Das *ἀνεψιός* nicht Neffe (Luther), sondern Geschwisterkind bezeichnet und erst in weit späterer Zeit in weiterem Sinne auch im Sinne von *ἀδελφιδοῦς* vorkommt, ist allseitig anerkannt. Über den dorischen, bez. hellenistischen Gen. der nom. pr. auf *ας* Win.-Schm.[8] 10,5. S. 94.

3) Der Zuname ist wie der zweite Name vieler Juden für den Verkehr mit Nichtjuden berechnet und dem ursprünglichen angeähnelt, wie es bei Saulus-Paulus, Jesus-Jason, Jochakim-Alkimos der Fall ist. Vielleicht macht diese Doppelnamigkeit die Herkunft des Betreffenden aus der Diaspora wahrscheinlich.

Fall auf die genannten drei Männer gehen, Aristarch, Markus, Jesus, und aussagen, dass niemand ausser ihnen überhaupt mit dem P. am Evangelium arbeite. Das ist aber unmöglich, weil dadurch ja Tychikus von dieser Zahl ausgeschlossen wäre, den P. doch vorher als treuen Mitarbeiter genannt hat. Ist daher sachlich gewiss, dass hier nur von judenchristlichen Mitarbeitern die Rede sein kann, so wird eben diese Konstruktion aufzugeben sein und mit Tisch.[8] u. A., z. B. Fr. Sod., der ganze Ausdruck von *οἱ ὄντες* an einen Satz bilden, sodass hinter *περιτ.* keinerlei Interpunktion zu setzen ist. Dann ist der Sinn: Markus und Justus, welche aus der Zahl von Beschnittenen, u. z. diese allein, Mitarbeiter am Reiche Gottes sind. Natürlich nicht, als ob P. unter den Judenchristen allein nur diese für thätig am Reiche Gottes angesehen hätte, sondern, da hier von seiner persönlichen Unterstützung die Rede ist, die einzigen Judenchristen, die sich als seine Gehülfen ihm zum Dienst zu Gebote stellten. Der Grundgedanke des P. war *οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς συνεργοί*; um aber den Wert dieser Männer noch mehr hervorzuheben, fügt er *οὗτοι μόνοι* hinzu: diese und keine anderen. Die Apposition *οἱ ὄντες κτλ.* bezieht sich nur auf die beiden zuletzt genannten Männer Markus und Justus. Denn dass Aristarch auch Judenchrist war, ist darum mindestens sehr unwahrscheinlich, weil er Act 20 4 unter den Überbringern der Kollekte genannt ist, welche die Heidenchristen für die Urgemeinde gesammelt haben, und zu deren Überbringern nach den von P. II Kor 9 12ff. geltend gemachten Gesichtspunkten nur Heidenchristen geeignet waren. Um so mehr sind die Wenigen, welche sich als Gehilfen des P. bewähren, ihm ein Trost geworden — *παρηγορία* im NT nur hier, in dieser Bedeutung mehrfach bei Plut. (Per. 34, Cim. 4, Mor. 56 A, 599 B) —, wie P. mit dem erläuternden *οἵτινες* (als welche, quippe qui) hinzusetzt. Nicht zu den ständigen Mitarbeitern, die P. um sich hat, gehört Epaphras, der ja nur vorübergehend bei ihm weilt. Darum wird dessen Gruss in einem neuen Satz angefügt, aber nicht ohne dass P. die Gelegenheit benutzt, ihn, den eigentlichen Stifter der Gemeinde, dieser besonders zu empfehlen. Nachdem er ihn als ihren Landsmann bezeichnet hat (*ὁ ἐξ ὑμῶν*), giebt er ihm den Ehrennamen eines *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ*, welcher (vgl. zu Phl 1 1) nur von denjenigen gebraucht wird, welche im besondern Sinne der Arbeit am Evangelium ihr Leben weihen. Dann wird hervorgehoben, wie er sich auch in der Ferne die Sorge für die Gemeinde angelegen sein lässt, indem er in ihrem Interesse (*ὑπὲρ ὑμῶν*) in seinen Gebeten einem Kampfe für sie obliegt (*ἀγωνιζόμενος*). Dieses Bild ist durch den Hinblick auf die Gefahren und Versuchungen veranlasst, welchen jeder Christ und jede Gemeinde immer aus-

gesetzt sind, und welche Epaphras durch seine Fürbitte abzuwenden und zu überwinden sucht. Dass aber dabei nicht die von den Irrlehrern ausgehenden Gefahren speziell gemeint sind, zeigt die ganz allgemeine Fassung des Satzes mit ἵνα, welcher das dem Epaphras vorschwebende Ziel darlegt. Wäre in diesem Satz στῆτε die richtige Lesart, so könnte zweifelhaft sein, ob die nähere Bestimmung ἐν παντὶ θελήματι τ. θεοῦ zu jenem στῆτε oder zu πεπληροφορημένοι gehört. Im ersteren Fall wäre στῆναι, wie z. B. Eph 6 14, absolut gebraucht im Sinne des Dastehens, im andern im Sinne eines Bestehenbleibens im göttlichen Willen. Obwohl aber nur B unter den Unzialen statt dessen σταθῆτε bietet, haben die neueren Ausgaben dieses durchgängig mit Recht als ursprüngliche Lesart angenommen, da das auf den ersten Blick auffällige Passivum von den Abschreibern leicht hier, wie Mt 2 9, 27 11, in das gewöhnliche στῆτε umgesetzt werden konnte, während sich nicht absehen lässt, wie sie auf σταθῆτε gekommen sein sollten. In der That aber ist das Passivum hier sehr zutreffend gewählt, weil von den Gebeten des Epaphras die Rede gewesen ist, also Gott als derjenige gedacht werden muss, von welchem das στῆναι bewirkt wird. Ist aber σταθῆτε die richtige Lesart, so ist klar, dass ἐν παντὶ θελήματι von πεπληροφορημένοι abhängt. Denn so, und nicht πεπληρωμένοι ist nach der überwiegenden Zahl der alten Handschriften zu lesen. Der, wie es scheint, aus dem biblischen Griechisch stammende Ausdruck (vgl. Cr. und Lightf.) kann die doppelte Bedeutung haben »erfüllt« oder »voll überzeugt«. Letztere, bei P. Röm 4 21. 14 5 unbestritten und auch hier von den meisten Auslegern, welche diese Lesart festhalten, angenommen, scheint aber dem Zusammenhang nicht zu entsprechen. Denn wenn an sich schon zu dieser Bedeutung die Präposition ἐν nicht recht passen will, so müsste in diesem Fall πεπληροφ. vor τέλειοι stehen, da die volle Überzeugung über das, was dem göttlichen Willen entspricht, logisch der Vollkommenheit, die in seiner Erfüllung besteht, vorausgehen müsste. Daher wird vorzuziehen sein, es wie II Tim 4 5. 17 u. das Subst. 2 2 in der ersten Bedeutung »zum Vollmass bringen«, also synonym mit πληροῦν, zu fassen: der Zweck der Gebete des Epaphras ist, dass durch Gott die Leser als vollkommen und zum Vollmass gebracht hingestellt werden. Die nähere Bestimmung ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ gehört dann zu beiden Ausdrücken und giebt den Punkt an, in welchem das τέλειον καὶ πεπληροφ. εἶναι stattfindet, nämlich in jedem Punkt (so der artikellose Ausdruck), wo ein Gotteswille vorliegt. Diese angelegentliche Fürbitte des Epaphras begründet nun P. des Weiteren V. 13, indem er aus

eigener Augenzeugenschaft bestätigt, wie viel Mühe[1]) sich Epaphras um sie giebt. Nach zwei Seiten ist der Gedanke V. 13 gegenüber dem vorangehenden verallgemeinert. Einmal indem πόνος ausser dem Gebetsringen des Epaphras auch jede andere Thätigkeit, die er im Interesse der Gemeinde übt, umfasst, andrerseits indem neben seinem Eifer für die Kolosser auch derjenige für die Nachbargemeinden Laodicea und Hierapolis erwähnt wird, welche also wohl auch durch seine Bemühungen Christengemeinden erhalten hatten. Es folgt V. 14 ein Gruss von Lukas, welcher näher als Arzt und als von P. geliebt charakterisiert wird. Denn es liegt näher ὁ ἀγαπητός nicht unmittelbar mit ἰατρός zu verbinden (der geliebte Arzt), sondern als Apposition zu dem Gesamtausdruck Λουκᾶς ὁ ἰατρός zu nehmen. Daraus dass Lukas nicht mit dem Aristarch und den übrigen Mitarbeitern des P. zusammen, sondern hier erst nachträglich hinter Epaphras genannt ist, hat man (z. B. Hofm.) schliessen wollen, er sei nicht sowohl als Gehilfe des P. in seinem Amt, als vielmehr in seiner Eigenschaft als Arzt bei demselben gewesen. Sehen wir davon ab, ob es überhaupt wahrscheinlich ist, dass P. sich s. z. s. einen Leibarzt gehalten hat, scheitert diese Auffassung schon an Phm 24, wo Lukas ebenso wie die übrigen Begleiter des P. einfach als Mitarbeiter desselben bezeichnet wird, und jedenfalls wäre unsre Stelle ungeeignet, jenes zu beweisen. Dass Lukas erst hier seine Stelle findet, erklärt sich einfach genug daraus, dass er nicht wie die zuerst Genannten mit ihm zusammen wohnte und seine Gefangenschaft teilte. Nachdem die nächste und ständige Umgebung des P. zuerst erwähnt war, folgt Epaphras als der den Kolossern Nächststehende und dann aus der weiteren Genossenschaft Lukas und Demas. Auch dass Demas ohne jedes ehrende Epitheton erwähnt wird, hat zu mancherlei Vermutungen Anlass gegeben. Viele (auch Mey.) haben die einfache Erwähnung an letzter Stelle hier zusammengebracht mit II Tim 4 10, wo gesagt wird, dass Demas den P. verlassen habe: das Verhältnis erscheine schon hier als ein lockeres. Diese Hypothese wird wiederum durch Phm 24 hinfällig, wo Demas nicht allein wie die übrigen dort erwähnten Männer den Ehrennamen συνεργός erhält, sondern sogar den Platz vor Lukas hat. Wenn das Fehlen eines Zusatzes nicht völlig absichtslos ist, so würde sich der von Hofm. adoptierte Vorschlag Beng.'s am meisten empfehlen, in ihm den Schreiber des Briefes zu sehen, der zum Schluss seinen Gruss beifügt.

1) Mit Recht haben die neueren Ausgaben die Lesart πόνον (ℵABCP) bevorzugt vor κόπον oder ζῆλον, da πόνος nur hier im NT in dieser Bedeutung vorkommt, es also nahe lag, die häufigeren Ausdrücke κόπος und ζῆλος dafür einzusetzen.

4 15—17] Auf die Grüsse aus der Umgebung des P. folgen V. 15—17 Aufträge an die Gemeinde. Zunächst ein Gruss an die Nachbargemeinde in Laodicea und speziell eine dort befindliche Hausgemeinde. Wer der Mittelpunkt der letzteren war, entscheidet sich je nach der Lesart, welche man bevorzugt. Während nämlich ℵACP κατ᾽ οἶκον αὐτῶν lesen, hat B αὐτῆς und DFGKL αὐτοῦ. Für die erstgenannte Lesart, die von Lightf. verteidigt wird, könnte ihre Schwierigkeit sprechen. Lightf. versteht unter dem Plural den Nymphas und seine Umgebung, die Glieder der Hausgemeinde. In diesem Falle dürfte αὐτῶν nicht von οἶκον abhängig gemacht, denn das betreffende Haus gehörte doch nur einem, sondern müsste zu ἐκκλησίαν gezogen werden: ihre Hausgemeinde. Aber der Ausdruck bleibt doch sehr wunderlich. Viel wahrscheinlicher ist, dass αὐτῶν von Abschreibern eingesetzt ist unter dem Eindruck, dass τοὺς ἀδελφοὺς καὶ Νυμφᾶν eine Mehrheit sei: deren, d. h. der Brüder und des Nymphas, Hausgemeinden sollen gegrüsst werden, was freilich eine sachlich unmögliche Auffassung ist, da es dann wenigstens heissen müsste κατ᾽ οἴκους. Nicht leicht ist die Entscheidung zwischen αὐτῆς und αὐτοῦ. Bei ersterer Lesart ist der Name Νύμφαν zu lesen, Nom. Νύμφα; bei der zweiten Νυμφᾶν, Nom. Νυμφᾶς. Der Männername Νυμφᾶς als Abkürzung des nicht seltenen Namens Νυμφόδωρος ist selten, aber als vorkommend von Lightf. aus Inschriften belegt. (C. I. G. 269, 1240). Es wäre möglich, dass, wenn ursprünglich der weibliche Name hier gestanden hätte, er von den Abschreibern in einen männlichen verwandelt wäre, weil sie sich nicht darin finden konnten, dass eine Frau an der Spitze einer ἐκκλησία stehe, und dass so der richtige Frauenname nur noch in B 67 sich erhalten hätte. Aber andrerseits wäre doch überaus auffällig, wie die dorische Form des betreffenden Frauennamens (Νύμφα statt Νύμφη) zu jener Zeit in jene Gegend gekommen sein soll. Daher möchte es als das Wahrscheinlichste zu erachten sein, dass αὐτοῦ die richtige Lesart ist, aber ein Schreiber wohl den allgemein verbreiteten Frauennamen Νύμφη, nicht aber den seltenen Namen Νυμφᾶς kannte und daher das Fem. αὐτῆς eingesetzt hat. Die besondere Hervorhebung des Nymphas mag auf persönliche Bekanntschaft des P. mit ihm zurückzuführen sein; möglich sogar, dass er selbst ihn bekehrt hatte. Jedenfalls ist diese Hausgemeinde in Laodicea, nicht in Kolossä, zu suchen, da andernfalls der Gruss vor dem an die auswärtige Gemeinde in Laodicea stehen würde, ja er würde hier geradezu stören, da er zwischen zwei von Laodicea handelnden Sätze eingesprengt wäre. Aus demselben Grunde verbietet es sich, den Nymphas in Hierapolis zu suchen (Sod.). An diesen Gruss schliesst P. V. 16 den Auftrag an die Kolosser, diesen ihren Brief und seinen

Brief an die Laodicener auszutauschen. Nachdem der erstere bei ihnen vorgelesen ist, sollen sie dafür sorgen (vgl. zu ποιεῖν mit ἵνα Joh 11 37), dass er in Laodicea gelesen werde, und dass umgekehrt auch sie ihrerseits den uns nicht erhaltenen Laodicenerbrief lesen (τὴν ἐκ Λαοδικείας, denn von dort kommt er ihnen eben zu). Über die Frage, ob dieser Brief gleichzeitig mit dem Kolosserbrief abgeschickt oder den Laodicenern schon früher zugekommen sei, wie überhaupt über die diesen Brief betreffenden Vermutungen vgl. Einl. Die Voranstellung des Objekts τὴν ἐκ Λαοδ. vor ἵνα des Nachdrucks halber, wie Gal 2 10. Eph 5 33. Aber noch einen Auftrag hat P. an die Gemeinde. Er richtet sich an denselben Archippus, welcher auch Phm 2 erwähnt wird als zu dem Hause des Philemon gehörig. Schon dieser Umstand macht die zuletzt von Lightf. wiederaufgenommene Meinung des Theod. Mops. unwahrscheinlich, dass derselbe eine Stellung in der laodicenischen Gemeinde eingenommen habe. (Dagegen auch Zahn Einl. 1, 314 f.) Dass im Vorigen von dieser Gemeinde die Rede gewesen ist, ist nicht nur kein Grund, dass Archippus ihr angehörte, sondern im Gegenteil würde man im letzteren Falle erwarten, dass die hier folgende Mahnung schon vor V. 16 stände. Denn sie würde zu den V. 15 besprochenen Verhältnissen in Laodicea gehören, nicht aber zu dem, was über den Briefaustausch gesagt ist. Die Gemeinde soll dem Archippus die Mahnung erteilen, auf die Diakonie sorgsam zu achten, welche er in Christo, d. h. als einen ihm zu leistenden Dienst überkommen hat; denn so und nicht »übernommen« ist nach ständigem Sprachgebrauch des P. (Gal 1 9. 12. I Kor 11 23. 15 1. 3. Phl 4 9. I Th 2 13. 4 1. II Th 3 6) παρέλαβες zu übersetzen, und grade diese Ausdrucksweise ist geeignet, die Verantwortlichkeit des Archippus für eine ihm übertragene Diakonie zu erhöhen, sofern es sich dabei nicht um etwas handelt, was in seinem Belieben steht, sondern wozu er im Namen Christi verpflichtet ist. Was der Inhalt dieser Diakonie ist, ist nicht gesagt. Schwerlich das Diakonenamt im spätern Sinne; eher eine leitende Stelle in der Gemeinde, welche Epaphras vor seiner Abreise ihm übertragen hatte. Jedenfalls ist die Mahnung nicht aus einem Misstrauen gegen Archippus hervorgegangen, sodass sie einen Tadel involviert, sondern soll im Gegenteil ihm eine Ermutigung sein: indem die Gemeinde ihm die Wahrnehmung des ihm gewordenen Auftrags zur Pflicht macht, erkennt sie denselben ihrerseits an.

4 18] Eigenhändig schliesst P. den Brief mit seinem Gruss in derselben Form wie II Th 3 17. I Kor 16 21. Die Bitte seiner Bande zu gedenken soll schwerlich den Sinn haben, dass die Trübsal, in der er sich befindet, die Gemeinde veranlassen soll,

umsomehr ihm durch ihr Wohlverhalten Freude zu machen, sondern es soll eine Mahnung zur Fürbitte für ihn sein, der in seiner jetzigen Lage sich derselben besonders benötigt weiss, und umsomehr, da er im Grunde um seines Heidenevangeliums willen zu leiden hat, also von den Heidenchristen solche Fürbitte erwarten darf. Wie gewöhnlich ist die Anwünschung der Gnade das letzte Wort. Während aber bei χάρις nicht nur in den früheren Briefen, sondern auch im Philipperbrief τοῦ κυρίου Ἰησοῦ oder ein ähnlicher Zusatz steht, fehlt derselbe hier wie Eph. und Past. Es versteht sich von selbst, dass die Liebe, welche die Gemeindeglieder von Schuld und Macht der Sünde erlöst und zu Gotteskindern gemacht hat, von der Person Christi ausgeht.

Der Brief an Philemon.

V. 1—3] Nicht mit dem Apostelnamen führt sich P. in diesem Briefe ein, um demselben von vornherein den Charakter der persönlichen Bitte aufzuprägen, und der statt dessen eintretende Zusatz *δέσμιος Χ. Ἰ.* will den Philemon gleichfalls zur Erfüllung der Bitte des P. geneigt machen. Der Gen. *Χ. Ἰ.* soll hier wie V. 9. Eph 3 1. II Tim 1 8 die Gefangenschaft des P. von der sonst gewöhnlichen unterscheiden, welche nicht eine Ehre, sondern eine Schande ist; er bezeichnet also einfach die Angehörigkeit. Wie P. den Sklaven ihr Los erleichtern will, indem er sie anweist Christum als ihren eigentlichen Herrn anzusehen, dem all ihr Thun gelte, so adelt er hier seine eigene Lage vor sich selber, indem er sich in seinen Banden nicht von Menschen, sondern von Christo abhängig darstellt. Die Nennung des Timotheus in der Adresse gerade eines so rein persönlichen Schreibens zeugt besonders deutlich von dem engen Verhältnis zwischen beiden Männern. Als Adressat kommt in erster Linie Philemon selbst in Betracht, der nicht nur als Christ Gegenstand der Liebe der Schreiber ist (*ἀγαπητῷ*), sondern auch vermöge seines Wirkens für das Reich Gottes ihnen noch näher verbunden (*συνεργῷ*). Aber auch dessen Hausgenossen im engeren und weiteren Sinne sind als Leser gedacht, weil Onesimus ein Angehöriger dieses Hauses, bezw. dieser Hausgemeinde werden soll, also die Hausgenossen die rechte Stellung zu ihm gewinnen müssen. Ausser Apphia[1]), wohl der Gattin des Phil., die mit *ἀδελφή* als Christin bezeichnet wird, wird ein Archippus genannt und durch das Ehrenprädikat *συστρατιώτης* ausgezeichnet, welches im bildlichen

1) Über die Schreibung *Ἀπφία* oder *Ἀφφία*, ferner das Vorkommen des Namens und ähnlicher in den Inschrr., endlich die Verschiedenheit desselben von dem römischen Namen Appia und seine Herleitung aus dem Phrygischen vgl. Lightf. 304 f.

Ausdruck dasselbe meint wie *συνεργός* (vgl. Phl 2$_{25}$). Derselbe wird als naher Verwandter, sei es Sohn oder Bruder, zu denken sein, der als solcher auch eine Art Herrenverhältnis zu Onesimos hatte. Endlich wird die von der Ortsgemeinde jedenfalls zu unterscheidende Hausgemeinde (Kol 4$_{15}$) erwähnt. Diesen allen gilt der Gruss, dass Gnade und Heil ihnen zuteil werden möge von Gott, unserm Vater, (vgl. Kol 1$_3$) und, wie hier im Unterschied von Kol. hinzugesetzt wird, unserm Herrn JesuChristo. V. 4—7] Wie in den Gemeindebriefen beginnt P. auch hier mit Bezeugung seines Danks in Bezug auf den Hauptadressaten. Denn wie von Tim. als Mitschreiber, so wird von den V. 2 genannten andern Adressaten im folgenden ganz abgesehen. Das *πάντοτε* gehört wie ITh 1$_2$. IITh 1$_3$. IKor 1$_4$. Kol 1$_3$ — Röm 1$_{10}$ und Phl 1$_4$ ist die Konstr. anders — zu dem Hauptverb *εὐχαριστῶ* und erhält seine nähere Bestimmung durch den folgenden Part.-Satz, vor dem also im Deutschen ein »nämlich« einzuschieben ist. Es ist also durchaus nicht hyperbolisch, sondern bei seinen regelmässigen umfassenden Gebeten (*προσευχαί*) gedenkt P. auch des Phil. und zwar dann »jedesmal« in der Form des Dankes. Der Zusatz *μου* zu *θεῷ* beruht auf dem Gefühl, dass der Christenstand des Phil. ein Erweis des persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und P. sei; dieser empfindet ihn als eine ihm speziell erwiesene Wohlthat. Der zweite Part.-Satz (*ἀκούων κτλ.* V. 5) ist Grundangabe, nicht warum P. bei seinen Gebeten überhaupt des Phil. gedenkt, so dass er von dem ersten Part. *μνείαν ποιούμενος* abhinge (so viele Ausleger, zuletzt Wohlb.), sondern warum er es mit Danksagung thut, also abhängig von *εὐχαριστῶ*. Nicht nur, weil der erste Part.-Satz ja nur Erläuterung zu *πάντοτε* ist, sondern vor allem, weil des Inhalt des *ἀκούων σου τὴν ἀγάπην κτλ.* in V. 7 (*χαρὰν ἔσχον ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου*) wiederaufgenommen wird; wenn also der letztere Satz Begründung des Dankes ist, so muss es auch der erstere sein. Also *ἀγάπη* und *πίστις* sind die beiden Momente, auf welche sich der Dank bezieht, indem P. gegenwärtig (Praes.), also jedenfalls durch Epaphras, davon erfahren hat[1]). Mit dem folgenden Relativsatz *ἣν ἔχεις* beginnt eine Reihe sehr vieldeutiger Ausdrücke, welche den Sinn des Ganzen sehr umstritten machen. Die erste Frage ist, worauf sich der Sing. *ἣν* bezieht: ob allein auf das letztvorhergehende Wort *πίστις*, oder auf die beiden Begriffe *ἀγάπη καὶ πίστις*. Erstere Erklärung ist die formell einfachste, hat aber sachlich Schwierigkeiten. Denn nimmt man mit Fr. *πίστις* in seiner gewöhnlichen Bedeutung Glaube, so passt dazu nicht

1) Da P. erst durch Epaphr. über die kol. Gemeinde erfahren hat, kann er nicht »beständig« (Weiss) von Philem. gehört haben. Das Präs. bezieht sich also auf die Nachrichten durch Epaphras.

der Zusatz εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, denn glauben im Sinne des P. lässt sich nicht an Menschen; wenn aber Fr. den Gedanken dahin fasst, der Glaube solle auch das Verhältnis zu den Heiligen bestimmen, so wäre dieser Satz zwar an sich unanstössig, könnte aber nimmermehr durch die einfache Formel πίστις εἰς ausgedrückt werden. Meyer (vgl. Weiss) will daher πίστις mit Treue übersetzen, um den Begriff sowohl auf das Verhältnis zu Christus wie auf das zu Menschen anwenden zu können. Das ist aber wider den Sprachgebrauch des P., welcher πίστις in der Bedeutung Treue zwar von dem Verhalten Gottes gegen die Menschen (Röm 3 3) oder von dem Verhalten der Menschen gegen einander (Gal 5 22. Tit 2 10), nie aber von unserm Verhältnis zu Christus gebraucht; namentlich aber in der so gewöhnlichen Zusammenstellung von πίστις mit ἀγάπη (I Th 1 3. 3 6. Gal 5 6. I Kor 13 13. Kol 1 4. Eph 1 15) ist es ganz unmöglich, πίστις in einem andern als dem gewöhnlichen Sinne »Glaube« zu fassen. Soll daher ἣν nur auf πίστις bezogen werden, so muss man den Relativsatz auf die beiden Worte ἣν ἔχεις beschränken und dahinter ein Komma setzen und dann die beiden präpos. Zusätze πρὸς τὸν κύριον und εἰς πάντας τοὺς ἁγίους unmittelbar von den Substantiven ἀγάπη und πίστις abhängig machen (so, wie es scheint, Hofm.). Dann ist ἣν ἔχεις also nur Umschreibung von σοῦ und die invertierte Wortstellung σοῦ ἡ ἀγάπη καὶ ἡ πίστις, ἣν ἔχεις würde den Charakter eines rhetorisch gewählten Ausdrucks haben. Aber bedenklich ist hierbei nicht sowohl, dass vor den präpos. Zusätzen der Artikel nicht wiederholt ist, was bei der Eigenart des paulinischen Stils nicht unmöglich wäre, da die Verba πιστεύειν und ἀγαπᾶν mit den Präpos. πρός und εἰς konstruiert werden können, als vielmehr, dass für jene rhetorische Form des Ausdrucks hier kein rechter Grund vorliegt, und dass der unbefangene Leser zweifelsohne die präpos. Zusätze zunächst mit ἣν ἔχεις verbindet. Möglich bleibt jedoch diese Fassung des ἣν ἔχεις. Die zweite bei weitem gewöhnlichste Fassung bezieht das Relativ auf die beiden Substantive ἀγάπη καὶ πίστις. Aber auch sie hat Schwierigkeiten. An sich zwar ist sehr möglich, dass zwei so eng zusammengehörigen Begriffe wie diese beiden als eine Einheit gefühlt und daher mit dem Singular verbunden werden. Aber gerade hier ist es auffällig. Durch die präpos. Zusätze nämlich werden ja ἀγάπη und πίστις gerade nach ihren verschiedenen Richtungen charakterisiert, — jene geht auf Menschen, diese auf Christus —, daher scheint es, als wenn P. sie gerade hier nicht als Einheit empfunden haben könnte. Inzwischen ist diese Schwierigkeit nicht unlöslich. Nach V. 7 ist es eine ganz bestimmte Handlung des Phil., welche dem P. den Beweis von dessen Liebe und Glauben ge-

geben hat. Diese beiden Momente sind also nur Eigenschaften einer und derselben Handlung, und indem diese letztere ihm vorschwebt, konnte P. beides in einen Singular zusammenfassen. Dazu kommt aber noch eins. Solche Zusammenfassung liegt besonders da nahe, wo das eine der beiden Substantive den Hauptnachdruck hat. Das ist hier mit ἀγάπη der Fall. Denn jene That des Phil. war nach V. 7 jedenfalls eine Liebesthat, die nur indirekt, weil aus dem Glauben stammend, auch diesen bezeugte. Auch dies macht also die Beziehung des ἣν auf die beiden vorangehenden Substantive psychologisch begreiflich. Die schliessliche Entscheidung über die richtige Beziehung des ἣν wird sich erst aus der Erklärung des 6. Verses ergeben. Jedenfalls bezieht sich der erste Zusatz πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν auf πίστις, der zweite εἰς πάντας τοὺς ἁγίους auf ἀγάπη. Man darf diese Umkehrung der Reihenfolge ἀγάπη καὶ πίστις nicht als Chiasmus auffassen. Denn ein solcher beruht auf dem Bestreben, durch die invertierte Stellung jeden der vier Begriffe mehr hervorzuheben. Davon kann hier aber keine Rede sein, wenn die Zusätze zu dem Relativsatz gehören, wodurch die scharfe Gegenüberstellung, die bei dem Chiasmus beabsichtigt sein müsste, gerade verwischt wird. Aber auch im andern Falle ist es wahrscheinlicher, dass gar keine bestimmte Absicht vorliegt, sondern P. nur durch das zuletzt vorangegangene Wort πίστις veranlasst ist den dazu gehörigen Zusatz voranzustellen. Der Wechsel der Präpos. πρός und εἰς aber (zu πίστις πρός vgl. I Th 1 8) wird darauf beruhen, dass, wenn beide Male dieselbe Präposition gewählt wäre, die Verteilung der beiden Zusätze auf die beiden Substantive πίστις καὶ ἀγάπη noch undurchsichtiger wäre, als sie es schon so ist[1]).

Entscheidend für den Sinn der ganzen Stelle ist die Frage, wovon das ὅπως V. 6 abhängt, ob von dem Relativsatz ἣν ἔχεις oder von μνείαν ποιούμενος. Von der letzteren Annahme als der weitaus gewöhnlichsten gehen wir aus. Danach bringt der Finalsatz den Inhalt der Fürbitte des P. für Philemon. Aber im einzelnen gestaltet sich auch bei dieser Annahme die Erklärung sehr verschieden. Wir überblicken zunächst die möglichen Deutungen der einzelnen Worte: 1. κοινωνία τῆς πίστεώς σου wird von Chrysost., Theoph., Luther, Bgl., Holtzm. u. A. umschrieben fides tua, quam communem habes cum aliis. Das ist jedenfalls ungenau. Denn es ist zweierlei, ob der Glaube, den ich gemeinsam habe mit jemand, wirksam ist, oder ob die Gemeinschaft, welche der Glaube hervorbringt,

1) Die Setzung von εἰς statt πρός vor τὸν κύριον ist, obwohl von ACD dargeboten und von Treg. und Hort empfohlen, doch sicher nur ein Werk der Abschreiber, beruhend auf Gleichmacherei.

als wirksam hingestellt wird. Nicht von ersterem, sondern von letzterem ist hier die Rede. Die nächstliegende Erklärung des Gen. ist die als gen. obi.: Gemeinschaft in Bezug auf das Glauben. Doch lässt sich auch die subjektive Auffassung des Gen. nicht von vornherein mit Bl., Franke u. A. als sprachwidrig bezeichnen, da es wenigstens streitig ist, ob dieselbe nicht auch II Kor 13 13. Phl 2 1 vorliegt. Dazu kommt noch die nach Theoph., Bez. u. A. wieder von Lightf. empfohlene Fassung von κοινωνία als werkthätige Teilnahme, Wohlthat, welche durch II Kor 8 4. 9 13. Röm 15 26. Hbr 13 16 und durch den späteren kirchlichen Sprachgebrauch als möglich erwiesen wird (vgl Cremer). 2. ἐν ἐπιγνώσει wird in doppelter Beziehung verschieden aufgefasst: einmal fragt es sich, ob von der eigenen Erkenntnis des Phil. (so die meisten, namentlich alle neuesten Ausll.) oder von der Anderer die Rede sein soll (so z. B. Calv., Bez., Grot., Bl.); andrerseits, ob der Dativ den Grund der Wirksamkeit angeben soll (vermöge) oder den Inhalt derselben (in Gestalt von). 3. παντὸς ἀγαθοῦ wird zumeist neutral genommen, wobei wieder fraglich ist, ob es jedes Gut oder jedes Gute bezeichnen soll; Hofm. aber fasst es maskulinisch: Phil. soll jeden Guten als solchen anerkennen. Letztere Auffassung ist von vornherein zurückzuweisen, weil sie mit dem paulinischen Sprachgebrauch von ἐπίγνωσις nicht stimmt. 4. Es fragt sich, ob τοῦ [1]) ἐν ἡμῖν oder ἐν ὑμῖν zu lesen ist, ersteres nach ACDEKL, letzteres nach FGP; Treg. und Hort bieten beides als altern. read. Nach der zutreffenden Bemerkung Lightf.'s will in solchen Fällen die Majorität der Hdschrr. nichts besagen; die Entscheidung muss aus Gründen des Zusammenhangs erfolgen. Ὑμῖν bezöge sich selbstverständlich auf die kolossische Gemeinde; bei ἡμῖν ist fraglich, ob es auf Paulus ausschliesslich oder auf ihn und Philem. oder auf die Christen überhaupt gehen soll. 5. εἰς Χριστόν kann entweder auf das Prädikat ἐνεργὴς γένηται bezogen oder von dem unmittelbar vorangehenden Ausdruck παντὸς τοῦ ἀγαθοῦ κτλ. abhängig gemacht werden. Es ist klar, dass aus den verschiedenen Kombinationen dieser verschiedenen Möglichkeiten eine fast unübersehbare Anzahl von Auslegungen hervorgehen kann, und sie ist daraus hervorgegangen.

Fasst man κοιν. τ. πίστ. als Glaubensgemeinschaft, so macht das hinzugefügte σοῦ Schwierigkeiten. Die formell genaueste Auslegung wäre dann die von Franke: der gemeinsame Anteil

1) Die Echheit des τοῦ ist durch die erdrückende Majorität der Hdschrr. (nur AC lassen es aus) gesichert; die Fortlassung beruht auf einem leicht begreiflichen lapsus oculorum nach dem voraufgehenden ἀγαθοῦ.

an deinem Glauben soll sich wirksam erzeigen vermöge Erkenntnis jeglichen Gutes. Danach gewinnen durch den liebesthätigen Glauben des Phil. Andere an diesem Glauben Anteil, und dieser Anteil erweist sich dann wirksam Hand in Hand (ἐν) mit der wachsenden Erkenntnis des Philem. in Bezug auf alle Güter. Aber das ist unmöglich, denn erstens bezieht sich die Liebe des Phil. nach V. 5 auf alle Heiligen, also auf solche, die schon Christen sind, kann also nicht als dasjenige gedacht sein, wodurch sie erst an seinem Glauben Anteil gewinnen; zweitens würde dabei auch die weitere Entwicklung des Christenstandes der Übrigen in absolute Abhängigkeit von der des Phil. gesetzt werden, was weder an sich wahrscheinlich ist noch mit den uns aus dem Kolosserbrief bekannten Verhältnissen stimmt. Darf man also nicht annehmen, dass erst durch den Phil. die Anderen an seinem Glauben Anteil bekommen, so ist unbegreiflich, warum überhaupt σοῦ hinzugefügt wird. Ohne diesen Zusatz wäre der Ausdruck κοιν. τ. πίστ. viel angemessener. Man müsste sich daher entschliessen, mit Reuss und Hofm. das σοῦ zwar nicht von κοινωνία, was natürlich grammatisch unmöglich ist, wohl aber von dem als Einheit gedachten Gesamtausdruck κ. τ. π. abhängig zu machen. Wie Röm 7 24 in dem Ausdruck ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου das τούτου weder zu σῶμα allein gehört, noch zu θάνατος allein, sondern zu dem Gesamtbegriff Todesleib, oder wie Röm 8 2 ἐν X. Ἰ. nicht zu dem einen vorangehenden Genitiv τῆς ζωῆς, sondern zu dem Gesamtausdruck πνεῦμα τῆς ζωῆς (der in Christo beschlossene Lebensgeist) gehört, so muss dann auch hier übersetzt werden: deine Glaubensgemeinschaft, d. h. die Gemeinschaft, welche du in Bezug auf das Glauben hast. Es fragt sich weiter, ob dann die Gemeinschaft des Philem. mit P. oder mit den kolossischen Christen gemeint ist. Im ersteren Falle würde etwa der Gedanke herauskommen: die Glaubensgemeinschaft, welche zwischen beiden besteht, soll sich darin wirksam erweisen, dass Phil. die Erkenntnis von allem Guten gewinnt, das bei den Christen vorhanden ist, was sich speziell darauf beziehen würde, dass er dem Onesimus bei seiner Rückkehr sich freundlich erweisen soll. Aber die Beziehung der κοινωνία auf das Verhätnis zwischen P. und Phil. allein ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Denn da soeben von der Liebe des Phil. zu allen Heiligen die Rede war, so kann kein Leser die κοινωνία anders beziehen als wieder auf die Heiligen. Wäre die Gemeinschaft mit Paulus gemeint, würde das ausdrücklich hervorgehoben sein müssen. Bezieht man also κοινωνία auf die Gemeinschaft des Philem. mit den Christen überhaupt und ἐν ἐπιγνώσει auf die Erkenntnis des Phil., so ergiebt sich der Gedanke Wohlenbergs: das Gemein-

schaftsbewusstsein des Phil. soll sich darin auswirken, dass er alles Gute, was in ihrer Mitte (ἐν ὑμῖν) vorhanden ist, als solches anerkennt, — eine Mahnung, welche voraussetzt, dass ihm ein hyperkritisches oder moroses Wesen eignete. Eine andere Möglichkeit ist, dass P. bei dem ganzen Verse die Angelegenheit des Onesimus im Auge hat, ohne sie ausdrücklich zu nennen. Die Glaubensgemeinschaft findet auch mit diesem, der jetzt Christ ist, statt, und P. wünscht, dass dieses Gefühl der Gemeinschaft bei Phil. sich wirksam erweise in der Erkenntnis alles Guten, das es unter Christen (ἐν ἡμῖν) giebt, wobei er speziell an die Freundlichkeit denkt, die Phil. dem Onesimus erweisen soll, als welche auch zu dem christlich Guten gehört. Während in den beiden eben dargelegten Fassungen die Fürbitte des P. einen ganz annehmbaren Sinn hat, kommt ein solcher nicht heraus, wenn man κοιν. τ. πίστ. in derselben Weise, aber ἐν ἐπιγνώσει nicht von der eigenen Erkenntnis des Phil., sondern der Erkenntnis Anderer fasst. Denn es ist nicht abzusehen, wie die Glaubensgemeinschaft, welche Phil. hat, also das ihm eignende Gemeinschaftsgefühl, bei Anderen die Erkenntnis von allem Guten wirken kann. Endlich aber gewinnt man auch keinen zutreffenden Sinn, wenn man mit Lightf. κοιν. von der werkthätigen Liebe, der Wohlthätigkeit des Phil. versteht und ἐν ἐπιγνώσει von dessen eigner Erkenntnis. Denn weder hat es einen Sinn zu sagen, seine Wohlthätigkeit solle in Form von Erkenntnis alles Guten wirksam werden, noch zu sagen, sie solle auf Grund der Erkenntnis alles Guten, was in den Christen ist, wirksam werden, denn das christlich Gute soll zwar durch Wohlthätigkeit hergestellt werden, ist aber nicht vorher schon vorhanden.

Wenn nun demnach dem sechsten Vers an sich ein ganz angemessener Sinn abgewonnen werden kann, wenn man ihn auf die Fürbitte des P. bezieht, so hat doch eben diese Voraussetzung viel grössere Schwierigkeiten, als man sich gewöhnlich klar macht. Natürlich kann von μνείαν ποιεῖσθαι an sich ebensowohl eine Fürbitte, als ein Dank abgeleitet werden, aber es fragt sich, ob der Zusammenhang an unserer Stelle erlaubt, das ὅπως von μνείαν ποιεῖσθαι abhängig zu machen. Man beruft sich auf Eph 1 16 als auf eine Parallele. Aber mit Unrecht. Dort hat οὐ παύομαι εὐχαριστῶν seinen Inhalt im Vorigen, nämlich in dem vorangehenden Part.-Satz ἀκούσας κτλ., und an μνείαν ποιούμενος schliesst sich dann unmittelbar ein ἵνα an, dessen Abhängigkeit davon also gar nicht zweifelhaft sein kann. Hier dagegen entsteht, wenn man ὅπως von μνείαν ποιεῖσθαι abhängig macht, eine ungemeine logische Verwirrung. Denn der mit γάρ eingeleitete Satz V. 7, welcher die Freude des P. über des Phil. Bruderliebe ausspricht, kann ohne

Künstelei nur als Begründung seines Dankes aufgefasst werden. Die Erwähnung der Bruderliebe V. 7 sieht offenbar zurück auf die ἀγάπη εἰς πάντας τοὺς ἁγίους V. 5 und verbürgt also, was bei unbefangenem Lesen schon von selbst sich ergiebt, dass der Satz ἀκούων κτλ. V. 5 Begründung des εὐχαριστῶ V. 4 ist. Demnach würde sich ergeben, dass V. 4a von dem Dank des Paulus ausgeht, V. 4b von seiner Fürbitte redet, V. 5 den Dank begründet, V. 6 den Inhalt der Fürbitte giebt, als stände V. 5 nicht dazwischen, und dass gar V. 7 wieder an V. 4 sich anschliesst, als wäre V. 6 nicht vorhanden. Soll man wirklich dem P. ein solch wüstes Durcheinander zutrauen? Die Ausll. haben auch ein Gefühl davon gehabt. Darum will Wohlb. das ἀκούων V. 5 gar nicht von der Begründung des Dankes, sondern von der der Fürbitte nehmen. Aber abgesehen von den oben erwähnten Gegengründen würde dabei der Gedanke herauskommen, dass P. bei Gelegenheit seiner Fürbitte für den Phil. auch seinen Dank äussere, der Dank wäre also in die zweite Linie gerückt. Das aber stimmt weder zu dem so betont in den Anfang gerückten εὐχαριστῶ, noch ist es psychologisch irgendwie wahrscheinlich, dass P. erst durch seine, noch dazu einen speziellen Punkt betreffende, Fürbitte auf das Danken gekommen sei. Naturgemäss ist Dank das erste Gefühl, welches in ihm rege wird, wenn er von dem Glauben und der Liebe eines Christen hört, und daraus ergiebt sich dann erst von selbst die Fürbitte für das weitere Wachstum desselben. Der Gedanke an ein Bittgebet liegt ferner ja in keiner Weise in dem Ausdruck μνείαν ποιεῖσθαί τινος von selbst gegeben. Ob das Gedenken den Charakter des Dankens oder der Bitte hat, kann lediglich dem Zusammenhang entnommen werden. Wenn P. hier beginnt: ich danke, indem ich deiner bei meinen Gebeten gedenke, so ist die nächstliegende Erklärung jedenfalls nicht, er danke, wenn er Fürbitte leiste für ihn, sondern im allgemeinen, er danke, wenn er bei Gelegenheit seines Verkehrs mit Gott (προσευχαί, nicht δεήσεις) auch der Person des Phil. sich erinnere. Und wenn man dann weiterliest ἀκούων σου τὴν ἀγάπην, so kann man unbefangener Weise dieses ἀκούων nicht anders wie Eph 1 15. Kol 1 4 von dem Grunde des εὐχαριστεῖν verstehen. Und wenn dann wiederum V. 7 von der freudigen Stimmung des P. über die Liebe des Phil. redet, so ist der nächstliegende Schluss, dass auch der dazwischenstehende sechste Vers von der dankbaren Freude des P., nicht aber von einer Fürbitte handelt. Das alles führt darauf, ὅπως nicht von μνείαν ποιούμενος, sondern von dem Relativsatz ἣν ἔχεις abhängig zu machen, wie zwar nicht viele, aber bedeutende Ausll. gethan haben, z. B. Grotius, Bgl., Wies., Meyer, Weiss). Die neuesten Ausll. erklären viel zu schnell diese Konstruktion für sachlich unmöglich.

Der Inhalt des Satzes mit ὅπως lasse sich nicht als Zweck des ἣν ἔχεις denken, und es sei eine »moralische Trübung«, wenn der Besitz von Liebe und Glauben als Mittel zu einem andern Zweck gedacht werden solle (Soden). Dabei wird aber unberechtigterweise der Gedanke unterstellt, als wenn Phil. selbst bei seinem Lieben und Glauben den in V. 6 genannten Zweck haben sollte, während es sich um den erfreulichen Erfolg handelt, welchen Gott bei dem Christenstand des Phil. im Auge hat. Die Probe aber für die Richtigkeit der vorgeschlagenen Fassung ist, dass bei ihr jede Ungewissheit über die Deutung der einzelnen Ausdrücke des 6. Verses aufhört, sie vielmehr alle nur eine Deutung vertragen, und dass V. 4—7 so einen einheitlichen und logisch klaren Gedankenfortschritt gewinnen.

Der Schlüssel zum Verständnis des Ganzen liegt darin, dass die im V. 7 erwähnte besondere Liebesthat des Philem. dem P. von Anfang an vorschwebt. Worin sie bestanden hat, können wir natürlich im einzelnen nicht wissen; jedenfalls aber betraf sie die ganze Gemeinde: vgl. τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων V. 7 mit εἰς πάντας τοὺς ἁγίους V. 5[1]). Sie muss von ganz besonderer Grösse gewesen sein, da die Gemeinde dadurch aufgerichtet und erquickt ist (ἀναπέπαυται) und P. in sichtlicher Bewegung und Rührung von ihr redet. Diese That offenbart zwar in erster Linie die Liebe des Phil., welche daher auch V. 5 an erster Stelle genannt ist, zugleich aber auch seinen Glauben als die Wurzel, aus welcher die Liebe stammt. Daher werden diese beiden Richtungen, die auf Christus und die auf die Brüder, noch ausdrücklich V. 5b hervorgehoben. Ἀγάπη und πίστις sind die Eigenschaften des Phil. an sich, πρὸς τὸν κύριον und εἰς τοὺς ἁγίους die Objekte, zu denen er vermöge derselben in Beziehung tritt, so aber, dass beides sich in jener einen That zusammenfassend ausspricht. Nun aber begnügt sich P. nicht, die erfreuliche Gesinnung des Phil. anzuerkennen, sondern er weist auch darauf hin, welche erfreuliche Folge nach dem göttlichen Ratschluss (ὅπως) diese seine That für das Wachstum der Gemeinde nach innen haben soll. Und eben weil er diesen Zwecksatz im Auge hatte, bildete er den Relativsatz ἣν ἔχεις, an welchen sich das ὅπως anschliessen konnte, während er unter anderen Umständen diese beiden Worte hätte auslassen und die präpos. Zusätze an die betr. Substantive unmittelbar anschliessen

1) Es war eine wunderliche Marotte Hofm.'s, dass er unter den ἅγιοι wie sonst, so auch hier speziell die Mitglieder der Urgemeinde verstehen wollte und daher die Liebesthat des Phil. auf eine Geldsendung nach Jerusalem bezog. Abgesehen von der völligen Grundlosigkeit dieser Annahme scheitert sie an unserer Stelle schon an dem Zusatz εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. ἅγιοι sind hier wie immer die Christen als solche, sofern sie von Gott der sündigen Welt entnommen und in sein Reich versetzt sind (vgl. Kol 12).

können. Damit ist also die Entscheidung gewonnen, dass ἦν sich nicht auf πίστις allein, sondern auf ἀγάπη und πίστις zusammen oder vielmehr im Grunde auf jene eine That, welche beides bekundete, bezieht. Damit aber ist nun auch das Resultat gewonnen, dass die κοινωνία τῆς πίστεώς σου sich wieder auf diese eine That beziehen muss, also κοινωνία im Sinne von εὐποιία als werkthätige Liebe, Handlung hilfreicher Teilnahme zu fassen ist. Der Ausdruck enthält wieder dieselben beiden Richtungen, die schon eben zweimal erwähnt sind: κοινωνία nimmt den Ausdruck ἀγάπη und εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, τῆς πίστεώς σου den gleichen Ausdruck in V. 5, bezw. πρὸς τὸν κύριον wieder auf. Der Gen. τῆς πίστεως ist nun einfach gen. caus.: die aus deinem Glauben erwachsene Wohlthat. Weiter ist nun aber selbstverständlich, dass die Wirkenskraft, welche seine Liebesthat nach göttlicher Absicht gewinnen soll, sich nicht auf den Phil., sondern auf die Gemeinde bezieht, die Empfänger jener Wohlthat. Nicht nur eine Bereicherung ihres äusseren Lebens gewinnt diese dadurch, sondern auch ihr inneres Leben wird gehoben. Jene Liebesthat wird sich nämlich wirksam erweisen ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν. Die Gemeinde wird daran eine sichere und scharfe Erkenntnis von jedem in uns, d. h. den Christen, vorhandenen Guten gewinnen, d. h. die offenbar unerwartete und überraschend grosse Liebesthat des Phil. wird ihr zeigen, wie alles, was etwas Gutes ist, in der Christenheit vorhanden ist. An der Hand dieser einen Thatsache lernt sie ermessen, dass es nichts an sittlich Gutem giebt, was nicht in der Christenheit als solcher verwirklicht würde. Es ist dies ein echt paulinischer Gedanke. Ähnlich wie er II Kor 9 12ff. in der Kollekte der Heidenchristen nach Jerusalem nicht nur eine Abhilfe leiblicher Not erkennt, sondern hofft, dass die Judenchristen daran den gesamten Christenstand der Heidengemeinden recht würdigen lernen, so hofft er auch hier von der Liebesthat des Phil., dass sie der Gemeinde das Auge öffnen werde, so dass ihr der ganze Umfang des sittlich Guten als in der Christenheit gegeben, und zwar in jedem einzelnen Stück (παντὸς ἀγαθοῦ), an ihrer Hand zum Bewusstsein kommen werde [1]). Diese ethische Bethätigung (πᾶν ἀγαθόν) hat aber einen religiösen Zweck: εἰς Χριστόν. Wenn dieser Zusatz zu ἐνεργὴς γένηται gehören sollte, würde er wohl unmittelbar darauf folgen; die gewählte Wortstellung zeigt, dass er zu dem vorangehenden nominalen Ausdruck gehört. Alles Gute, das in der christlichen Gemeinde ist, hat die Richtung auf Christus und zielt auf ihn

1) Diese Erklärung ist bei der LA. ἡμῖν und ὑμῖν dieselbe. Eine sichere Entscheidung scheint mir nicht möglich.

(εἰς), d. h. soll zu näherer Gemeinschaft mit ihm hinführen. So ist auch in diesen letzten Worten des Satzes noch einmal jene Doppelseitigkeit der That des Phil., ihr Verhältnis zu Christus und zur Gemeinde, hervorgehoben. Dieser ganze Satz ist nun dem ἀκούων V. 5 untergeordnet, d. h. gehört zu der Begründung des Dankes, von dem P. erfüllt ist. Gegenstand desselben ist zunächst eine Handlung des Phil., die aber noch nicht speziell genannt, sondern auf ihre Motive ἀγάπη und πίστις zurückgeführt ist, denn darin liegt ihr sittlich-religiöser Wert. Dieser Wert aber wird dadurch erhöht, dass nach göttlicher Absicht (ὅπως) des Phil. Liebe und Glauben, die sich eben bethätigt haben, eine überaus grosse Bereicherung der christlichen Erkenntnis der Gemeinde hervorrufen werden, nämlich die Erkenntnis, dass jegliches Gute, das in der Christenheit seinen letzten Zweck in dem Verhältnis zu Christo hat, in der Gemeinde vorhanden ist. Und nun schliesst sich V. 7 überaus einfach an. Wir haben bisher nur einen Gedanken gehabt, den Dank des P., und nun begründet er dessen Lebhaftigkeit mit der grossen Freude[1]), welche er durch den Bericht von der Liebe des Onesimus gehabt hat, ja sie ist ihm ein persönlicher Trost gewesen (παράκλησις), nämlich eine Aufrichtung in seiner leidvollen Lage, das aber darum, weil die Heiligen, nämlich die kolossischen Mitchristen, durch Phil. innerlich (σπλάγχνα) gehoben und erquickt sind (ἀναπαύεσθαι). Somit ergiebt sich, dass von einer Fürbitte des P. für Phil. überhaupt nicht die Rede gewesen ist, sondern der ganze Absatz nur der Begründung des ersten Wortes εὐχαριστῶ gilt.

V. 8—9.] Nunmehr beginnt die Bitte, welche den eigentlichen Inhalt des Briefes (V. 8—20) bildet, die aber einerseits in überaus feiner Weise vorbereitet und unterbaut wird, so dass sie erst V. 17 direkt ausgesprochen wird, andrerseits durch das διό (V. 8) mit dem Vorigen in Verbindung gesetzt wird. Denn dieses διό kann nicht die Begründung des Part.-Satzes παρρησίαν ἔχων sein (Chrysost., Oekum., Theoph., Grotius, Bgl. u. A.), da das Vorige von der fröhlichen und dankbaren Stimmung des P. gehandelt hat, welche nicht ein Grund ist, dem Phil. befehlend gegenüber zu treten, sondern im Gegenteil das nicht zu thun. Vielmehr ist es mit allen neueren Ausll. zu παρακαλῶ

1) Die Lesart χάριν statt χαράν, welche KLP und gr. Vv (Theodt., Oekum., Theoph.) bieten, ist nicht nur nicht zureichend bezeugt, sondern verwischt auch die freudige Gehobenheit, welche gerade in dem Ausdruck χαράν sich bekundet. — Zu ἐπί c. dat. bei Verbis des Affekts vgl. Lk 15 7. 1 Th 3 7. 1 Kor 1 4. — Sollte die LA. ἔσχομεν trotz ihrer geringen Bezeugung richtig sein, so liegt fern den Plur. aus einer Zusammenfassung des P. mit Tim. zu erklären (Zahn); es ist dann nur der ohne Unterschied mit dem Sing. abwechselnde schriftstellerische Plural.

zu ziehen. Der voraufgeschickte Hinweis darauf, dass P. verlangen könnte, was er erbitten will, soll den Phil. um so geneigter machen die Bitte zu gewähren. Warum aber P. gebietend auftreten könnte, ja in dem Bewusstsein, dass ein solches Auftreten wirkungsvoll sein würde, auch grosse Zuversicht (*πολλὴ παρρησία*) zu solchem Auftreten haben würde, liegt nicht nur darin, dass er sich bewusst ist nur *τὸ ἀνῆκον*, das Gehörige, Pflichtmässige (Kol 3$_{18}$. Eph 5$_4$; Apokr: I Mak 10$_{40.42}$. 11$_{35}$, II Mak 14$_8$) zu befehlen, sondern vor allen Dingen in seinem Verhältnis zu Christo (*ἐν Χριστῷ*). Er weiss, dass dieser Christus seinem etwaigen befehlenden Worte Nachdruck geben und demselben Gehorsam verschaffen würde. Obwohl P. so aber viel einfacher und schneller zu seinem Zweck kommen könnte, zieht er unter den vorliegenden Umständen (*διό*) doch einen andern Weg vor. Die Freude, welche ihm Phil. bereitet hat (V. 7), lässt ihm das Befehlen als unangemessen erscheinen. *Διὰ τὴν ἀγάπην* bittet er lieber. Da *ἀγάπη* keinen Gen. bei sich hat, so ist formell richtig, den Begriff ganz allgemein zu fassen (Hofm. Franke), sachlich aber muss doch irgend einer die hier in Rede stehende Liebe haben. Nun kann aber nicht die Liebe gemeint sein, welche Phil. der Gemeinde bezeigt hat, denn dann könnte das *σοῦ* nicht fehlen, noch weniger diejenige, welche er dem On. bezeigen soll (um dir Raum zur Erweisung von Liebe zu geben), was niemand aus den Worten *διὰ τὴν ἀγάπην* herauslesen kann. Da vielmehr das Subjekt des Satzes P. ist und das letzte Wort des vorigen (*ἀδελφέ*) seine Liebe zum Phil. nachdrücklich bezeugt, so wird auch hier die Liebe die seinige sein. Es ist ihr eigen, dem Anderen sich nicht gegenüber zu stellen und sich übergeordnet zu fühlen, sondern auch da, wo eine Höherstellung wirklich vorliegt, dieselbe zu verdecken, und das, was man als Recht fordern könnte, vielmehr als Wohlthat und Freundlichkeit des Andern zu erbitten. Es fragt sich nun, ob die folgenden Worte von *τοιοῦτος* an noch zum vorigen Satz gehören oder den Anfang des folgenden bilden. Die Entscheidung kann erst erfolgen, wenn der Sinn jener Worte festgestellt ist. Zunächst ist die korrelative Verbindung des *τοιοῦτος* mit dem folgenden *ὡς*, welche zuletzt von Lightf. verteidigt ist, fallen zu lassen (so auch Zahn). Nicht nur, weil *ὡς* sonst nicht im korrelativen Sinne mit *τοιοῦτος* verbunden zu werden pflegt, sondern vor allem, weil in diesem Falle *Παῦλος* im Folgenden fehlen müsste. Denn man kann wohl sagen: ich bin so beschaffen, wie es ein Gefangener ist, aber nicht: ich, P., bin so beschaffen, wie es P. ist. Daher ist *ὡς* nicht mit wie, sondern mit als zu übersetzen und führt eine erklärende Apposition ein. Bevor nun der Sinn des ganzen Ausdrucks des näheren festgestellt werden kann, muss zunächst das

Wort πρεσβύτης erörtert werden. Gewöhnlich begnügt man sich mit dem Hinweis darauf, dass P. zwar an sich noch nicht so alt gewesen sei, aber infolge der vielen Mühseligkeiten seines Lebens sich alt gefühlt habe, und dass er nun aus diesem seinem Lebensalter einen Grund für die Willfährigkeit des Phil. entnehme. Aber davon abgesehen, ob der Mann, welcher im Kolosserbriefe seine Hoffnung auf erneutes Wirken ausspricht und in seinen Briefen eine so eminente geistige Kraft und Frische zeigt, sich in der That so greisenhaft vorgekommen ist, ist auch die Zusammenstellung πρεσβύτης καὶ δέσμιος Χριστοῦ auffällig. Fehlte der letztere Gen., so wäre gegen die Zusammenstellung »nicht nur alt, sondern auch gefangen« nichts zu sagen. Aber durch diesen Gen. gewinnt δέσμιος einen religiösen Charakter, während πρεσβύτης rein auf dem Gebiete des physischen Lebens sich bewegt. Sehr viel geschlossener wird der Gedanke, wenn man πρεσβύτης als fehlerhafte Schreibung für πρεσβευτής ansieht. Dann gehört der Gen. X. Ἰ. zu beiden Worten, und es ergiebt sich die Steigerung: ich, der ich im Dienste Christi nicht nur thätig bin, sondern jetzt auch zu leiden habe. Diese Deutung wird nicht nur durch den Gleichklang der beiden Worte und die öfters vorkommende Verwechselung derselben (vgl. die Stellen bei Lightf.), sondern namentlich auch durch die Parallele Eph 6 20 nahegelegt (ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει). Schon bei Theoph. findet sich eine Spur dieser Auffassung, allerdings mit der andern in unmöglicher Weise kombiniert (τοιοῦτος ὢν φησι πρεσβευτὴς καὶ οὕτως ἄξιος ἀκούεσθαι ὡς εἰκὸς Παῦλον πρεσβύτην κτλ.), dann Calv., Bentley, Benson, Lightf., Hort. Die beiden Bestimmungen πρεσβευτής und δέσμιος bilden eine erklärende Apposition zu dem vorausgehenden Παῦλος, indem sie die Merkmale seiner Person hervorheben, auf welche es hier ankommt. Ist nun dies der Sinn der Worte, so können sie nicht eine Begründung dafür sein, dass P. befehlen könnte, sondern müssen zur Verstärkung der Gewichtigkeit seiner Bitte dienen. Im ersteren Falle würde τοιοῦτος ὢν κτλ. konzessiven Sinn haben wie der Part.-Satz παρρησίαν ἔχων. Dann aber liesse sich nicht absehen, warum jene Worte nicht unmittelbar hinter den einen gleichen Gedanken ausdrückenden Part.-Satz gesetzt, sondern durch die Worte διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ davon getrennt wären. Ferner aber liegt in der Gefangenschaft des P. doch keine Vergrösserung seiner Autorität, also auch kein besonderer Grund für ein befehlendes Auftreten, wohl aber ein Grund, um seine Bitte zu verstärken. Wenn er, der im Dienste Christi nicht nur zu arbeiten, sondern auch zu leiden hat, einen Christen um etwas bittet, so müssen diese Umstände denselben besonders willig

machen, die Bitte zu gewähren. Jedenfalls also gehört τοιοῦτος ὢν κτλ. zu παρακαλῶ, sei es nun dem in V. 9ª, sei es dem in V. 10. Ein geschlossenerer Gedankenfortschritt wird bei der ersteren Fassung gewonnen. Danach geben V. 8 u. 9 an, wie es etwas Besonderes ist, wenn P. bittet (V. 8) und wenn er bittet (V. 9), und dann folgt V. 10 der Gegenstand seiner Bitte. Dazu kommt, dass nach meinem Gefühl der abrupte Anfang παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου ganz besonders sachgemäss ist. Der ganze Nachdruck fällt so auf das Objekt der Bitte, während, wenn man τοιοῦτος ὢν κτλ. zu V. 10 zieht, naturgemäss auch der Nachdruck zunächst auf diese Worte fällt und die Hauptsache, das Objekt der Bitte, zurücktritt. Sinn des Ganzen also: obschon ich das volle und freudige Bewusstsein habe, dir das Rechte befehlen zu können, begnüge ich mich infolge der grossen Freude, die du mir gemacht hast, um der Liebe willen lieber mit einer Bitte, ich, ein Mann von solcher Stellung, nämlich als der Paulus, welcher Gesandter und nunmehr auch Gefangener Jesu Christi ist.

V. 10—12] Nach dieser Vorbereitung folgt in einem neuen, daher asyndetischen Ansatz zwar noch nicht die Bitte selbst, sondern zunächst nur die Person, um welche sie sich dreht. Denn da P. fürchten muss, dass Phil. grade dieser Person gegenüber kein Wohlwollen besitzt, so muss zunächst dasselbe bei ihm zu erwecken gesucht werden. Wie im Vorigen die Person des Bittenden, so wird hier die Person dessen, dem die Bitte gilt, als Grund für ihre Erfüllung geltend gemacht. Aber eben weil P. sich bewusst ist, wie ungünstig der Name des Onesimus zunächst auf den Phil. wirken muss, nennt er ihn nicht alsbald, sondern schickt voraus, es handle sich um einen ihm (P.) auf das engste verbundenen Mann. Es ist sein Kind, noch dazu in seiner Gefangenschaft von ihm erzeugt[1]), ihm also um so lieber, je weniger er in dieser Lage auf irgend| eine Wirksamkeit rechnen konnte, so dass also dessen Wohl dem P. besonders am Herzen liegt und, was jenem geschieht, ein ihm selbst geleisteter Dienst ist. Und nun folgt der Name und unmittelbar in Verbindung damit der Hinweis darauf, dass Phil. den Onesimus nicht mehr auf Grund der früheren Verhältnisse beurteilen

1) Ἐγώ vor ἐγέννησα zu lesen, wäre dem Sinne nach ganz passend. Es würde betonen, dass P. selbst und kein andrer die Arbeit der Bekehrung des On. gehabt habe. Auch liesse sich der Fortfall des ἐγώ durch das gleich darauf folgende ἐγ (ἐγώ ἐγέν.) erklären, während die Hinzusetzung weniger wahrscheinlich ist. Allerdings hat nur A das ἐγώ, doch fällt ins Gewicht, dass Syr. und Chrysost. es gelesen haben. Mit Recht hat daher Lightf. es wenigstens in Klammern in seinen Text aufgenommen. — γεννᾶν von dem geistigen Vaterverhältnis auch I Kor 4 15; analog der Vergleich mit der gebärenden Mutter Gal 4 19, vgl. auch I Th 2 7.

dürfe. Es wird zugegeben in einem feinen, inhaltlich an den Namen Onesimus sich anlehnenden Wortspiel (vgl. Plat. Rep. 3. 153. 411 A *χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου ἐποίησεν*), dass Ones. früher ein schlechter Sklave gewesen sei; dann aber darauf hingewiesen, dass infolge seiner Bekehrung sich das geändert habe. Selbstverständlich ist nicht gemeint, dass Phil. für seinen Christenstand von Ones. Nutzen ziehen werde, als wenn der neu Bekehrte geförderter wäre als jener, sondern *εὔχρηστος* muss auf demselben Gebiet liegen wie *ἄχρηστος*. Als Christ wird er in jedem Lebensverhältnis, also auch in dem eines Sklaven, Gewissenhaftigkeit und Treue bewähren. Nun aber schiebt P. ein auf den ersten Blick unveranlasstes, in der That aber den Ausgangspunkt für die folgende Gedankenreihe bildendes *καὶ ἐμοί* ein [1]). Im Folgenden führt nämlich P. aus, dass es ihm ein persönliches Opfer sei, den Ones. zurückzuschicken, indem er ihn am liebsten bei sich behalten hätte. Dadurch soll wieder der Wert des Mannes in den Augen des Phil. gehoben werden. Dieser Gedankengang wird durch das eingefügte *καὶ ἐμοί* unterbaut. Bevor P. aber darauf kommt, erwähnt er, dass er ihn eben zurückschicke (*ἀνέπεμψα* epist. Aor.), um daran die Bemerkung zu knüpfen, dass er damit sein Herz fortgebe, d. h. jemand, der ihm so lieb sei, wie seine eigne Seele [2]). Dabei ist vorausgesetzt, dass zu lesen ist ... *ὃν ἀνέπεμψά σοι, — αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχα· ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην ...*, und dass dies *αὐτόν* nur die Wiederaufnahme des vorangehenden *ὅν* ist. Allerdings ist möglich, diese Lesart anders zu konstruieren, indem man vor *αὐτόν* einen Punkt setzt und ein Anakoluth annimmt, so dass V. 17 dies *αὐτόν* durch *προσλαβοῦ αὐτόν* wieder aufgenommen und der Satz zu Ende geführt wird. Solche durch Zwischengedanken entstandenen Anakoluthe sind bei P. so häufig, dass an sich gegen diese Fassung nichts zu sagen wäre. Wohl aber entscheidet dagegen, dass durch *καὶ ἐμοί*, wie wir sahen, der Gedanke V. 13 angelegt ist; es ist also nicht wahrscheinlich, dass P. alsbald zu dem Hauptgedanken *αὐτὸν προσλαβοῦ* hat übergehen wollen und dann nachträglich den Gedanken des 13. Verses eingeschoben hat. Vielmehr ist V. 13 die von vornherein beabsichtigte Ausführung des *καὶ ἐμοὶ εὔχρηστος*. Das tritt aber nur hervor, wenn man *αὐτόν κτλ.*

---

1) Die Lesart *καὶ σοὶ καὶ ἐμοί* ist nur durch ℵ*FG bezeugt, möglicherweise aber doch ursprünglich.

2) Die Deutung *τὰ ἐμὰ σπλάγχνα* gleich filius meus, obschon durch die bei Lightf. z. St. angeführten Stellen als möglich erwiesen und von Syr., Theod., Bez. u. a. angenommen, ist doch vom biblischen Sprachgebrauch verlassen und würde überdies hier nur eine matte Wiederholung des *ὃν ἐγέννησα* bilden.

zum vorigen zieht. Der Zusatz soll angeben, wie schwer es ihm geworden ist, sich von Ones. zu trennen [1]).

V. 13] Gemäss der gewonnenen Fassung der vorhergehenden Worte ist nach *σπλάγχνα* eine grössere Interp., wenigstens ein Kolon, zu setzen. Es folgt die nähere Erörterung des in *ἐμοὶ εὐχρηστος* V. 11 angedeuteten Gesichtspunkts. So brauchbar ist Ones. dem P. erschienen, dass sein Wunsch gewesen wäre (*ἐβουλόμην*) [2]), ihn ganz bei sich zu behalten, um so mehr, da es im eignen Interesse des Phil. (*ὑπὲρ σοῦ*) gelegen hätte; denn da dieser zweifellos dem P. jede Erleichterung gern verschaffen würde, zumal in seiner leidvollen Lage, welche er dem Evangelium, d. h. dessen Verkündigung, verdankt (*τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου*, gen. caus.), so würden die Dienste, die Ones. dem Apostel leistet, im Interesse seines Herrn liegen. Warum trotz des bestehenden Wunsches P. doch den Entschluss gefasst hat, (so *ἠθέλησα* im Unterschied von *ἐβουλόμην*; man beachte den feinen Unterschied zwischen Imperf. und Aor.),

---

1) Die Lesarten gehen kraus durcheinander. 1. Hinter *ἀνέπεμψα* V. 12 lesen *σοί* ℵACD*E 17, Überss., Vv.; dagegen lassen D^{e}E**FG KLP, goth., syr.^{p} *σοί* fort. 2. Vor *αὐτόν* V. 12 schieben *σὺ δέ* ein ℵ^{e}C^{2}DEFGKLE, die meisten Überss. u. mehrere Vv.; es fehlt in ℵA*C* 17 Aeth. 3. Hinter *σπλάγχνα* lesen *προσλαβοῦ* ℵ^{e}CDEKLP, vulg., goth., syr.^{utr}; es fehlt in ℵ*AFG 17. Demnach haben wir folgende Konformationen des Textes von dem ausführlichsten zum kürzesten: 1. *ὃν ἐγὼ ἀνέπεμψά σοι· σὺ δὲ αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, προσλαβοῦ.* 2. Ebenso; nur ohne das *σοί* V. 11. 3. Ebenso, aber ohne das *προσλαβοῦ* am Schluss. 4. *ὃν ἐγὼ ἀνέπεμψά σοι, αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα.* Äusserlich betrachtet ist die Lesart *σὺ δὲ αὐτὸν . . . προσλαβοῦ* nicht schlecht bezeugt: nicht nur DEKLP, sondern auch Überss. u. Vv. treten dafür ein, und der Sinn ist überaus einfach. Dennoch muss *προσλαβοῦ* aus inneren Gründen gestrichen werden: niemand wäre, wenn es ursprünglich wäre, darauf gekommen durch Streichung desselben den Satz undurchsichtig zu machen. Schwieriger ist die Frage, ob das *σὺ δέ* vor *αὐτόν* echt ist. Es ist nicht nur noch besser als *προσλαβοῦ* bezeugt (auch FG haben es), sondern die Fortlassung erklärt sich auch, wenn *προσλαβοῦ* unecht ist, sehr leicht daraus, dass *σὺ δέ* kein Prädikat zu haben schien. Aber verdächtig wird es durch die Bemerkung, dass fast alle Hdschrr., welche vorher *σοί* haben, *σὺ δέ* auslassen und umgekehrt. Dies weist darauf hin, dass *σὺ δέ* aus Verlesen des *σοί* entstanden ist. Nimmt man nun hinzu, dass der im Text dargelegte innere Grund sehr unwahrscheinlich macht, das P. schon V. 12 von der Aufnahme des Ones. bei Philem. reden will, so wird doch das Wahrscheinlichste sein, dass auch *σὺ δέ* zu streichen ist. Dafür treten die beiden ältesten Handschrr. (ℵA) u. 17, »die Königin unter den cursiv geschriebenen Hdschrr.« (Eichh. bei Tisch.^{8} 3. 469), ein, und Tisch.^{8}, Wc.-H., Lightf. haben sich dafür entschieden. Aus *σοί* ist *σὺ δέ* geworden und dies hat das *προσλαβοῦ* hervorgerufen.

2) Der Wunsch wird durch das Imperf. ohne *ἄν* als ein wirklich vorhanden gewesener, aber nicht zur Verwirklichung gekommener hingestellt (vgl. Lightf.): »es war mein Wunsch«. Möglich aber auch, dass in volksmässiger Rede ungenau das *ἄν* weggelassen ist.

V. 14] sagt V. 14: ohne die eigene Willensmeinung des Phil. hat P. nichts, nämlich was den Ones. angeht, thun wollen. Mit grosser Feinheit aber legt er durch den angefügten Absichtssatz (ἵνα) dem Phil. nahe, dass, wenn er ihm auch das Verfügungsrecht über Ones. zugesteht, er doch voraussetzt, derselbe werde es nur zu Gunsten des Sklaven anwenden. Er hat ihm also durch Rücksendung desselben nur die Gelegenheit verschaffen wollen, demselben aus freien Stücken etwas Gutes zu erweisen. Hätte er den Ones. ohne weiteres bei sich behalten, so würde Phil. dadurch gezwungen sein (κατὰ ἀνάγκην), den entlaufenen Sklaven nicht zu bestrafen; so aber beruht es auf einem freien Entschluss (κατὰ ἑκούσιον), wenn er ihm τὸ ἀγαθόν σου erweist. Ganz unveranlasst ist es, τὸ ἀγαθόν mit Güte zu übersetzen (Hofm.); es ist einfach das von Phil. ausgehende Gute gemeint, und der Artikel bezeichnet das bestimmte Gute, zu dem Phil. sich entschliessen wird, ohne dass dasselbe näher angegeben würde. Denn weder dass Ones. dem P. zurückgeschickt wird, noch dass er völlig frei gelassen wird, ist unter τὸ ἀγαθόν V. 15. 16] gemeint, wie der folgende begründende Satz V. 15 zeigt, welcher voraussetzt, dass Ones. als Sklave im Hause des Phil. bleibt. Das τάχα bezieht sich auf den vorher ausgesprochenen Wunsch des P., den Ones. bei sich zu behalten. Die göttliche Fügung mit ihm kann auch eine andere sein. »Vielleicht« ist die zeitweise (zu πρὸς ὥραν vgl. Gal 2 5. II Kor 7 8) Trennung des Ones. von Phil., — man beachte den allgemeinen Ausdruck, welcher die Schuld des entflohenen Sklaven verschleiert, — von Gott darum herbeigeführt, damit sein Herr ihn auf ewig (das Adjektivum statt des Adv. analog wie bei dem lateinischen frequens Win.[7] 433. Kühn. 2, 1.[3] 405 b. 2 b.) im Besitz habe (das Komp. ἀπέχειν zur Bezeichnung des vollständigen und definit. Habens, vgl. Mt 6 2. 5. 16 Phl 4 18). In αἰώνιος liegt, dass es sich nicht nur um einen dauernden irdischen Besitz handelt, sondern um ein über dieses irdische Leben hinausreichendes Verhältnis, wie es die Gemeinsamkeit des Christenstandes begründet. Damit ist dann gegeben, dass auch in der Gegenwart schon Ones. für den Phil. nicht in der Eigenschaft (ὡς) eines Sklaven in Betracht kommt, sondern in einer darüber hinausgehenden Qualität (ὑπὲρ δοῦλον), welche dann näher als die eines geliebten Bruders (ἀδελφὸν ἀγαπητόν) bezeichnet wird. Auch hiermit ist durchaus nicht die Freilassung des bisherigen Sklaven vorausgesetzt, denn die christliche Bruderschaft ist von der sozialen Stellung völlig unabhängig. Auch wenn Ones. Sklave bleibt, hat ihn Phil. in religiöser Hinsicht als Bruder anzuerkennen und mit brüderlicher Liebe (ἀγαπητός) zu umfassen. Aber auch dies erwähnt P. nicht, ohne zu betonen, dass zunächst und in erster Linie (μάλιστα) Ones. ihm selber

Bruder sei: wen P. als solchen anerkennt, den wird auch jeder andere Christ, ohne sich etwas zu vergeben, so ansehen können. Ja, für Phil. findet diese brüderliche Stellung in noch viel höherem Grade statt als für P. (die Steigerung des Superlativs μάλιστα durch πόσῳ μᾶλλον eine echt paulinische Plerophorie des Ausdrucks). Denn dem Phil. steht er nicht nur ἐν κυρίῳ, d. h. als Christ, nahe, sondern auch ἐν σαρκί, d. h. vermöge ihres natürlich-menschlichen Verhältnisses, sofern er zu den Hausgenossen des Phil. gehört. Somit hat P. den Wert des Ones. für sich und für Phil. eingehend geschildert, hat dessen Rücksendung als ein persönliches Opfer seinerseits bezeichnet, welches also Phil. zu dankbarer Erfüllung der Wünsche des P. veranlassen muss, und hat energisch betont, dass Phil. in dem zurückkehrenden Sklaven vor allem den Christen, also V. 17] den Bruder, zu erkennen habe. Und nun endlich folgt der eigentliche Inhalt der Bitte, die freundliche Aufnahme des Sklaven. Aber sie wieder in einer Form, welche nicht nur die weitestgehenden Ansprüche erhebt, sondern auch zugleich die Erfüllung der Bitte notwendig macht. Wenn Phil. in P. einen Genossen besitzt (εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν), d. h. sich durch die Gemeinschaft des Heils mit ihm aufs engste verbunden weiss [1]), so soll er den Ones. so aufnehmen, wie er den P. selbst aufnehmen würde. Denn hat ihn P. als seine σπλάγχνα bezeichnet, also als mit seinem ganzen Leben verwachsen, so muss auch Phil., als mit P. aufs engste verbunden, den Ones. so ansehen, wie ihn P. selbst ansieht.

V. 18. 19] Aber noch ein Punkt musste bereinigt werden, wenn dem Onesimus eine freundliche Aufnahme gesichert werden soll. Dem Phil. ist durch seinen Sklaven Schaden erwachsen (ἀδικεῖν gleich schädigen), wofür demselben Strafe gebührt oder aber der Sklave wenigstens als Schuldner seines Herrn dasteht (ἢ ὀφείλει), der den angerichteten Schaden ersetzen muss. Man pflegt das auf eine Veruntreuung des Sklaven zu beziehen, welche mit seiner Flucht in Zusammenhang gestanden habe. Dagegen spricht nicht mit Hofm., dass dann P. sich schärfer ausgedrückt haben würde, denn wie er die widerrechtliche Flucht vorher schon als ein χωρίζεσθαι bezeichnet hat, könnte er auch hier mit Absicht die mildesten Ausdrücke angewendet haben; wohl aber muss das konditionale εἴ τι be-

1) Bez. u. Bgl. beziehen κοινωνία auf die Gemeinsamkeit des Besitzes [si mecum habere te putas communia bona, ut inter socios esse soleat], und ebenso spricht Soden in nicht ganz durchsichtiger Weise vom Teilhaben an einem materiellen Besitz [worin soll dieser bestehen? etwa in Ones.?]. Damit wird ein fernliegender und gekünstelter Gedanke eingetragen. Gut dagegen Lightf.: those are κοινωνοί, who have common interests, common feelings, common work.

denklich machen. Wenn P. mit Sicherheit gewusst hätte, dass Ones. seinen Herrn, sei es durch absichtliche Veruntreuung, sei es durch Versehen (so Hofm.), Schaden zugefügt hatte, so würde er einfach statt εἴ τι gesetzt haben ὅ. Man meint wohl, es sei ein schonender Ausdruck, wie vorher χωρίζεσθαι, übersieht aber dabei, dass, wenn er seinerseits die Schuld des Ones. als problematisch hinstellte, das den Phil. kränken musste, den er mit der grössten Behutsamkeit freundlich stimmen will. Es ist aber auch unmöglich anzunehmen, dass er dem Bericht des Ones. nicht ganz getraut hätte, denn, wenn dieser sich so gründlich bekehrt hatte, wie der Brief voraussetzt, so kann von einer Vertuschung seiner Schuld nicht die Rede sein. Das εἴ τι erklärt sich nur, wenn Ones. die Schädigung seines Herrn leugnete, dieser aber eine solche behauptete. Jener glaubte sich ungerechterweise beschuldigt und war wahrscheinlich, um der drohenden Strafe zu entgehen, geflohen. P. ist aus der Ferne nicht imstande zu bestimmen, wer von beiden Recht hat. Jedenfalls hat der Sklave durch seine Flucht ein Unrecht begangen und muss zurückkehren. Im übrigen stellt er sich einfach auf die Seite des Herrn. Ist derselbe der Meinung, durch Ones. geschädigt zu sein oder von demselben einen Ersatz erwarten zu können, so übernimmt P., um die Sache ins Reine zu bringen, ohne sich auf eine weitere Untersuchung des Falles einlassen zu wollen, einfach die betr. Schuld auf seine Rechnung. So allein erklärt sich die Wahl des εἴ τι, denn nur bei der geschilderten Sachlage konnte P. über das Bestehen einer Schuld zweifelhaft sein. Aber nur indem er die Frage dem Urteil des Phil. überliess und dasselbe als ausschlaggebend betrachtete, konnte die Sache überhaupt erledigt werden. Schon aus dem Gesagten ergiebt sich, wie verkehrt die sehr allgemeine (auch Weiss u. Zahn), aber doch m. E. wahrhaft monströse Auffassung ist, P. habe im Scherz sich zum Ersatz angeboten, eine Auffassung, gegen welche jedes Wort des 19. Verses protestiert. Ebenso wenig aber folgt aus den Worten mit Hofm., dass P. den Phil. als geizig gekannt habe. Es ist nur eine Folge des feinen sittlichen Bewusstseins und Rechtsgefühls des P., dass er nicht will, dass jemandem durch einen Christen irgend ein Nachteil zugefügt werde; es ist ausserdem nur natürlich, dass der Punkt, über welchen das Verhältnis zwischen Herr und Sklave zerbrochen war, hier zur Sprache kam und bereinigt wurde. Die etwaige Schuld des Ones. soll Phil. dem P. selbst in Rechnung stellen (ἐλλόγα)[1]. Und nun stellt P. gewissermassen eine eigenhändige Schuldverschreibung auf seine Person

1) So nach ℵ ACD*FGP; auch Röm 5 13 liest A ἐλλογᾶται statt ἐλλογεῖται.

aus: er persönlich (ἐγώ) schreibt (ἔγραψα epist. Aor.) eigenhändig (τῇ ἐμῇ χειρί), er — ἐγώ wieder betont gegenüber dem eigentlichen Schuldner Ones. — werde es bezahlen. Gewöhnlich nimmt man nun ἵνα μὴ λέγω σοι 19b zusammen und übersetzt das folgende ὅτι mit dass, als Inhalt dessen, was P. nicht sagen wolle. Dies ist dann, dass Phil. auch seine eigene Person (καὶ σεαυτόν) dem P. noch dazu schulde (προσοφείλει). Dieser letztere Ausdruck ist aber dann, ebenso wie das vorangehende καί, unverständlich. Denn da von einer Schuld des Phil. im Vorigen überhaupt nicht die Rede gewesen ist, so kann nicht von einer darüber hinausgehenden Schuld geredet werden. Daher ist mit Wies., Hofm., Wohlb. σοί nicht von λέγω, sondern von ἐλλόγα abhängig zu machen und bildet den Inhalt dessen, was P. nicht sagen will, ὅτι aber ist Begründung dieses σοί, also mit denn zu übersetzen. So entsteht ein scharfer Gedankenfortschritt. Stelle die Schuld mir in Rechnung, damit ich nicht sage dir: d. h. wenn Phil. die Sache richtig auffasst, muss er sich selbst als Schuldner des P. ansehen, so dass, was P. ihm etwa zu zahlen hat, nur von der Gegenrechnung abgezogen zu werden braucht, welche Phil. beihm hat. Die Schuld des Phil. bei P. geht weit hinaus über die Schuld, von der hier die Rede ist, denn (19b) sogar sich selbst, nämlich seinen inwendigen Menschen, sein eigenes Ich und dessen ewiges Heil schuldet er ihm noch dazu, nämlich zu der Summe, von der hier die Rede ist. Die Schuld des Sklaven soll jedenfalls gestrichen werden: zunächst übernimmt sie P., legt aber dem Philemon die Überlegung nahe, dass dieser dem Apostel mehr schuldig sei, als was P. jetzt ihm schulde, daher das προσοφείλεις. Ist dies der durch die Logik notwendig gemachte Gedankengang, so erhellt, dass 19a nur ein eingeschobener Zwischensatz ist, da ja das folgende ἵνα κτλ. unmittelbar an ἐμοὶ ἐλλόγα sich anschliesst. Dann aber ist auch kein Grund, anzunehmen, dass P. diesen Brief ganz eigenhändig geschrieben habe, sondern im Gegenteil das Wahrscheinlichste, dass er nur diesen einen Satz, um ihm s. z. s. rechtlichen Wert beizulegen, in den sonst, wie immer, diktierten Brief hinein geschrieben hat. Hätte er den ganzen Brief geschrieben, so würde er schwerlich über den letzten Satz hinweg das ἵνα an ἐλλόγα angeknüpft haben, statt die Fortsetzung so zu gestalten, dass sie direkt zu 19a passte. Nun erst begreift sich das ναί, ἐγώ V. 20] σου ὀναίμην (V. 20). Denn in der That ist nach der vorhergehenden Auffassung zuletzt davon die Rede gewesen, dass Phil. dem P. das Geld schenken soll, das dieser vorher sich anbot ihm zu geben. Die Schuld des Ones. hat er übernommen, und wenn Phil. es verlangt, wird er sie bezahlen. Aber Phil. kann es kaum verlangen im Bewusstsein des Grossen, was er

dem P. zu danken hat, also hat P. ihm indirekt nahe gelegt, das Geld, das er von Ones. nun nicht mehr verlangen darf, auch von P. selbst nicht einzuziehen. Und so wendet er nun die Sache schliesslich wieder so, dass er persönlich eine Freundlichkeit von Phil. erbitte, nämlich den Erlass dieses Geldes. Er bestätigt (*ναί*), es sei wirklich so, dass er einen persönlichen Vorteil von dem Phil. haben möchte, eben den Erlass der von ihm übernommenen Schuld, wobei das Wortspiel zwischen *ὀνίνημι* und Ones. kaum zu verkennen ist. Der Zusatz *ἐν κυρίῳ* aber erinnert, dass es sich bei dem allen nicht um äussere und materielle Verhältnisse als solche handelt, sondern um die religiöse Sphäre. Wenn Phil. die Schuld von P. nicht fordert, so hat P. davon Vorteil: er braucht sie eben nicht zu bezahlen. Das ist aber eine Folge des Christenstandes, der christlichen Liebe des Phil., nnd darum ein Vorteil, den P. *ἐν κυρίῳ* hat. In dem ganzen Schreiben deckt P. die Person des Ones. mit der seinen und so auch hier am Schluss: P. ist es, dem Phil. einen Gefallen thun soll. P. habe bei der ganzen Angelegenheit sein eigenes Interesse im Auge; denn des Ones. Sache führt er ja als seine eigene. Das Schicksal des Ones. macht dem P. Sorge, liegt ihm schwer auf dem Herzen: daher die Schlussmahnung V. 20b, Phil. solle ihn von dieser Sorge entbinden und sein Herz erquicken, aber so, dass auch dies als ein religiöses, näher christliches Thun des Phil. durch den Zusatz *ἐν Χριστῷ* V. 21] gekennzeichnet wird. Mit dem folgenden Satz giebt P. einerseits der eben ausgesprochenen Mahnung grösseren Nachdruck, indem er seine Überzeugung von der Willfährigkeit des Phil. ausspricht (*πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου*), wobei das Wort *ὑπακοῇ*, jedenfalls ohne dass es beabsichtigt ist, zeigt, dass P. trotz aller freundlichen und bittenden Form sich bewusst ist, dass Phil. die Pflicht hat, nach seinem Willen zu thun, dass also jene Form diese Pflicht nicht leugnet, sondern nur ihre Erfüllung erleichtert; zweitens aber schliesst er auch hier wieder den Satz anders ab, als man erwarten sollte, indem er noch hinzufügt, er wisse, dass Phil. sogar mehr thun werde, als er in diesem Briefe sage. Wenn man sich nun erinnert, dass P. gar keine bestimmten und konkreten Erwartungen ausgesprochen hat, auch nicht die, dass Phil. den Ones. zurückschicken werde, so wird man auch hier nicht an etwas Spezielles, wie die Freilassung des Sklaven, zu denken haben (z. B. Bleek, Hofm.), sondern er spricht nur die Zuversicht aus, dass Phil. seine Erwartungen noch übertreffen werde.

V. 22] Wenn hieran mit dem metabatischen *δέ* der Wunsch angefügt wird, Phil. möge dem P. gastliches Unterkommen bereiten, so kann *ἅμα καί* unmöglich den Sinn haben, die freundliche Aufnahme des Ones. und die Beschaffung des Quartiers

solle gleichzeitig sein. Denn wenn P. so schnell hätte kommen wollen, hätte er überhaupt nicht zu schreiben und nicht fortwährend von seiner Gefangenschaft zu reden brauchen. Nicht was Phil. gleichzeitig thun soll, sondern was P. gleichzeitig thut, bezeichnet ἅμα καί, so dass also hinter ἅμα δὲ καί im Lesen eine Pause zu machen ist. Wohl möglich, dass aber auch dieser Zusatz noch im Zusammenhang mit dem Hauptinhalt des Briefes steht, zwar nicht, als wenn er andeuten solle, P. werde sich nächstens persönlich überzeugen, ob Phil. seinen Wunsch erfüllt habe, was zu dem eben ausgesprochenen Vertrauen möglichst schlecht passen würde, wohl aber, indem die Ehre, die P. dem Phil. dadurch anthut, dass er in seinem Hause einkehrt, ein neues Moment ist, denselben für die Bitte des P. willfährig zu stimmen. Seine Hinkunft setzt voraus, dass er aus dem Gefängnis befreit ist. Diese Hoffnung spricht er daher als Begründung (γάρ) V. 22b aus, aber so, dass er sie nicht etwa aus einer schon getroffenen Entscheidung oder äusseren Verhältnissen, sondern aus der Fürbitte der Gemeinden ableitet. Denn das ὑμῶν bezieht sich allerdings zunächst auf die Leser, aber doch nicht nur auf die Hausgemeinde, sondern auf alle kolossischen Christen, und nicht nur auf diese, sondern auf alle paulinischen Gemeinden, von deren Fürbitte er sich getragen weiss, wenn natürlich die Kolosser ihm auch zunächst hier vorschweben.

V. 23. 24] Es folgen Grüsse an die Person des Phil. von denselben Männern, deren Grüsse an die ganze kolossische Gemeinde Kol 4 10ff. berichtet sind. An erster Stelle ist Epaphras als Mitbürger des Phil. genannt und in demselben Sinne, wie Kol 4 10 Aristarch, als Mitgefangener des P. bezeichnet (vgl. z. St.); dazu kommen Markus, welcher dem Phil. jedenfalls wenigstens dem Namen nach bekannt war, und Aristarch, welche beide jüdischer Herkunft waren, Demas und Lukas, beide Heidenchristen, alle vier als Gehülfen des P. gekennzeichnet. Warum Jesus Justus, der Kol 4 11 erwähnt wird, hier ungenannt bleibt, lässt sich nicht sagen.

V. 25] Den Schluss macht die Anwünschung der Gnade des Herrn Jesus Christus, und zwar in derselben Form, wie Gal 6 18, nämlich mit dem Zusatz μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, wobei πνεῦμα auch hier, wie fast immer bei P., kein psychologischer, sondern ein religiöser Begriff ist, d. h. das Innere des Menschen als vom hl. Geist erfüllt voraussetzt, und das ὑμῶν, während der ganze Brief sich nur an Phil. gerichtet hat, wieder auf die in der Grussüberschrift genannten Mitglieder seines Hauses zurückweist.

Der Brief an die Epheser.

1 1. 2] Aus der Einleitung in den Brief wird hier vorausgesetzt, dass die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* nicht von dem Vf. herrühren, und ferner dass hinter *τοῖς οὖσιν* eine Lücke anzunehmen ist, so dass nicht *τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς* zusammenzunehmen ist. Dann ist die Briefüberschrift der an die Kolosser wesentlich gleich. Es fragt sich dann nur, ob das *ἐν Χρ. Ἰησοῦ* nur zu *πιστοῖς*, oder zugleich auch zu *ἁγίοις* gehört. Da Phl 1 1 dieser Zusatz bei *ἅγιος* steht, so ist von vorn herein wahrscheinlich, dass auch hier seine Rektion sich über beide Ausdrücke erstreckt. Damit ist dann auch gegeben, dass *ἐν Χρ.* nicht das Objekt des Glaubens bezeichnen soll (die an Chr. gläubig sind), sondern ausdrücken, dass die Heiligkeit und Gläubigkeit der Gemeinde in ihrer Beschlossenheit in Christo ihren Grund hat. Diese Fassung empfiehlt sich um so mehr, da *πιστός* mit *ἐν* zur Bezeichnung des Objekts des Glaubens sonst bei P. nicht vorkommt. Wie im Kolosserbrief giebt auch hier *ἅγιος* an, was die Leser kraft göttlicher That sind, *πιστός* **1** 2] das subjektive Verhalten derselben zu Gott[1]). Die eigent-

1) Die Behauptung Oltr., *ἅγιος* beziehe sich auf die sittliche Lebenshaltung, widerspricht nicht nur, wie Kol 1 2 gezeigt ist, dem gesamten Sprachgebrauch des Ap., sondern scheitert vor allem an dem Wortlaut unserer Stelle selbst. Denn da dem P. die Sittlichkeit Folge des Glaubens ist, so müsste unbedingt die umgekehrte Reihenfolge *πιστὸς καὶ ἅγιος* gewählt sein. Aber auch Becks Erklärung ist abzuweisen, welcher unter Streichung des *ἐν Ἐφέσῳ* den Sinn gewinnt, der Brief wende sich an die Heiligen, aber nur an solche, welche zugleich wahrhaft gläubig, d. h. dem paulinischen Evangelium treu geblieben seien. Danach würde *ἅγιος* sich auf alle beziehen, welche äusserlich der Gemeinde angehörten, und der Zusatz *τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς* aus diesem weiteren Kreise einen engeren herausschälen. Diese Erklärung ist nach allen Seiten unmöglich. Unmöglich, weil nach paulinischem Sprachgebrauch es keine Heiligen giebt, die nicht zugleich gläubig wären, und niemals in solcher Weise der Unterschied zwischen der ecclesia visibilis und invisibilis bezeichnet wird. Unmöglich ferner, weil

liche Grussformel weicht von der des Kol. darin ab, dass dort Gnade und Friede nur von Gott, hier dagegen in der sonst bei Paulus üblichen Weise zugleich von dem Herrn Jesus Christus abgeleitet werden.

1 3] Mit einer weit ausgedehnten, durch Relativsätze und präpositionale Bestimmungen fortgesponnenen Periode (V. 3—14), welche einen Preis Gottes für seine Wohlthaten an der christlichen Gemeinde enthält, beginnt P. Der allgemeine, von allen konkreten Verhältnissen absehende Charakter des Briefes tritt schon hier hervor: ohne jede Rücksicht auf irgend welche lokale Verhältnisse wird nur solches erwähnt, was allen Christen gemeinsam ist. Wesentlich ist es auch hier, wie in fast allen Briefen des Paulus, Danksagung, womit der Brief eröffnet wird, doch so, dass in Übereinstimmung mit dem gehobenen, fast hymnenartigen Ton der ganzen ersten drei Kapitel der Dank hier die Form einer Doxologie annimmt (*εὐλογητός*) [1]). Gegenstand derselben ist *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Ältere Ausleger wie Hier., Theod., Theophyl., und ebenso die meisten neueren, z. B. Stier, Hofm., Schm., Sod., Kl., beziehen den Gen. auf beide vorangehende Substantive, so dass ein zwiefaches Verhältnis ausgesagt

---

der Ausdruck *πιστοὶ ἐν Χρ.* viel zu allgemein ist, um ohne jeden ausdrücklichen Zusatz oder bestimmte Gründe des Zusammenhangs die paulinischen Christen von den Judaisten zu unterscheiden. Unmöglich endlich, weil der ganze Brief ausschliesst, dass P. nur einen Teil der Gemeinden als Adressaten gedacht hat.

1) Richtig Abbott unter Vergleichung von *μεμπτός* tadelnswert, *ὁρατός* sichtbar, *πιστός* vertrauenswürdig, *εὐλογ.* heisst nicht gepriesen, sondern preiswürdig (Theod. Mops.: *ἐπαινεῖσθαι κ. θαυμάζεσθαι ἄξιος*). Also nicht zu ergänzen *ἔστω* sondern *ἐστίν*. — Unter Berufung auf III Reg 10 9. II Chr 9 8. Job 1 21. Ps 67 20. 112 2. Röm 9 5 behaupten Meyer-Schmidt, dass, wo in Doxologieen der kontextmässige Accent auf der Person ruhe, diese vorangestellt werde. Das ist unrichtig. An keiner dieser Stellen steht das Subjekt voran, weil ein Ton darauf ruht, d. h. weil dieses Subjekt im Unterschied von einem andern Subjekt zum Gegenstand der Doxologie gemacht werden soll. Vielmehr ist die Regel dahin zu fassen, dass *εὐλογητός* immer im Anfang der Doxologie steht, wo die Kopula fehlt. Damit scheiden die Stellen III Reg 10 9. II Chr 9 8. Job 1 21. Ps 112 2 von vornherein aus der Reihe der scheinbaren Ausnahmen aus. Ebenso Röm 9 5, wo nach der richtigen, immer mehr zur Anerkennung kommenden Erklärung vor *εὐλογητός* ein Komma zu setzen ist (*ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*), so dass hier überhaupt kein doxologischer Ausruf vorliegt, sondern *εὐλογητός* dem vorangehenden *θεός* koordiniert und von *ὁ ὤν* abhängig ist. Als einzige scheinbare Ausnahme bleibt also Ps 67 20. Hier aber erklärt sich die Nachstellung des *εὐλογητός* in der ersten Vershälfte durch die beabsichtigte chiastische Wortstellung, welche durch Nebeneinanderstellung des doppelten *εὐλογητός* noch besonders hervorgehoben wird.

wäre, in dem Chr. zu Gott steht: dieser wäre Christi Gott und Vater genannt. Diese Fassung empfiehlt sich auf den ersten Blick als die natürlichste, und ausserdem könnte dafür geltend gemacht werden, dass V. 17 unzweifelhaft Gott *θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* genannt wird; ferner, dass in der ganzen folgenden Periode *ἐν Χρ.* offenbar Hauptbegriff ist, es also ganz angemessen erscheint, dass gleich zu Anfang Gott als Gott Jesu Christi bezeichnet wird, um hervorzuheben, dass Gott unser Gott nur sei, weil Gott Christi. Dennoch wird diese Auffassung mit Meyer u. A., auch Schmiedel zu II Kor 1 3, aufzugeben sein. Wenn nämlich auch an unserer Stelle sich die Wahl des Ausdrucks *θεὸς Χρ.* aus dem Zusammenhang erklären liesse, so doch nicht an den übrigen, wo sich dieselbe Formel wie hier findet, II Kor 1 3. 11 31. Röm 15 6. Dazu kommt, dass die Stellen, wo *θεὸς πατὴρ ἡμῶν* steht, zeigen, dass P. gewohnt ist, *θεός* absolut zu gebrauchen, und der folgende appositionelle Zusatz *πατήρ* dann den christlichen Gottesbegriff näher spezifizieren soll. Derjenige, welcher der ganzen Welt gegenüber *θεός* ist, hat sich zu uns in das besondere Verhältnis der Vaterschaft gesetzt. Also ist zu erklären: preiswürdig ist der, welcher Gott ist und Vater Jesu Christi, unseres Herrn. Weil Chr. unser Herr ist, darum haben auch wir an Gott mehr als den Herrn der Welt, haben Teil an dem Vaterverhältnis, in dem er zu Christo steht. Die folgenden Ausführungen zeigen aufs deutlichste, was zu Kol 1 2 näher ausgeführt ist, dass in dem Vaterbegriff nicht nur ein besonderes Mass von Liebe Gottes ausgesagt werden soll, sondern dass er denjenigen, dessen Vater er ist, so in die Sphäre seines eigenen Wesens und Lebens hineinzieht, wie auf Erden der Sohn an der Lebenssphäre und dem Wesen des Vaters teil hat. Kurz gesagt liegt in dem Ausdruck stets der Anteil an dem überweltlichen Leben Gottes.

Die *εὐλογία*, welche der Apostel samt der Gemeinde Gott darbringt, ist nur der Reflex derjenigen *εὐλογία*, welche Gott uns gewährt hat[1]). Während erstere sich in Worten vollzieht, ist die göttliche *εὐλογία* hier nicht etwa von göttlichen Verheissungen, sondern von göttlichen Thaten gemeint (so *εὐλογία* auch Röm 15 29. II Kor 9 6). Und nicht nur irgend welches segnende Thun wird von Gott ausgesagt, sondern das quantitativ und qualitativ höchste. Es giebt keinen Segen, mit dem er uns nicht begnadigt hätte (*πᾶσα*), und zwar ist von dem höchsten Segen die Rede, den es geben kann, der *εὐλογία πνευματικὴ*, der Segnung auf dem religiösen Gebiete. Die Adjektive

1) Es liegt hier also die rhetorische Form einer Antanaklasis (wörtlich Zurückprallen) vor, d. h. die Umbiegung eines Wortes in eine andere Bedeutung. Aliter deus benedicit nobis, aliter nos benedicimus illi (Bgl.).

auf *ικός* bezeichnen überhaupt »die Gattung oder Klasse, der ein Gegenstand angehört, inbezug auf das Wort aber, von dem sie abgeleitet sind, das zu diesem in Beziehung Stehende, dazu Gehörige, seine Art Tragende« (Kühner-Blass 1. 2^3. 294, 5). So ist speziell bei Paulus *πνευματικός*, was die Art des *πνεῦμα* an sich hat, also überweltlichen Charakter trägt, was den Stempel des Geistes Gottes oder Christi aufweist. Der Zusatz *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* kann verschieden bezogen werden. Da die von Beza vorgeschlagene Beziehung auf *θεός*[1]) sowohl an der Wortstellung wie an der Belanglosigkeit des so entstehenden Gedankens scheitert, so bleiben nur zwei Möglichkeiten übrig: die Worte entweder von *εὐλογήσας* oder von *ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ* abhängig zu machen. Es ist davon auszugehen, dass das substantivische *τὰ ἐπουράνια*, welches bei P. nur in unserem Briefe vorkommt, an allen anderen Stellen (1 20. 2 6. 3 10. 6 12) lokale Bedeutung hat. Damit ist die von Chrys. und Theodoret, neuerdings besonders von Beck verteidigte Erklärung ausgeschlossen, dass damit die himmlischen Güter gemeint seien[2]). Jedenfalls dürfte eine andere Erklärung erst in Frage kommen, wenn die durch die Parallelstellen gewiesene hier keinen Sinn gäbe. Davon kann aber nicht die Rede sein. Freilich, wenn man *ἐν τοῖς ἐπουρ.* von *εὐλογήσας* abhängig macht, geben die Worte wirklich keinen rechten Sinn. Denn dass Gott uns in den himmlischen Regionen gesegnet habe, würde voraussetzen, dass wir in denselben weilen. Hierfür aber ist Phl 3 20 nur ein scheinbares Analogon. Denn es soll mit diesem Ausdruck nicht gesagt sein, dass wir im Himmel weilen (»wandeln« Luth.), sondern dass unser Bürgertum, unsere ideelle Heimat, im Himmel sei. Hier dagegen könnten die Worte entweder nur bedeuten, dass die betreffenden Segnungen uns aufgespart seien für die Zeit, wo wir im Himmel sein würden, so dass also *εὐλογήσας* proleptisch gemeint wäre (z. B. Thom. Aqu.), und das widerstrebt dem ganzen Zusammenhange, welcher (V. 7) von gegenwärtigen Gütern, wie Sündenvergebung, redet; oder es müsste *τὰ ἐπουράνια* von der Kirche als der schon hienieden vorhandenen *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* gemeint sein (z. B. Stier, Eadie), und das ist ein dem Paulus vollständig fremder Sprachgebrauch.

---

1) Dicitur Deus nobis benedicere in caelis, in quibus, quasi in suo solio sedens, suis beneficiis nos cumulat.

2) Beck übersetzt: der uns in allseitiger geistiger Segnung himmlischen Segen gewährte; mit Christo komme das Himmelreich in den Menschen und der Mensch komme ins Himmelreich. Der Gedanke wäre also scheinbar analog dem Ausdruck Phl 3 20: *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.* In der That aber ist auch Phl 3 20 *οὐρανός* ja Lokalbegriff: ideell gehören wir dem Himmel an, wenn wir auch äusserlich noch auf Erden wandeln.

Wollte man aber den Sinn dahin fassen, dass die Segnungen in den himmlischen Regionen ihre Heimat hätten und von da aus auf uns herabflössen, so würde man ἀπ' οὐρανοῦ erwarten. Ganz anders, wenn man ἐν τοῖς ἐπουρ. dem ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ subordiniert. Dieser Ausdruck bezeichnet nämlich Segnungen, die auf dem Gebiete des πνεῦμα liegen, im Gegensatze zu allerlei Segnungen auf dem natürlichen Gebiete; nun wird hinzugesetzt, dass jene geistlichen Segnungen im Himmel — aber nicht nur im göttlichen Ratschluss (Weiss) — vorhanden sind. Diejenigen Güter, die den Lebensinhalt der Himmelsbewohner bilden, sind uns zu Teil geworden. Der Ausdruck ist bedeutend inhaltsvoller, als wenn ἀπ' οὐρανοῦ gesagt wäre. Dann wäre nur die himmlische Abkunft, so aber ist die himmlische Art dieser Segnungen betont. Somit ist der ganze Gedanke: Gott hat uns jede geistliche Segnung, die in seinem Himmel vorhanden ist, mitgeteilt, und der konzise Anschluss des präpositionellen Ausdrucks an das vorangehende Nomen entspricht durchaus dem paulinischen genus dicendi. Das folgende ἐν Χρ. wird nun aber nicht gleichfalls dem ἐν εὐλογίᾳ zu subordinieren, sondern von εὐλογήσας abhängig zu machen sein. In der Person Christi sind diese Segnungen beschlossen, so dass, indem wir Christum haben, wir auch sie haben.

1 4] Diese Thatsache, dass uns Gott mit solchen Segnungen in Christo überschüttet hat, entspricht nun (καθώς) der anderen Thatsache, dass er uns in demselben Christus (ἐν αὐτῷ) zum Gegenstande seiner ewigen Auswahl gemacht hat. Wie im AT in der Person Abrahams das ganze Volk Israel Gegenstand der göttlichen Auswahl geworden war, so dass in und mit Abraham alle, die mit ihm gliedlich verbunden waren, gleichfalls auserwählt wurden, so sind im NT alle, die mit Christo gliedlich verbunden sind, in und mit ihm Gegenstände der göttlichen Auswahl. Gott hätte sich nicht in ein sonderliches Verhältnis zu ihnen gesetzt, wenn nicht Christus gewesen wäre. Die Analogie des ATlichen Gedankens zeigt, dass man hier nicht den Gesichtspunkt der praevisa fides eintragen darf. Die göttliche ἐκλογή ist dem Paulus ein völlig freier Willensakt Gottes; nicht weil die Betreffenden an Christum glauben, sind sie auserwählt, sondern dass sie glauben, ist eine Folge der Auswahl. Die Konsequenz freilich, dass dann auch der Unglaube der übrigen in einem Willensakte Gottes seinen Ursprung habe, zieht P. niemals[1]). Er begnügt sich stets mit der seinem religiösen Bewusstsein unmittelbar gewissen Thatsache, dass das Heil des

1) Auch nicht Röm 9, welche Stelle nach meiner Überzeugung überhaupt nicht von der Auswahl zum ewigen Heil oder Unheil, sondern von der innerzeitlichen Beteiligung an dem Gottesreiche redet.

Menschen nicht in ihm selber, sondern in Gott seinen letzten Grund habe. Sobald man festhält, dass der Begriff der ἐκλογή für P. nicht in einer theoretischen Überlegung seinen Grund hat, welche die letzte Kausalität des Geschickes der gesamten Menschheit begreifen will, sondern nur der religiöse Ausdruck für die dankbar anerkannte Grösse und Seligkeit des Geschickes ist, das Gott seinen Kindern geschenkt hat, fallen von selbst alle unlösbaren Fragen, welche sich sonst an diesen Begriff knüpfen, fort, weil sie eben den Standort der rein religiösen Betrachtung, den er innehält, aus dem Auge verlieren. Namentlich handelt es sich hier nicht um einen abstrakten Ratschluss Gottes, dass er die Menschheit zur Sohnesstellung in Christo berufen wolle, wobei noch von den einzelnen Personen, die an dieser Sohnesstellung Anteil gewinnen, ganz abgesehen sei. So einerseits Ritschl, der die Gemeinde Christi als Abstraktum, andrerseits Beck, welcher die ganze Menschheit, wieder als Abstraktum, Gegenstand der Erwählung sein lässt, und zwar so, dass letzterer zunächst noch die Sünde dabei ganz ausser Rechnung stellt: die Versöhnung der Menschheit sei nur die durch den Eintritt der Sünde eingetretene Form, wie das ursprünglich ohne Rücksicht auf sie ihr bestimmte Ziel erreicht werde. Die ἐκλογή ist also nach seiner Auffassung nicht eine Auswahl eines Teiles der Menschheit im Unterschiede von einem anderen Teil, sondern die Auswahl der Menschheit zu einem bestimmten Ziel, nämlich der υἱοθεσία, im Unterschied von der übrigen nicht dazu berufenen Schöpfung. Diese Auffassung will den Universalismus des göttlichen Heilsrats retten: Gott will allen das Heil geben, es ist nur Sache des Einzelnen, ob er es annehmen will oder nicht. Aber zunächst ist doch dieser Gedankenkomplex in die vorliegende Stelle einfach eingetragen. In ihr werden fortwährend die Christen und nur sie (ἡμεῖς) als Subjekt vorausgesetzt, von einem auf die Menschheit als solche bezüglichen Ratschluss Gottes ist nicht mit einem Worte die Rede. Ebensowenig von einem der Schöpfung zu Grunde liegenden Ratschluss, der nachher durch den Eintritt der Sünde nur in der Form seiner Ausführung modifiziert wäre. Nicht allein weist das εἶναι ἡμᾶς ἁγίους κ. ἀμώμους deutlich genug auf den Gegensatz der Sünde hin, sondern auch der Ausdruck εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰ. Χρ. zeigt, dass nicht der präexistente, sondern der historische Christus als Vermittler der υἱοθεσία gedacht ist, dass also von dem Ratschluss der Erlösung der Menschheit, nicht von dem Schöpfungsakt die Rede sein soll. Dass aber dieser Ratschluss nicht auf das Abstraktum, sei es der Menschheit als eines Ganzen, sei es der Gemeinde bezogen ist, sondern mit ἡμεῖς die einzelnen faktisch beteiligten Personen gemeint sind, folgt aus der gesamten Denkform des Ap. Seine

Anschauungen bis ins Einzelnste hinein wurzeln in der Damaskus-Erfahrung. Ihm dem Einzelnen war dort die Gnade Christi zuteil geworden: daher ist stets der Einzelne bei ihm der Ausgangspunkt seiner Anschauung. Er ist nicht durch die Gemeinde berufen, sondern erst infolge seiner Berufung in ein Verhältnis zur Gemeinde getreten. Das hat zur Folge gehabt, dass ihm nicht die Gemeinde als Ganzes, sondern das Individuum Ausgangspunkt seines christlichen Denkens ist. Ferner schliesst P. aus der geschichtlichen Thatsache seiner Berufung zurück auf die übergeschichtliche Thatsache seiner Erwählung; daher ist ihm die Erwählung überhaupt nicht ein abstrakter, s. z. s. rein theoretischer Vorsatz Gottes, welcher erst nachträglich an bestimmten Individuen seinen konkreten Inhalt empfängt, sondern sie ist von vorn herein auf eine bestimmte Summe von Individuen bezogen. Der Begriff der Erwählung ist dem P. nur die Form, in welcher er die geschichtliche Thatsache der Berufung von allem Innerzeitlichen und Innerweltlichen loslöst und auf Gottes eigenes ewiges und überweltliches Wesen zurückführt. Wir haben darin die stärkste Betonung der rein göttlichen Kausalität des Heiles. Eben weil somit ihm die Erwählung nur die Projektion des in der Zeit geschehenen Aktes der *κλῆσις*, welche bei P. bekanntlich immer als erfolgreich gedacht wird, in das Überzeitliche ist, ist der Umfang der *ἐκλογή* mit dem der *κλητοί* identisch. Mit der *ἐκλογή* ist nach Röm 8 29. 30 potentiell schon die ganze Stufenfolge der Momente gesetzt, in welcher das Heil sich auswirkt: *καλεῖσθαι, δικαιοῦσθαι, δοξάζεσθαι*. Die Betonung der Vorzeitlichkeit des göttlichen Heilsrates (*πρὸ καταβολῆς κόσμου* vgl. I Pt 1 20.) [1]) ist an sich keine spezifisch christliche Erkenntnis. Wenn das Judentum alle religiösen Güter präexistent dachte, ist das wesentlich dieselbe Anschauung. Wohl aber ist spezifisch christlich, was von Grund und Inhalt der *ἐκλογή* gesagt wird. Jener wird mit dem Zusatze *ἐν Χρ.* angegeben, während die AT Auswahl *ἐν Ἀβραάμ* stattfand. Dieses *ἐν αὐτῷ*, welches sich, wie jetzt anerkannt ist, auf Christum, nicht auf den Vater bezieht, ist aber nicht zu übersetzen »beschlossen in ihm« (Wohlenb.) oder »dans la communion de Christ« (Oltr.: »*ἐν*« a une valeur mystique), als wenn es zu *ἡμᾶς* gehörte und gleich wäre einem *τοὺς ὄντας ἐν Χρ.*, sondern

1) Dass die Formel *πρὸ καταβολῆς κόσμου* bei P. sonst nicht vorkommt, darf um so weniger gegen den paulinischen Ursprung unseres Briefes geltend gemacht werden, als einerseits sie dem Inhalte nach sich deckt mit *αἱρεῖσθαι ἀπ' ἀρχῆς* II Th 2 13, und als andrerseits jene Formel bei fast allen NT Schriftstellern vorkommt (Hbr 4 3. 9 26. I Pt 1 20. Apk 13 8. 17 8. Mt 13 35. 25 34. Lk 11 50. Joh 17 24). Es wird also nur als Zufall zu betrachten sein, dass der Ausdruck sonst bei P. fehlt.

es ist mit ἐξελέξατο zu verbinden. Wiederum aber nicht so, als wäre der Gedanke: indem Gott Christum auserwählte, hat er auch uns auserwählt (Calv., Beng., Rück.); denn von einer Auswahl Christi ist nach dem Zusammenhang nicht die Rede; die Meinung ist einfach, dass die Person Christi die Basis bilde, auf welcher allein es zu einer Auswahl der Christen kommen konnte. Die Erklärung der griechischen VV. durch δι' αὐτοῦ ist also im Allgemeinen richtig, wenn dabei auch die eigentümliche Prägnanz des ἐν nicht zum Bewusstsein gebracht wird. Dem Umstande, dass unsere Auswahl nicht in der innerweltlichen Person Abrahams, sondern in der überweltlichen Christi ihren Grund hat, entspricht nun anch andererseits ihr höherer Inhalt, welcher in dem epexegetischen den Zweck angebenden Infinitivsatz Win.[7] 44. 1. Bl. 69, 2.) dargelegt wird. Während im AT der religiöse Zweck der Auswahl Israels mit innerweltlichen Gütern, wie dem Besitz des heiligen Landes, verquickt war, handelt es sich hier ausschliesslich um religiöse Güter: εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ. Es wird gestritten, ob in diesen Worten der Gesichtspunkt der Rechtfertigung oder der der Heiligung zu Grunde liegt, d. h. ob Gott uns um Christi Willen als heilig und unsträflich ansehe, oder wir durch ihn die Unsträflichkeit als eine in uns wirklich vorhandene Eigenschaft besitzen, wie letzteres nach vielen Älteren namentlich Beck, Oltr., Stier, Abbott, verteidigen [1]). Diese Fassung würde nötig sein, wenn die Worte ἐν ἀγάπῃ zu dem vorangehenden Infinitivsatz zu ziehen wären. Das ist nun aber sicher nicht der Fall (gegen W.-H.). Nicht nur fehlt es an jeder Parallele, wo bei ἅγιος oder ἄμωμος eine Tugend, in welcher diese Eigenschaften erscheinen sollen, mit ἐν angefügt würde (Kl.), sondern man würde auch in diesem Fall das ἐν ἀγάπῃ vor κατενώπιον αὐτοῦ erwarten. Müssen wir also von diesem Zusatze zunächst ganz absehen, so wird die Entscheidung über den Sinn des Infinitivsatzes lediglich aus Gründen des Zusammenhangs zu gewinnen sein. Nicht entscheidend gegen die Beziehung auf die vollendete sittliche Heiligkeit wäre an sich die Berufung Meyers darauf, dass dann γίνεσθαι statt εἶναι stehen müsste. Denn es wäre sehr wohl möglich, dass Paulus hier statt des sittlichen Prozesses alsbald dessen Resultat als das Ziel ins Auge gefasst hätte, welches bei der ἐκλογή Gott vor Augen schwebte. Aber aus anderen Gründen ergiebt sich evident, dass hier der Gesichtspunkt der imputierten Gerechtigkeit zu Grunde liegt. Zunächst ist zu beachten, dass in dem ganzen Abschnitt V. 3—14 das sittliche Moment durch-

1) Theoph. verbindet beides: ἅγιος ὁ τῆς πίστεως μετέχων· ἄμωμος ὁ κατὰ τ. βίον ἀνεπίληπτος.

aus bei Seite bleibt: der Begriff *εὐλογία πνευματική* V. 3 ist der alles beherrschende; es würde bei der Erklärung von der Sittlichkeit also ein dem Zusammenhang durchaus fremdes Element eingetragen werden. Zweitens redet V. 7 nicht nur ausdrücklich von der Sündenvergebung, zum Beweis, dass dieselbe dem Kontext nicht fern liegt, sondern der Partizipialsatz V. 5, welcher, wie wir sehen werden, nur eine Erläuterung des Inhalts von V. 4 ist, nimmt den Infinitivsatz V. 4 durch den Begriff *υἱοθεσία* wieder auf. Nun ist aber die Einkindung dem P. niemals Produkt der vollendeten sittlichen Heiligung, sondern Moment der Rechtfertigung, Gabe Gottes, nicht Aufgabe des Menschen. Damit ist aber bewiesen, dass auch der sachlich parallele Satz V. 4 von dem Verhalten Gottes zu den Menschen, nicht vom Verhalten des Menschen zu Gott redet. Drittens: V. 4 ist ja eine Begründung (*καθώς* = demgemäss, dass) für den Segen, den die Leser von Gott empfangen haben (*εὐλογήσας*). Mithin muss das V. 4 genannte Ziel der göttlichen *ἐκλογή* auf demselben Gebiet liegen, wie die V. 3 genannte *εὐλογία*, d. h. der Infinitivsatz muss sich auf etwas schon Gegenwärtiges beziehen, nicht auf unseren Zustand im Endgericht (Weiss), und es muss sich auf das göttliche Urteil, nicht auf eine menschliche Aufgabe beziehen. Die richtige Auffassung ergiebt sich schon aus dem *ἐξελέξατο ἐν αὐτῷ*. Liegt der Grund unserer Erwählung in Christus, so wird auch ihr Inhalt in ihm gegeben sein. Indem wir zu diesem Christus gehören, sind wir heilig, d. h. der Welt der Sünde entnommen und in Beziehung zu Gott gesetzt, und ferner tadellos in den Augen Gottes (*κατενώπιον αὐτοῦ*), sofern er uns nämlich nicht nach dem, was wir an uns sind, sondern nach dem, was Christus ist, beurteilt. Das ist der Grund, weshalb er uns mit jedem geistlichen Segen begabt: in Christo haben wir sein Wohlgefallen, und die ihm Wohlgefälligen sind naturgemäss Objekte des Segens [1]).

1 5—6] Der an V. 4 angeschlossene Partizipialsatz *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰ. Χρ. εἰς αὐτόν* enthält in den eben angeführten Worten kein neues Moment, sondern nur die Wiederaufnahme des vorigen Gedankens in anderer Form. Denn das aoristische Partizip *προορίσας* will nicht etwa einen von dem *ἐξελέξατο* unterschiedenen und ihm vorangehenden Akt göttlicher Vorherbestimmung aussagen, sodass es mit »nachdem« aufzulösen wäre, was einen ganz unhaltbaren Gedanken ergeben würde, sondern es ist nach griechischem Sprachgebrauch

1) So ergiebt sich, dass unsere Worte genau ebenso aufzufassen sind wie die analogen Kol 1 22. Mit Absicht ist der Sinn der letzteren Stelle nicht zur Begründung der unseren gebraucht. Je mehr jeder der beiden Briefe rein aus sich selbst erklärt wird, desto klarer wird das Verhältnis zwischen beiden werden.

dem vorangehenden Aorist gleichzeitig gedacht, um auszudrücken, worin die angegebene Handlung näher besteht (Krüger 53, 6. 8. S. 178). *Προορίζειν* und *ἐκλέγεσθαι* sind durchaus synonym gebraucht, und ebenso ist der Inhalt der *υἱοθεσία* identisch mit dem Inhalt des vorangehenden Infinitivsatzes und das *διὰ Ἰ. Χρ.* Wiederaufnahme des *ἐν αὐτῷ* im Vorigen, nur so, dass das eine Mal der präexistente Christus als Motiv für den göttlichen Ratschluss, das andere Mal der geschichtliche als Mittel zu seiner Verwirklichung gedacht ist. Die Einkindung besteht darin, dass Christus uns, die wir nicht von Natur *υἱοὶ θεοῦ* waren, in die Stellung solcher versetzt hat, indem er nach dem Folgenden uns die Vergebung der uns von Gott scheidenden Sünde erwarb [1]). In allen ihren Konsequenzen ausgewirkt ist die *υἱοθεσία* erst im Äon der Vollendung; denn zu diesen Konsequenzen gehört nicht nur die sittliche Durchheiligung, sondern auch die Begabung mit der himmlischen Leiblichkeit, so dass Röm 8 23 von einem *ἀπεκδέχεσθαι υἱοθεσίαν* die Rede sein kann. Hier aber ist nach dem Zusammenhang von dem grundleglichen, schon der Gegenwart angehörigen Akt der Kindesannahme die Rede, welcher nach dem vorher Besprochenen die fundamentale Segnung und den Ausgangspunkt für alle anderen Segnungen bildet. Sod. hat die früher nicht seltene, neuerdings nur von de W. vertretene Beziehung des *εἰς αὐτόν* auf Christus wieder aufgenommen. Die Hervorhebung des *ἐν αὐτῷ* in V. 3—14, wobei sonst immer Christus Subjekt sei, mache diese Beziehung auch hier wahrscheinlich, und die Beziehung auf Gott lasse den Zusatz überflüssig erscheinen, da *υἱοθ.* an sich schon ein fester Terminus für das Verhältnis zu Gott und ausserdem dieser Subjekt des Satzes sei. Er findet in *εἰς αὐτόν* denselben Gedanken wie in dem *ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἐν Χρ.* V. 10. Aber schwerlich mit Recht; denn die Zusammenstellung »Vorherbestimmung zur Kindschaft auf Christus hin«

---

1) Mit Unrecht polemisiert Wohlb. gegen die gewöhnliche ganz richtige Auffassung, dass *υἱοθεσία* Adoption bezeichne, also nur einen Rechtsakt. Er beruft sich darauf, dass Röm 8 15 ff. der Geist Gottes, also eine wesenhafte Veränderung des Menschen, zum Begriffe der *υἱοθεσία* gehöre. Er übersieht dabei, dass die Geistesgabe dem P. Folge der Einkindung ist, und sowohl Röm 8 15ff. wie Gal 4 6 als causa cognoscendi für den Besitz der Kindschaft in Betracht gezogen wird: sie giebt uns das Bewusstsein der Kindschaft, so dass wir rufen können *ἀββᾶ ὁ πατήρ*. Wie die Sündenvergebung, so ist auch die Einkindung Moment der Rechtfertigung, jene die negative, diese die positive Seite derselben, und daher sind beide Voraussetzung für die Geistesgabe, bezw. Heiligung. Es liegt nicht allein kein Grund vor, von der gesicherten Bedeutung »Adoption« abzugehen, sondern im Gegenteil stimmt diese aufs Beste dazu, dass P. die grundlegliche Heilsaneignung durchweg in rechtlichen Kategorien denkt.

hat etwas Unklares an sich; der ausdrückliche Zusatz aber, dass eine Kindesstellung in Bezug auf Gott gemeint sei, rechtfertigt sich dadurch, dass auf diese Weise die Grösse des Gutes, um das es sich handelt, klarer hervorgehoben wird (vgl. IJoh 3 1: ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν.) Demnach wird εἰς αὐτόν auf Gott zu beziehen und unmittelbar mit εἰς υἱοθεσίαν zu verbinden sein. So ist also das Verhältnis des Partizipialsatzes V. 5, soweit wir ihn bisher betrachtet haben, zu dem Satz V. 4 nur, dass die Vorherbestimmung zur Heiligkeit und Gerechtigkeit in den Augen Gottes näher erläutert ist dadurch, dass mittels Christi wir Kindesstellung zu Gott gewonnen haben, also ein so enges und nahes Verhältnis, wie es nur möglich ist, wenn Gott unsere Unheiligkeit und Tadelswürdigkeit ausser Rechnung stellt. Aber nicht auf diese Erläuterung an sich kommt es dem Ap. an, sondern der Nachdruck liegt auf den schon durch die Stellung an den Anfang und Schluss hervorgehobenen Bestimmungen ἐν ἀγάπῃ einerseits und κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ andererseits. Die Fülle des Segens, mit der uns Gott überschüttet hat, ist an sich noch gar nicht der letzte Grund der dankbaren Freude des Ap., sondern die Gesinnung, aus der diese Segnungen hervorgequollen sind. Dass Gott uns, den Sündern, sein Herz zugewendet hat, trotz der Sünde uns mit Liebe umfasst und aus dieser Liebe sein ganzer Heilsplan geflossen ist, das ist das Grosse, das mit dem vorangestellten ἐν ἀγάπῃ dem Leser zum Bewusstsein gebracht werden soll [1]). Noch ausdrücklicher wird die Thatsache, dass Gottes Ratschluss ausschliesslich in seinem eigenen Wesen begründet ist, Gott nicht durch irgend etwas ausser ihm dazu veranlasst wurde, durch die Schlussworte κατὰ τ. εὐδ. τ. θελ. αὐτ. hervorgehoben. Während einige Ausll., mit besonderer Entschiedenheit Harl., dem Subst. εὐδοκία nur die Bedeutung »Wohlwollen« zusprechen, übersetzen die meisten »Belieben«, propositum (Vulg.), und zwar Sod. mit dem ausdrücklichen Zusatz, εὐδ. enthalte nicht das Moment des Huldvollen. Das Letztere dürfte zu viel gesagt sein (vgl. Abb.) An sich zwar wird mit εὐδοκία, wie εὐδοκεῖν

1) Es ist mir nicht recht verständlich, wie Sod. einen gewissen Nachdruck darauf legen kann, dass die Liebe Gottes sonst nirgends bei P. als Motiv für den in Christo gefassten Heilsrat vorkomme. Wo wäre eine Stelle, die die Erwähnung dieses Gedankens erwarten lassen sollte? Dass aber der Ap., der die Verwirklichung der Erlösung von der göttlichen Liebe ableitet (Röm 5 8), auch den Ratschluss zur Erlösung nicht anders motiviert hat, ist doch selbstverständlich, zumal wenn man sich erinnert, dass ihm der ewige Heilsrat, wie zu V. 4 nachgewiesen wurde, nur ein Rückschluss aus dessen Verwirklichung ist. Irgend etwas Ausserpaulinisches kann ich also in der Erwähnung des ἐν ἀγάπῃ hier nicht entdecken.

nur verstärktes *δοκεῖν* ist, nur das Gutdünken bezeichnet, ohne den Gedanken, dass das Gutdünken sich auf ein Gutes bezieht. Aber faktisch ist die Bemerkung des Theodoret im Recht: *εὐδοκίαν τὴν ἐπ᾽ εὐεργεσίᾳ βούλησιν ἔθος τῇ θείᾳ καλεῖν γραφῇ* [1]); d. h. das Belieben hat immer einen freundlichen Inhalt. Dennoch aber ist hier nicht Wohlwollen zu übersetzen, sondern dieses Merkmal ist höchstens ein mitklingender Nebenton. Der wesentliche Begriff ist hier der des Beliebens [2]). Denn anderenfalls würde *εὐδ.* nur eine matte Wiederaufnahme des viel stärkeren Begriffes *ἀγάπη* bilden, während hervorgehoben werden soll, dass Gottes Liebesratschluss nur in seinem freien Willen beruht, was dadurch erreicht wird, dass weder *εὐδ.* noch *θέλημα* allein, sondern beide in Verbindung mit einander gebraucht werden. Dieser nur in Gottes eigenem Willen, also seinem innersten Wesen begründete Liebesratschluss hat nun das Ziel (*εἰς*), dass die ganze Herrlichkeit seiner Gnade, die sich darin offenbart, gepriesen wird (*εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ*). Gerade dass die göttliche *ἀγάπη* nur in seinem eigenen Willen, in nichts ausser ihm, begründet ist, spezifiziert sie als *χάρις*, und zwar eine *χάρις*, die so gross ist, dass sie wie ein strahlender Glanz (*δόξα*) erscheint und daher unmittelbar in bewunderndem Preise (*ἔπαινος*) sich reflektiert. Der Begriff *χάρις* hat also den Hauptton: auf ihn will der Apostel hinaus, weil er den Grundbegriff der demnächst folgenden Erörterung bildet. Aber auch nach andrer Seite schafft er sich den Übergang zu dem Folgenden. Dass diese Gnade in Christo sich vermittelt, ward schon V. 4 durch *ἐν αὐτῷ* und V. 5 durch *διὰ Ἰ. Χρ.* hervorgehoben, und diese Person Christi bildet wieder im Folgenden den Mittelpunkt der Darstellung. Daher wird die Beziehung auf ihn hier am Schluss wieder aufgenommen (*ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*) und auch auf diese Weise der Übergang zum Folgenden gebahnt. Ist die Lesart *ἧς* echt [3]), so ist damit schon über die Bedeutung

---

1) Auf der gleichen Empfindung wird auch die Umschreibung des Suidas: *τὸ ἀγαθὸν θέλημα*, und des Etym. M.: *ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη τοῦ θεοῦ ἑκούσιος θέλησις*, beruhen.

2) Weiss: »κ. τ. εὐδ. drückt die Freiheit und Unbedingtheit seines Heilswillens aus«.

3) Nach Handschriften namentlich der occidentalischen Familie (ℵ^{c}DEGKL, It., Vulg.) haben Harl., Reiche, Hofm., Lasonder statt *ἧς* die Lesart *ἐν ᾗ* verteidigt, die neueren Ausgaben aber sämtlich nach ℵ*ABP *ἧς* gedruckt. Letzteres richtig. Dass die Abschreiber durch das folgende *ἧς ἐπερίσσευσεν* V. 8 bestimmt sein sollten, auch hier *ἧς* einzusetzen, ist viel unwahrscheinlicher, als dass die Schwierigkeit der Attraktion die erleichternde Lesart *ἐν ᾗ* hervorrief; namentlich, wenn man *ἐχαρίτ.* mit angenehm machen erklärte, war die Veränderung geradezu geboten. Der Hergang wird noch ausserordentlich deutlich durch

von χαριτοῦν entschieden. In jedem Falle heisst es gratia aliquem afficere, gratum reddere. Es fragt sich nur, in welchem Sinne χάρις zu nehmen ist, ob als Anmut, so dass es hiesse, jemanden anmutsvoll, liebenswürdig machen (so Chrys. ἐπεράστους ἐποίησεν, Theodoret ἀξιεράστους πεποίηκεν, Kath., aber auch Luther), oder als Gnade (so fast alle Prot.), so dass es heisst zu Begnadeten machen. Abgesehen davon, dass der Zusammenhang (vgl. namentlich V. 7) auf letzteres führt, und dass Lk 1 28 kaum eine andere Auslegung verträgt, ist sie hier schon durch den Ausdruck χάριν χαριτοῦν nötig gemacht, indem χάρις nach dem Vorigen sich auf die Liebesgesinnung Gottes bezieht, also χάριν χαριτοῦν τινα nur heissen kann jemanden zum Gegenstande dieser Liebesgesinnung machen. Übersetzt werden kann also entweder: die Gnade, mit der es uns begnadigt hat, oder: die Gnade, die er uns geschenkt hat, in welchem letzteren Falle freilich der Unterschied von χαρίζεσθαι und χαριτοῦν (begnadigen und begnaden Cr.) nicht hervortritt. Diese Begnadung findet statt ἐν τῷ ἠγαπ. Diese Bezeichnung Christi kann nicht Wiederaufnahme des ἐν ἀγάπῃ V. 4 sein, da dort wir Menschen und nicht Christus als Gegenstände der göttlichen Liebe in Betracht kamen, sondern der an υἱὸς τῆς ἀγάπης Kol 1 13 erinnernde Ausdruck ist mit Rücksicht auf das Folgende gewählt, wo Chr. als der zusammenfassende Mittelpunkt der ganzen Welt, also der höchste Gegenstand der göttlichen Liebe, dargestellt werden soll. So ergiebt sich, dass V. 6 nach allen Seiten sich einerseits als Abschluss des vorigen Gedankens von V. 4 an, andererseits als Überleitung zu dem Folgenden charakterisiert.

1 7] Von dem ewigen Heilsrate Gottes, den der Ap. V. 4—6 besprochen hat, kehrt er nun zu den Gütern zurück, welche wir infolge desselben gegenwärtig geniessen, und zwar so, dass er durch das vorangestellte ἐν ᾧ die Vermittelung derselben durch Chr. in den Vordergrund stellt. Das erste derselben ist die Erlösung durch sein Blut, welche als Sündenvergebung näher bestimmt wird [1]). Die ἀπολύτρ., welche nach dem zu Kol 1 14 Erörterten auch hier nur allgemein Erlösung, Befreiung,

---

Chrys., welcher, wo er ausdrücklich zitiert, die Lesart ἧς hat, während er vorher, wo es ihm weniger auf den Wortlaut ankommt, das verdeutlichende ἐν ᾗ gebraucht. Aufzulösen ist ἧς durch den Akkusativ gemäss der fig. etym. χάριν χαριτοῦν, nicht durch den Dativ ᾗ (Henle). Denn ist die Attraktion eines eigentlich im Dativ stehenden Relativs schon an sich selten, so dürfte sie überhaupt nur nachweisbar wie sein, wo das betreffende Verbum den Dativ regiert, nicht aber, wo hier es sich um einen dat. instr. handeln würde.

1) Von der Parallele Kol 1 14 unterscheidet sich unsere Stelle erstens durch den Zusatz διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ zu ἀπολύτρωσις, zweitens durch den Ausdruck τῶν παραπτωμάτων statt τῶν ἁμαρτιῶν.

nicht speziell Loskaufung bedeuten wird[1]), ist durch das Blut Chr. vermittelt. Wiefern das Blut, d. h. der gewaltsame Tod Chr., die Wirkung der Erlösung gehabt hat, bleibt an unserer Stelle ganz unerörtert[2]); nur die Thatsache wird betont, dass Chr. Blut die Vermittelung gewesen ist. Weil es hier sich nicht in erster Linie um den Weg handelt, wie die Erlösung beschafft sei, sondern um die Thatsache derselben, so ist vorzuziehen *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* unmittelbar mit dem Substantiv *ἀπολύτρωσις* zu verbinden (Hofm.), statt es als nachträgliche Erläuterung des *ἐν ᾧ* aufzufassen (so gew.). Im letzteren Falle würde man überdies erwarten, dass die erläuternden Worte unmittelbar an die erläuterten gereiht und nicht durch *τὴν ἀπολ.* davon getrennt wären. Den Inhalt dieser *ἀπολύτρωσις* giebt der Zusatz *τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* an. In ihr besteht wirklich (gegen die formalistischen Einwände Hofm.'s) das Wesen der Erlösung. Denn wovon der Mensch erlöst werden muss, ist nach P. der Bann der Schuld, und diese kann nur auf einem Wege fortgeschafft werden, nämlich durch Vergebung. Und nun wird noch einmal abschliessend der innere Grund dieser Erlösung hervorgehoben: sie erfolgt gemäss dem Reichtum der göttlichen Gnade. Denn dass *αὐτοῦ* sich auf Gott und nicht auf Christum bezieht, erhellt aus dem Folgenden, wo Gott beständig als das thätige Subjekt auftritt, erhellt überdies aus der ganzen Anlage des Absatzes, der von den göttlichen Segnungen handeln will.

1 8—10] Aber nicht nur die Grundwohlthat der Sündenvergebung hat uns Gottes Gnade gewährt, obwohl auch sie allein schon sich als ein *πλοῦτος χάριτος* darstellen würde, sondern

---

1) Es ist sachlich ganz richtig, wenn Meyer sagt, das Blut Chr. werde von P. immer als Kaufpreis gedacht; nur folgt daraus nicht, dass dieser Gedanke immer zum Ausdruck kommt, dass die Vorstellung des Preises, des Kaufens also stets hervorgehoben sein müsste. Nur dies leugne ich aus den Kol 1 14 gegebenen Gründen bei dem Wort *ἀπολύτρωσις*.

2) Freilich mahnt Beck, das Blut Chr. nicht metaphorisch umzudeuten in die Blutvergiessung, in mors cruenta. Er setzt auseinander, dass das Blut nicht etwas bloss Materielles sei; vermöge seiner heiligen Geistigkeit habe sich die Lebenskraft der Seele Christi in Natur umgesetzt und zwar namentlich im Beseelungselement des Leibes, im Blut. Chr. Blut habe reinigend und heiligend auf seine seelisch-leibliche Sphäre gewirkt, die im Blute ihre plastische Substanz habe, und diese Wirkung seines Blutes gehe dann auch über in die mit seiner Person Gereinigten. Alle diese Gedanken scheinen mir eingetragen zu sein. Sie beruhen schliesslich auf jener Verkennung der Bildlichkeit in der Darstellung der heiligen Schrift, welche das Verhängnis des sogen. biblischen Realismus ist, und welche bei allem scheinbaren Tiefsinn doch schliesslich das Religiöse in ein Physiologisches umsetzt und damit degradiert.

auch ein davon unterschiedenes zweites Gut, welches den Superlativ der Gnade (ἐπερίσσευσεν) [1]) darstellt und in der Einsicht in die zentrale Weltstellung Christi besteht V. 10b. Die richtige Auffassung dieses einheitlichen, V. 8—10 umfassenden Gedankens ist in erster Linie von der richtigen Konstruktion der einzelnen Satzteile abhängig. Diese gilt es daher festzustellen, ehe der Gedanke ins Auge gefasst werden kann. Es handelt sich dabei um folgende Punkte: 1. ob ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει von ἐπερίσσευσεν oder von γνωρίσας, 2. wovon κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, 3. wovon εἰς οἰκονομίαν τ. πληρώματος τ. καιρῶν, 4. wovon der Infinitiv ἀνακεφαλαιώσασθαι abhängt. Es empfiehlt sich, von der dritten Frage auszugehen. Vier Möglichkeiten sind vorhanden. Bng. und Beck setzen vor εἰς οἰκον. ein Komma und lassen es von γνωρίσας abhängen, als Angabe des Zieles des γνωρίζειν (vgl. V. 5 προορίσας εἰς υἱοθεσίαν; V. 11 ἐκληρώθημεν εἰς τὸ εἶναι): die Kundmachung er olge zum Behuf einer οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ. Abgesehen davon, dass der Ausdruck »Kundmachung behufs Haushaltung der Zeitenfülle« etwas Hartes und Unklares an sich hätte, entscheidet der Gedanke dagegen. Wenn Gott uns das Geheimnis seines Willens zu diesem Behufe kund thäte, so könnte das nur den Sinn haben, dass er dieser Kundgebung bedarf, um seinen Zweck, das ἀνακεφ. ἐν Χρ., zu erreichen. Danach wäre also das γνωρίζειν Gottes eine Handlung in dessen eigenem Interesse; V. 8 dagegen ist betont, in dem γνωρίζειν offenbare sich das πλοῦτος τῆς χάριτος an uns (εἰς ἡμᾶς), es geschieht also in unserem Interesse. Sonach würden der Anfang und der Schluss des Satzes unter heterogenen Gesichtspunkten stehen. Ferner handelt es sich nach V. 8 darum, dass Gott uns Weisheit verleiht, also nicht um den Vollzug des göttlichen Heilsrates, sondern um die Erkenntnis desselben; nach der in Rede stehenden Erklärung aber, welche γνωρίζειν εἰς zusammennimmt, würde das γνωρίζειν als Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Planes in Betracht kommen. Wieder also würden Anfang und Schluss des Satzes nicht zu einander stimmen. Die zweite Möglichkeit, εἰς οἰκον. von μυστήριον τ. θελ. abhängen zu lassen als Bezeichnung des Gegenstandes, den der göttliche Wille betrifft (in Bezug auf), fällt aus grammatischen Gründen fort; denn sollte der präpositionale Ausdruck Ergänzung des Begriffes μυστ. τ. θελ. sein, müsste er unmittelbar an denselben angeschlossen sein. Die dritte

---

1) Es darf als jetzt anerkannt vorausgesetzt werden, dass ἧς nicht aus ᾗ (z. B. Calv.), sondern aus ἣν attrahiert ist und περισσεύειν wie IIKor 9 8. 4 15. ITh 3 12 transitiv, überschwenglich machen oder erweisen, gebraucht ist.

Möglichkeit ist, εἰς οἰκ. κτλ. mit dem folgenden ἀνακεφαλαιώσασθαι zu verbinden. Dabei könnte εἰς temporal gefasst werden (usque ad), so dass der Sinn wäre, Gott wolle in Christo alles bis zur οἰκονομία der Zeitenfülle zusammenfassen, bei ihrem Eintritt aber werde diese Stellung Christi aufhören (IKor 15$_{24}$ff.). Aber nicht allein würde P. in diesem Falle eine bestimmtere Präposition als εἰς gewählt haben, sondern der Gedanke an ein Aufhören der zentralen Stellung Christi liegt auch dem vorliegenden Zusammenhang völlig fern, geschweige denn, dass er durch die Voraufstellung geradezu als Hauptgedanke erscheinen könnte. Oder aber εἰς könnte »in Bezug auf« heissen: bezüglich der οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ. wollte Gott Christo eine solche Stellung geben. Dieser Gedanke wäre an sich möglich, hätte aber den Übelstand, dass die Worte ἣν προέθ. ἐν αὐτῷ ganz überflüssig würden: ohne sie wäre der Gedanke nicht nur derselbe, sondern sogar viel durchsichtiger und klarer. Daher bleibt nur die vierte Möglichkeit, εἰς οἰκον. zu dem Relativsatze ἣν προέθ. zu ziehen (so gew.): Gott hat den betreffenden Vorsatz hinsichtlich der Ökonomie der Zeitenfülle gefasst. — Steht dies fest, so fragt sich, wovon der Infinitiv ἀνακεφ. abhängt. Auch hier sind vier Möglichkeiten: es als Inhalt des μυστήριον τοῦ θελήμ. zu nehmen (z. B. Beza, Harl., Kl.), oder es von εὐδοκία oder von προέθετο (z. B. Flatt, Hofm.) oder als epexegetischen Infinitiv von οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ. abhängig zu machen. Die drei letztgenannten Möglichkeiten kommen insofern auf dasselbe hinaus, als bei ihnen allen ἀνακεφ. als ein Stück der mit κατὰ τ. εὐδοκ. αὐτ. anhebenden adverbialen Bestimmung erscheint. Nimmt man nun, wie gewöhnlich geschieht, κατ. τ. εὐδοκ. als nähere Bestimmung zu γνωρίσας, so erhält man den Gedanken: Gott hat uns das Geheimnis seines Willens mitgeteilt nach Massgabe seines Beschlusses, in Christo alles zusammenzufassen. Denn so stellt sich der Gedanke bei der Fassung des ἀνακεφ. als einer Epexegese zu οἰκ. τ. πληρ. τ. καιρ., da ja in diesem Falle der Infinitiv der wesentliche Inhalt der οἰκον. ist. So erhält man aber einen überaus wunderlichen Gedanken. Das Geheimnis des göttlichen Willens besteht auch nach dieser Erklärung schliesslich in dem ἀνακεφ. πάντα ἐν Χρ. Wie kontort wäre es aber dann, zu sagen, Gott habe uns diesen seinen Willen gemäss seinem Willen in Chr. alles zusammenzufassen kund gethan! Offenbar wäre das κατὰ τ. εὐδοκ. αὐτ. nicht nur überflüssig, sondern störend. Liesse man es weg und fügte den Relativsatz durch ein neutrales ὅ an, so würde der Gedanke nicht nur derselbe sein, sondern ein viel klarerer. Ist sachlich ἀνακεφ. κτλ. die Ergänzung des Begriffes μυστήριον τ. θελήμ., und bedarf letzterer Begriff einer solchen Ergänzung, um verstanden zu werden, so ist doch die nächstliegende An-

nahme, dass diese Ergänzung auch grammatisch von dem zu ergänzenden Begriff abhängt. Entscheidet man sich nun aber auf Grund dieser Erwägung für die erste Erklärung (Harl.), so entsteht wieder der Übelstand, dass diese Ergänzung durch die dazwischen stehenden Worte *κατὰ τ. εὐδ. κτλ.* von dem Begriff, zu dem sie gehört, getrennt ist. Man sieht, dass die eigentliche Schwierigkeit der Konstruktion in der richtigen Beziehung der Worte *κατὰ τ. εὐδοκ.* liegt. Wir wenden uns, um zum Resultate zu gelangen, also dieser Frage zu. Sehen wir von dem sprachlich und sachlich gleich unmöglichen Einfalle ab, *κατὰ τ. εὐδοκ.* von *τοῦ θελήμ.* abhängen zu lassen, so tritt uns zunächst die gewöhnliche Auffassung entgegen, *κατὰ τ. εὐδοκ.* zu *γνωρίσας* zu ziehen. Die Übelstände, welche diese Auffassung hat, wenn man den mit diesen Worten anhebenden Satzteil bis zum Schluss von V. 10 ausdehnt, sind soeben besprochen. Versuchen wir es mit ihr, wenn *ἀνακεφ. κτλ.* nicht dazu gehört, sondern von *μυστήρ. τ. θελήμ.* abhängt. Dann ergäbe sich der Sinn: Gott habe uns das Geheimnis seines Willens mitgeteilt auf Grund des Beschlusses, welchen er im Blick auf die Ökonomie der Zeitenfülle gefasst habe. So würde der Vorteil erreicht, dass die *εὐδοκ.* nicht mit dem unmittelbar vorhergehenden *θέλημα* identisch ist, sondern sich nur auf die Kundmachung dieses seines Willens beziehen würde, die Einführung des *κατὰ τὴν εὐδοκίαν* also den Charakter des Überflüssigen verlöre. Die *οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ.* wäre in diesem Falle die christliche Gegenwart und der Gedanke ein ähnlicher wie Kol 1 26 *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων, νῦν δὲ ἐφανερώθη:* Gott hat es gefallen, für diese jetzige Zeitenfülle die Kundmachung der Weltstellung Christi in Aussicht zu nehmen. Aber es bleibt dabei der schon erwähnte Übelstand, dass die Worte *ἀνακεφ. κτλ.* von dem sie regierenden Nomen *μυστήρ. τ. θελ. αὐτ.* so weit durch nicht dazu gehörige Sätze getrennt wären, dass ein richtiges Verständnis wenigstens erschwert wäre. Und es wäre doch so leicht gewesen, dem abzuhelfen, indem *κατὰ τ. εὐδοκ. κτλ.* einfach vor *γνωρίσας* gerückt wäre. Daher hat zweitens Hofm. eine ganz andere Konstruktion vorgeschlagen. Er lässt den Partizipialsatz *γνωρίσας* nur bis *θελήματος αὐτοῦ* reichen und koordiniert das folgende *κατὰ τ. εὐδοκ. αὐτοῦ* dem *κατὰ τ. πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ* V. 7 fin. So gewinnt er den Gedanken: in Chr. haben wir die Erlösung nach dem Reichtum der Gnade Gottes . . . nach seinem Beschlusse, in Chr. alles zusammenzufassen. Letzterer Beschluss kommt also als Begründung für die Erlösung in Betracht; diese ist das Mittel, um jenen Endzweck Gottes zu verwirklichen. Gegen den Gedanken an sich liesse sich nichts sagen; dennoch ist diese Konstruktion aus formalen

wie sachlichen Gründen unmöglich. Aus formalen, sofern kein unbefangener Leser auf diese Koordination von κατὰ τ. εὐδοκ. mit dem weit entfernten κατὰ τ. πλοῦτος kommen kann; aus sachlichen: denn bei dieser Fassung würde die περισσεία der göttlichen Gnade darin bestehen, dass Gott uns seinen Heilsrat wissen lässt (γνωρίσας), während naturgemäss die Mitteilung desselben ganz zurücktritt gegen die Beschaffung des Heiles selbst. Niemand wird sagen: der König hat diesen Verbrecher nicht nur begnadigt, sondern ihm das sogar mitteilen lassen. Nun bleibt aber noch eine drittte Beziehung von κατὰ τὴν εὐδοκ. übrig, welche sich von vornherein dadurch empfiehlt, dass der Satzbau ebenso einfach wie der Gedanke wird: κατὰ τ. εὐδοκ κτλ. von ἀνακεφαλαιώσασθαι abhängen zu lassen und diesen Gesamtausdruck als nähere Bestimmung des μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ zu nehmen. Dann bezieht sich die εὐδοκία Gottes weder auf den Heilsrat der Sündenvergebung in Chr., noch auf seinen Beschluss, uns davon Mitteilung zu machen, sondern auf seinen Beschluss, in Chr. alles zusammenzufassen. — Damit ist nun auch die letzte für die Konstruktion in Betracht kommende Frage entschieden, ob ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει zu ἐπερίσσευσεν oder zu γνωρίσας zu beziehen ist. Im letzteren Falle würde es die weisheitsvolle Form bezeichnen, in der Gott uns das Geheimnis seines Willens kund gethan hat. Da nun aber im Folgenden von dieser Form gar nicht die Rede ist, sondern nur von dem Inhalt des Geheimnisses, so wird ἐν πάσ. σοφ. zu ἐπερίσσευσεν zu ziehen sein und nicht die Weisheit Gottes in seinem Verfahren, sondern unsere Weisheit als seine Gabe bedeuten [1]).

Wenden wir uns nun zu dem sachlichen Verständnis des Satzes, so wird sich ergeben, wie lichtvoll der Gedanke in allen Einzelheiten bei der als richtig erkannten Konstruktion erscheint. Gott hat uns in Christo die Sündenvergebung geschenkt und dadurch den Reichtum seiner Gnade erwiesen. Aber ein noch höheres Mass dieser Gnade und zwar das höchste (denn περισσός ist ein superlativer Begriff) hat er in Bezug auf uns (εἰς ἡμᾶς; gekünstelt Beck: in uns hinein) gezeigt in Gestalt

1) Gegen die Beziehung der beiden Substantiva auf Gott wird mit Recht auch schon der Zusatz πᾶς geltend gemacht; es sei direkt anstössig zu sagen, Gott habe etwas mit »aller möglichen« Weisheit gethan. Wenn ich Beck recht verstehe, welcher ἐν πάσ. σοφ. καὶ φρον. gleichfalls zu γνωρίσας konstruiert, so bezieht er jene beiden Substantiva auf die Weisheit und Klugheit, welche Gott den Verkündigern seines Geheimnisses verleiht, so dass sie in sachlich und formell angemessener Weise es aussprechen können. Aber dagegen entscheidet das γνωρίσας ἡμῖν. P. selbst hat ja das Geheimnis nicht durch Vermittelung von Menschen erfahren, hätte also hier statt ἡμῖν ὑμῖν sagen müssen.

von (ἐν) oder vermöge der Weisheit, die er uns mitgeteilt hat[1]). Und zwar hat er uns nicht nur irgend welche Weisheit, sondern πᾶσα σοφία gewährt. Es handelt sich nach dem weiteren Zusammenhang um das letzte Weltziel Gottes, die Abzielung alles Vorhandenen auf eine Einheit, die in Chr. vermittelt und gegeben ist. Ist es nun der Weisheit eigen, das Einzelne in seinem richtigen Zusammenhang mit dem Ganzen zu erkennen, so erhellt, dass mit der Erkenntnis des letzten Weltzieles auch die Möglichkeit gegeben ist, alles Einzelne in seinem integrierenden Zusammenhang mit diesem Ziel und als integrierendes Moment der Bewegung zu diesem Ziel zu begreifen, dass also die Erkenntnis des letzten Weltzieles nicht nur die höchste Weisheit, sondern auch die Ermöglichung von πᾶσα σοφία, Weisheit in jeder Beziehung, ist[2]). Aber nicht allein σοφία, sondern auch φρόνησις gewährt Gott[3]); denn nicht allein die

---

1) ἐν steht hier bei dem transitiven περισσεύειν in genau derselben Bedeutung wie sonst bei dem intransitiven (Röm 15 13. I Kor 15 58. II Kor 8 7. Phl 1 9. 26. Kol 2 7) zur Bezeichnung des Punktes, auf welchem die περισσεία stattfindet.

2) Allerdings ist auch noch eine andere Deutung von πᾶσα σοφία möglich. An sich wäre schon nicht ganz unmöglich, πᾶσα σοφία ganz gleichbedeutend mit πᾶσα ἡ σοφία zu nehmen, wie die bei Kühner[3] 2. 1. § 465. 6. c. Anm. 8 citierten Beispiele zeigen. Im NT scheint aber kein derartiger Fall vorzuliegen. Mt 3 15 wird πᾶσα δικαιοσύνη jede einzelne Erweisung von Gerechtigkeit bedeuten. Und ebenso könnte Kol 1 11 πᾶσα ὑπομονή jede einzelne Erweisung von Geduld bedeuten. Aber Eph 4 2 πᾶσα ταπεινοφροσύνη, Phl 1 20 πᾶσα παρρησία, Jak 1 2 πᾶσα χαρά und wahrscheinlich auch Kol 1 11 liegt die Sache anders, und so könnte es auch hier sein. Mit dem Artikel würde πᾶσα ἡ σοφία den ganzen Umfang dessen, was es an Weisheit giebt, πᾶσα ἡ χαρά die Summe dessen, was mich erfreut, bezeichnen. In den citierten Stellen aber bedeutet der artikellose Ausdruck weder dasselbe, wie der artikulierte, noch jede einzelne Erweisung von Freude oder Geduld, sondern nach dem Zusammenhang ist darunter die Summe aller Merkmale verstanden, welche den betr. Begriff konstituieren, so dass wir im Deutschen dafür volle Weisheit, volle Freude sagen könnten. So würde also P. hier nicht sagen, dass die Leser in jeder Beziehung Weisheit besitzen, sondern dass die Weisheit im Vollsinn des Wortes ihnen mitgeteilt ist, indem sogar die höchste und schwierigste Erkenntnis, das Geheimnis des göttlichen Willens, von ihnen erfasst ist.

3) Das Verhältnis von σοφία und φρόνησις ist viel, zuletzt von Abbott, behandelt. Die Zusammenstellung beider Worte Prv 1 2. 8 1. 10 23. III Reg 4 25. Dan 2 21. vgl. auch Job 5 13. Sicher ist (vgl. Trench 270 ff.), dass σοφία der höhere Begriff ist, sofern dieselbe stets sich auf das Gute richtet, während φρόνησις wie das Adjektivum φρόνιμος mehr formaler Natur ist: auch die Schlangen Mt 10 16 und die Kinder der Welt Lk 16 8 sind φρόνιμοι. Daher wird wohl σοφία, nicht aber φρόν. von Gott ausgesagt. Am besten dürfte das letztere Wort durch Verständigkeit, bezw. Verstand, wiederzugeben sein. Noch ist zu bemerken, dass die beiden Substantive hier nicht sensu formali von der Befähigung

Beurteilung des letzten Weltzieles, sondern auch die Fähigkeit, die kleineren Dinge des menschlichen Lebens zu verstehen und die richtigen Gesichtspunkte dafür zu gewinnen, wird durch die Erkenntnis des *μυστ. τ. θελ. τ. θεοῦ* gewährleistet.

Das Mittel, wodurch Gott uns diese Weisheit hat zukommen lassen, ist die Offenbarung des Geheimnisses seines Willens (*γνωρίσας* aufzulösen durch »indem«), wobei hier wie immer im NT (gegen Abb.) *μυστ.* eine Thatsache bezeichnet, die nicht nur nicht gewusst ist, sondern von dem natürlichen Menschen überhaupt nicht gewusst werden kann, also göttliche Offenbarung zu ihrer Kundmachung erfordert. Besteht nun nach dem vorher gewonnenen Resultat über die Konstruktion dies *μυστ. τ. θελ. αὐτ.* in dem *ἀνακεφαλαιώσασθαι τ. πάντα ἐν τῷ Χρ.*, so ist von vornherein die Beziehung des *θέλημα* auf den Erlösungsratschluss im Allgemeinen (V. 7) oder gar auf den gebietenden Willen Gottes (Gess. Pers. Chr. 2. 1. 264.) ausgeschlossen. Bezüglich des Begriffes *ἀνακεφ.* ist zunächst sprachlich die Herleitung von *κεφαλή*, also auch die Übersetzung »unter ein Haupt stellen« abzuweisen. Das Wort ist von *κεφάλαιον* abzuleiten, welches nie das Oberhaupt, sondern nur das Hauptstück oder die Summe bezeichnet. Daher *κεφαλαιοῦν* die Hauptsache herausstellen, die Summe ziehen, summarisch zusammenfassen [1]). Ferner ist die sehr häufige Deutung »zusammenbringen, zusammenführen, vereinigen« als sprachlich gleichfalls unberechtigt abzuweisen. Nach ihr soll es sich darum handeln, dass in Christo die Welt die Einheit, welche sie ursprünglich gehabt, aber durch die Sünde verloren habe, wiedergewinne. Dabei aber wird der Begriff *κεφάλαιον* völlig ausser Acht gelassen. Es ist ganz richtig, dass *κεφαλαιοῦν* sonst stets von einer Operation des Verstandes, hier von der Herstellung einer Thatsache stehe (Cr.), aber der Begriff *κεφαλαιοῦν* muss trotzdem gewahrt bleiben. Derselbe wird entweder auf wirkliche

---

zu Weisheit und Verständnis, sondern nach dem Zusammenhang sensu materiali von dem Besitze der Erkenntnis selber gemeint sind.

1) Chrys. verbindet beide Erklärungen. Er erklärt zunächst *συνάψαι, συντέμνειν*, fährt dann aber fort *ἔστι καὶ ἕτερόν τι δηλούμενον . . . μίαν κεφαλὴν ἅπασιν ἐπέθηκεν.* Es handelt sich dabei also offenbar nicht um eine Worterklärung, sondern um eine Art von mystischem Untersinn. So wesentlich noch Beck, Sod., und wenigstens nicht ganz abweisend Harl. Dass die beiden Gedanken der Zusammenfassung in Chr. und der Stellung Chr. als eines Hauptes sehr verwandt sind, liegt am Tage. Das berechtigt aber nicht, den zweiten wider den Sprachgebrauch in die Wortbedeutung hineinzuziehen. »Unter ein Haupt zusammenfassen« darf keinesfalls übersetzt werden: entweder leitet man falsch von *κεφαλή* ab, dann muss man übersetzen »unter ein Haupt stellen«; oder man leitet richtig von *κεφάλαιον* ab, so darf man den Begriff *κεφαλή* überhaupt nicht hineinmengen.

Zahlenoperationen angewendet, z. B. Strabo 2. 1 (ed. Tauchn. 1. 145): *ὥστε τὴν σύμπασαν κεφαλαιοῦσθαι ἐννακισχιλίων ἑξακοσίων*, d. h. die Gesamtsumme beträgt; oder auf logische Operationen, so gewöhnlich von der Resumierung des Inhaltes einer Darlegung. Nun ist die Summe, welche aus den einzelnen Summanden, oder das Resume, welches aus einzelnen Erörterungen gezogen wird, zwar die Einheit aus vielen Einzelheiten, nicht aber eine Vereinigung derselben in dem Sinne, dass ein Streit ausgeglichen würde. Wenn man statt in summae formam redigere übersetzt in communionis formam redigere, so hat man den Begriff *κεφάλαιον* und jede Analogie zu dem sonstigen Gebrauch des Wortes völlig verloren. Diese ganze Deutung beruht auf einer Verwechselung zwischen Einheit im numerischen Sinne und Einigkeit im moralischen Sinne [1]). Wenn also *ἀνακεφαλαιοῦν* überhaupt übersetzt werden kann einheitlich zusammenfassen, so würde der Sinn nicht sein, dass die einzelnen Wesen moralisch mit einander verbunden werden, sondern höchstens, dass sie, die bisher vereinzelt dagestanden haben, nun zu einem einheitlichen Organismus werden. Aber auch diese Bedeutung »einheitlich zusammenfassen, zu einer Einheit machen«, entspricht dem sonstigen Sprachgebrauch noch nicht. Dieser weist durchweg auf das Merkmal einer kompendiarischen Zusammenfassung. So die ganz gewöhnliche Bedeutung von *κεφάλαιον* Resume, *κεφαλαιοῦν* resumieren. So besonders die Stellen, wo das Kompositum *ἀνακεφαλαιοῦν* sonst vorkommt, sowohl bei Arist.[2]) wie Röm 13 9; denn hier ist die Meinung, dass das eine Liebesgebot die kurze Zusammenfassung aller

---

1) Für die sprachliche Berechtigung der Übersetzung »verbinden, zusammenfügen« darf man sich nicht auf das *συνάψαι* des Chrys. berufen. Dessen sprachliche Erklärung ist eine ganz andere (s. o.). Es steht damit ganz analog wie mit der Umschreibung des Theodoret *ἡ σύντομος τῶν πραγμάτων μεταβολή*, in der die Wortbedeutung in *σύντομος* steckt, während *μεταβολή* die von dem Verfasser hinzugefügte Anwendung ist. So ist auch jenes *συνάψαι* nur eine Vermutung des Chrys., wovon hier das sprachlich ganz richtig gedeutete Wort gemeint sein möge.

2) Die Bedeutung des einfachen Wiederholens dürfte *ἀνακεφ.* an keiner Stelle haben. In den von Cr. dafür angeführten, Arist. fr. 123. 5. 1499. 33 A. (*ἀνακεφαλαιώσασθαι πρὸς ἀνάμνησιν*) und Dion. v. Hal. ant. rom. 1. 90 (*ἀνακεφαλαίωσις τῶν ἐν ταύτῃ δηλουμένων τῇ βίβλῳ*) und Protev. Jak. 13. 1 (*μήτι εἰς ἐμὲ ἀνεκεφαλαιώθη ἡ ἱστορία Ἀδάμ*) findet jedesmal die Bedeutung recapitulare statt. Es handelt sich in ihnen allen nicht um eine wörtliche Wiederholung, sondern um eine solche durch Zusammenfassung. Auch in der letzten Stelle will Joachim sagen, dass die Summe des ihm und des dem Adam Passierten dieselbe sei. Auch die Erklärung des Quintilian 6, 1, rerum repetitio et congregatio heisse griechisch *ἀνακεφ.*, will nicht zwei verschiedene Bedeutungen des griechischen Wortes angeben, sondern zwei Merkmale des einen Begriffes: es ist eine repetitio, die zugleich congregatio ist.

übrigen sei. So ferner die Erklärungen der Alten: Chrys. *ἀνακεφαλαίωσις λέγεται καὶ τὰ διὰ μακρῶν λεγόμενα εἰς βραχὺ συστεῖλαι καὶ πάντα τὰ διὰ πολλῶν λεγόμενα συντόμως εἰπεῖν;* Orig. *κεφαλαίωσον ἐν ὀλίγοις πολλά;* Theodoret *σύντομος μεταβολή.* Von diesem Merkmal der kompendiarischen Zusammenfassung vieler einzelnen Dinge in einem darf daher, so lange es möglich ist daran festzuhalten, nicht abgegangen werden. Einen Schritt weiter führt uns die Vergleichung mit *συγκεφαλαιοῦσθαι,* welches dem Simplex ganz synonym gebraucht wird. Raphel a. l. 254 ff. hat auf xenophonteische Stellen hingewiesen, wo *συγκεφ.* in einer unserer Stelle ganz entsprechenden Weise angewendet wird (Cyr. 8. 1. 15, 8. 6. 14); namentlich in der ersteren Stelle ist die Analogie zu der unseren frappant. Eine grosse Menge von Sklaven wird so organisiert, dass Cyrus nur mit einem zu verhandeln braucht, um durch dessen Vermittelung alle in Thätigkeit zu setzen. Das nennt Xen. *συγκεφαλαιοῦσθαι τὰς οἰκονομικὰς πράξεις.* Die zahllosen Einzelheiten, um die es sich handelt, werden ganz kurz zusammengefasst, und in den Wenigen, mit denen Cyrus redet, konzentriert sich die Gesamtheit der ökonomischen Angelegenheiten. Es wird sprachlich also der einzig legitime Weg sein, bei der durchgehenden Bedeutung von *κεφ., συγκεφ., ἀνακεφ.* auch hier stehen zu bleiben, und zwar mit spezieller Rücksicht auf jene xen. St. Danach ist der Wille Gottes, in Christo das All zusammenzufassen, so dass in ihm es sich ebenso konzentriert wie in dem obersten Beamten des Cyrus die Gesamtheit seiner Angelegenheiten, oder wie in dem Liebesgebot die Gesamtheit aller anderen Gebote. Ist dies der einzige Sinn, der innerhalb der sprachlichen Analogieen liegt, so erhellt, wie wenig hier einerseits von Christus als der *κεφαλή* im Sinne von Oberhaupt, und wie wenig andererseits von einer durch ihn gewonnenen Verbindung und Vereinigung der einzelnen Teile der Welt die Rede ist. Zugleich ist damit entschieden, dass *ἀνά* nicht im Sinne von »wieder« gemeint ist, sondern nur eine Verstärkung des Simplex entsprechend unserem »aufrechnen«. Denn eine Zusammenfassung des Alls ausser in Christo oder vor Christo hat es ja nicht gegeben. Dazu kommt, dass keine Stelle vorhanden ist, welche bewiese, dass *ἀνά* in diesem Verbum den Sinn der Wiederholung hat, der Röm 13$_9$ sogar nur mit höchster Künstelei eingetragen werden kann, und dass Origenes *ἀνακεφαλαίωσις* direkt durch *συγκεφαλαίωσις* erklärt (Cramer Cat. 6. 114). Ebenso ist es willkürlich, auf die mediale Form Gewicht zu legen (so fast allgemein): sibi summatim recolligere. Da bei *κεφαλαιοῦν* wie bei *συγκεφαλαιοῦν* Aktiv und Medium völlig gleichbedeutend gebraucht werden, so lässt sich nicht erweisen, dass hier zwischen beiden ein Unterschied stattfindet. Fassen wir

nun den so gewonnenen Gedanken, dass Gott in Christo das All habe kompendiarisch zusammenfassen wollen, näher ins Auge, so ist er nicht zu verwechseln mit den Ausdrücken Kol 1 16 *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* und 1 17 *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.* Denn dort handelt es sich um den präexistenten Christus, hier dagegen um den historischen. Dies würde schon aus dem artikulierten Ausdruck *ἐν τῷ Χρ.* folgen, wenn derselbe bewiese, dass *Χρ.* hier in appellativer Bedeutung gemeint sei; denn in diesem Sinne hat ja erst der geschichtliche Herr das Messiasamt übernommen. Der Beweis ist aber nicht bindend, weil *Χρ.* bei P. zumeist Eigenname geworden ist, der als solcher promiscue mit und ohne Artikel stehen kann. Wohl aber folgt aus dem Zusammenhang, dass hier nicht von dem Präexistenten die Rede sein kann. Denn wie man auch den Satz konstruiere, jedenfalls ist durch *εἰς οἰκον. τ. πληρώμ. τ. καιρ.* sicher gestellt, dass es sich hier nicht um eine uranfängliche, sondern eine an einem gewissen Punkte der Geschichte sich vollziehende Thatsache handelt. Auch setzt ja der Begriff der Zusammenfassung des Alls voraus, dass dieses All schon existiert. Andererseits kann hier aber auch nicht von einer Thatsache der Zukunft die Rede sein. Denn dass in dem Wesen Christi noch eine Veränderung eintreten werde, ist ein schlechthin unbiblischer Gedanke. Endlich kann aber auch der Zeitpunkt, von dem hier die Rede ist, nicht die Geburt des Menschen Jesus sein. Nicht nur, weil P. gewöhnlich unter *Χρ.* den Erhöhten versteht, sondern vornehmlich, weil er erst durch seine Erhöhung in himmlische Art ein Verhältnis zu der himmlischen Welt (*τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς*) gewonnen hat. Somit ist der Gedanke, der erhöhte Christus, welcher einerseits der Menschheit, andererseits der Himmelswelt angehört, stelle in seiner Person die kompendiarische Zusammenfassung der gesamten Welt dar; es gebe nichts, was nicht in ihm vorhanden sei. Es leuchtet ein, wie dieser Gedanke nur eine Abwandlung des Grundgedankens des Kolosserbriefes ist, dass man bei keinem Wesen im Himmel und auf Erden religiöse Güter zu suchen brauche, weil sie sämtlich in Christo gegeben seien. Was aber dort aus der mittlerischen Stellung des Präexistenten zur Schöpfung abgeleitet wurde, wird hier aus dem Wesen des erhöhten Christus gefolgert. In dieser Erkenntnis ist wirklich *πᾶσα σοφία καὶ φρόνησις* gegeben, wie die Verhältnisse des Kolosserbriefes zeigen: wer das Geheimnis des göttlichen Willens erkennt, dass in der Person Christi sich alles zusammenfasst, sieht es als Thorheit an, bei Geschöpfen Güter zu suchen, die nach dem göttlichen Willen in Christo gesucht werden sollen [1]).

1) Die ursprüngliche Lesart wird mit ℵ*BDL *ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς*

Dieses Ziel, in Christo der Welt ihren vollendeten und zugleich zusammenfassenden Abschluss zu geben, wird nun durch den vorangehenden präpositionalen Ausdruck *κατὰ τ. εὐδοκ. κτλ.* auf einen freien Vorsatz Gottes zurückgeführt, — analog wie Kol 1 19 auf ein *εὐδοκεῖν* Gottes zurückgeführt wird, dass *πᾶν τὸ πλήρωμα* in Christo wohne, wird hier von der göttlichen *εὐδοκία* seine zentrale Stellung in Bezug auf die Welt abgeleitet. Diesen Beschluss hat sich Gott aber vorgenommen — *προέθετο* nicht in dem Sinne des vorhergefassten Entschlusses, sondern nach dem Sprachgebrauch genau wie unser sich vornehmen, d. h. *πρό* nicht von der Zeit, sondern vom Raum, dem vor Gottes Augen stehenden Bilde, — und zwar *ἐν αὐτῷ*, bei sich selbst[1]) im Gegensatz zu der jetzt erst erfolgenden Kundmachung im Hinblick auf die *οἰκον. τ. πληρ. τ. καιρ.* Der Ausdruck *πλήρωμα τ. καιρ.* ist nur formell verschieden von *πλήρωμα τ. χρόνου* Gal 4 4. Beidemal ist die Zeit als ein Gefäss gedacht, das nicht sowohl durch die einzelnen Ereignisse (Sod.), als vielmehr durch die einzelnen Zeitabschnitte, Tage, Jahre, Menschenalter, die hier als *καιροί* bezeichnet sind, allmählich angefüllt wird. Nun ist die Vollsumme der Zeit erreicht. Der Ausdruck hat also eschatologische Art und entspricht dem hebräischen אַחֲרִית־הַיָּמִים, und gewiss ist nicht ein Zeitpunkt, sondern ein Zeitraum damit gemeint, die Weltperiode der Vollendung. Diese ist aber hier, wie Gal 4 4, nicht von der Parusie, sondern von der Erscheinung, bezw. Erhöhung Christi an gerechnet. Diese Zeit wird hier als eine *οἰκονομία* bezeichnet. Dieses Wort kann an sich sowohl aktiv wie passiv gebraucht werden, d. h. entweder von der Thätigkeit des Haushaltens oder Verwaltens oder von dem Haushalt im Sinne der sämtlichen, das Leben eines Hauses bedingenden Einrichtungen und Thätigkeiten, wie es auch von dem Staatshaushalt gebraucht wird[2]). Aber auch im NT. lässt sich 3 9 und I Tim 1 4 die

---

statt des *ἐν* der rec. sein. Letztere Lesart stellt sich als eine nahe liegende Verbesserung dar. In der That ist aber der Himmel ebenso wie die Erde als der Boden gedacht, auf dem die betreffenden Geschöpfe leben. Die mühseligen Verhandlungen der Ausleger an dieser Stelle, wiefern von einer Versöhnung auch der himmlischen Wesen geredet werden könne, sind hier gegenstandslos, da nach richtiger Auffassung von einer Wiederherstellung des Normalverhältnisses zu Gott oder zu einander überhaupt nicht die Rede ist, sondern davon, dass in Christo, je nachdem man die Stelle fasst, der Einigungspunkt für sie alle oder ihre einheitliche Zusammenfassung gegeben ist.

1) Bei dem dargelegten Zusammenhang versteht sich von selbst, dass *ἐν αὐτῷ* sich auf Gott, nicht auf Christus bezieht. Im entgegengesetzten Falle würde man, wie schon Harl. richtig erkannt hat, hier *ἐν Χρ.* und im folgenden Satz *ἐν αὐτῷ* erwarten müssen.

2) Beispiele: Arist. Oec. *α.* 6. 1344 B. 31 *ἡ Ἀττικὴ οἰκονομία χρή-*

erstere Bedeutung ohne Künstelei nicht festhalten (gegen Sod.) und die zweite ist auch hier die einfachere. Der Haushalt der Zeitenfülle steht demjenigen anderer Perioden gegenüber. Diese abschliessende Periode erfordert um ihres Begriffes willen das ἀνακεφ. τ. πάντα ἐν τ. Χρ. Daher heisst es, Gott habe mit Beziehung auf diese Periode (εἰς) jenen Plan gefasst. Es gäbe keine reife Frucht aus der Gesamtentwickelung der Zeiten, keinen Haushalt der Vollendung, wenn nicht das ἀνακεφ. τ. πάντα κτλ. stattfände [1]).

1 11—12] Die Bestimmung des Gedankenfortschrittes ist von der richtigen Auffassung zweier Momente abhängig, des ἐν ᾧ, mit dem V. 11 beginnt, und des darauf folgenden καί. Da es nicht heisst καὶ ἡμεῖς ἐκληρώθ., so sind nicht die Leser aus dem vorhergehenden τὰ ἐπὶ τ. οὐραν. καὶ τὰ ἐπὶ τ. γῆς als ein Bestandteil herausgehoben, sondern das κληροῦσθαι muss eine neue Gabe an sie an vorher schon genannte Gaben anreihen. Wenn nun das ἐν ᾧ den gleichen Worten V. 7 koordiniert an die Seite träte (Hofm.), so würde das κληροῦσθαι das zweite Stück neben dem ἔχειν τὴν ἀπολύτρωσιν bilden. Das erscheint aber gekünstelt, da der unbefangene Leser in dem ἐν αὐτῷ V. 11 nicht die Wiederaufnahme des ἐν τῷ ἠγαπημένῳ V. 6 fin., sondern nur die des ἐν τ. Χρ. V. 10 fin. sehen kann. Dazu kommt, dass sachlich nicht nur eine Gabe Gottes an die Leser genannt ist, sondern deren zwei: der Besitz der ἀπολύτρωσις V. 7 und der Besitz von πᾶσα σοφία καὶ φρόνησις V. 8. Denen stellt sich das κληροῦσθαι als dritte Gabe und als neue Spezifikation der πᾶσα εὐλογία V. 3 an die Seite. Somit ist formell der Satz an ἐν τ. Χρ. V. 10 fin. angelehnt, sachlich aber das καί Fortführung des Gesamtgedankens V. 8—10. Damit ist auch ein Anhalt für die Begriffsbestimmung von ἐκληρώθημεν [2]) gefunden. κληροῦν, im NT nur hier, LXX nur I Sam 14 41.

σιμος; ib. α. 6. 1345 A. 34 ἐν ταῖς μεγάλαις, ταῖς μικραῖς οἰκονομίαις; Pol. ε. 8. 1308 B. 32, μέγιστον ἐν πάσῃ πολιτείᾳ τὸ καὶ τοῖς νόμοις καὶ τῇ ἄλλῃ οἰκονομίᾳ οὕτω τετάχθαι, ὥστε μὴ εἶναι τὰς ἀρχὰς κερδαίνειν.

1) V. 8—10: »Seine Gnade hat er uns überschwänglich zuteil werden lassen in Gestalt voller Weisheit und Verständigkeit, indem er uns das Geheimnis seines Willens kundtat, nämlich nach seinem freien Willen wie er ihn bei sich fasste im Hinblick auf den Haushalt der Zeitenfülle, in Christo das All kompendiarisch zusammenzufassen, was im Himmel und was auf Erden ist.«

2) Dass die Lesart ἐκληρώθημεν (ℵBKLP) den Vorzug verdient vor ἐκλήθημεν (ADEFG), ergiebt sich aus der Erwägung, dass es den Abschreibern näher liegen musste, das seltene Wort in das häufigere ἐκλήθημεν zu verwandeln, als das Umgekehrte zumal dabei die Erinnerung an Röm 8 30 mitwirken konnte,

Jes 17$_{11}$, wird von Hofm. und Cr. in der einfachen Bedeutung »durchs Los ausgewählt werden« genommen, und zwar so, dass davon der Infinitiv εἰς τὸ εἶναι κτλ. als Bezeichnung dessen, wozu die Leser ausgelost werden, abhängig gemacht wird. Diese durch ihre sprachliche Einfachheit sich empfehlende Deutung scheitert aber an dem Gedanken. Übersetzt man nämlich »ausgelost, um zum Lobe Gottes zu gereichen«, so wäre der Gedanke viel zu allgemein, um neben den beiden vorangehenden konkreten Gaben der ἀπολύτρωσις und der σοφία ein homogenes drittes Moment sein zu können, oder wenn man ihn speziell auf die sittliche Heiligung deuten wollte, würde dafür der Ausdruck überaus farblos und unbestimmt sein. Übersetzt man aber mit Hofm. »ausgelost, um die zu sein, welche im Voraus auf Christum gehofft haben«, so ist auch das kein Moment, welches dem Anteil an der Erlösung und der Weisheit koordiniert zur Seite treten könnte, sondern höchstens etwas in dem vorher Gesagten schon Gegebenes, so dass das καί vor ἐκληρ. dabei allen Wert verlöre. Der Begriff κληροῦν kann vielmehr nur aus dem beiden Testamenten geläufigen Bilde des κλῆρος im Sinne von κληρονομία (Act 26$_{18}$. Kol 1$_{12}$) im Sinne eines durchs Los, d. h. ohne eigne Arbeit oder eignes Verdienst zugefallenen Besitzes verstanden werden. Nun ist im AT eine doppelte Vorstellung: nach der einen ist Israel das Erbe Gottes, nach der anderen bekommt es ein Erbe von Gott. Nach ersterer Bedeutung würde es hier heissen: wir Christen sind das Erbteil Gottes geworden (Beng., Stier, Braune), nach der anderen wäre κληροῦσθαι in analoger Weise Passivum zu κληροῦν τινι wie πιστεύομαι zu πιστεύειν τινί oder διακονοῦμαι zu διακονῶ τινι. Gegen die erstere Auffassung spricht, dass der Gedanke, wir seien Gottes Besitz, im NT höchstens I Pt 5$_3$ vorkommt, bei P. aber nirgends nachweisbar ist, während der andere in allen Stellen vorliegt, wo die Christen κληρονόμοι genannt werden (Gal 3$_{29}$. 4$_7$. Röm 8$_{17}$, vgl. I Kor 6$_{9.\,10.}$ 15$_{50}$): also: »in Christo haben wir den uns zuerteilten Besitz, nämlich den Anteil am Gottesreich, empfangen«. Und dieser Gedanke passt in den Zusammenhang: Gottes Gnade hat uns die Sünde vergeben, uns mit Weisheit begabt und das Erbe geschenkt, welches natürlich in der Teilnahme am vollendeten Gottesreiche besteht. So erhellt, dass der Begriff einer Ergänzung nicht bedarf, sondern durch die Beziehung auf den jedem Leser bekannten term. techn. κληρονομία vollständig verständlich war. Um zu entscheiden, ob εἰς τὸ εἶναι κτλ. zu προορισθέντες zu ziehen oder eine von dem Hauptverbum abhängige Zweckbestimmung ist, muss zunächst der Sinn der letzten Worte des Verses festgestellt werden. Am nächsten liegt es auf den ersten Blick, den Ausdruck προελπίζειν ἐν τῷ Χρ. auf die Juden-

christen zu beziehen, sofern diese im Unterschied von den Heidenchristen in der Lage waren, schon im Voraus auf die Erscheinung Christi zu hoffen, weil sie die messianischen Weissagungen hatten (z. B. Mey. u. A., zuletzt Weiss), oder sofern diese früher als die Heiden an dem Evangelium Anteil gewonnen hatten (z. B. Chrys., Beng., Harl., Kl.). Im ersteren Falle wäre Gegenstand der ἐλπίς die erste, im anderen die zweite Erscheinung Christi. Aber diese Beziehung auf die Judenchristen erscheint mir, wie man sie auch fassen möge, als unmöglich. Dass 2 11 dieser Unterschied gemacht wird, ist natürlich kein Beweis, dass er auch hier vorliegt. Ebenso wenig das καὶ ὑμεῖς 1 13. Denn nachdem von 1 3 an P. stets in der ersten Person Pl. Dinge ausgesagt hat, welche alle Christen gleichmässig angehen, ist die nächstliegende Deutung jenes καὶ ὑμεῖς, dass er das von allen Christen Gesagte nun speziell auch auf seine Leser beziehen will. Es folgt also aus dem καὶ ὑμεῖς in keiner Weise, dass vorher von Judenchristen die Rede gewesen sein müsse. Und es erscheint mir als ganz unmöglich, das εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς auf andere Subjekte als die vorher mit der ersten Person Pl. bezeichneten zu beziehen. Wenigstens hätte dann der erklärende Zusatz τοὺς προηλπικότας unmittelbar an ἡμᾶς herangerückt werden müssen. Und wollte der Apostel den Gedanken ausdrücken, dass sowohl die Judenchristen wie die Heidenchristen zum Lobe Gottes gereichen sollen, warum sagt er nicht einfach εἰς τὸ εἶναι εἰς ἔπαινον τοῦ θεοῦ ἡμᾶς τοὺς προηλπικότας καὶ ὑμᾶς κτλ., statt durch den Relativsatz ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς diesen einfachen Gedanken völlig undurchsichtig zu machen? Man wird also die Beziehung des ἡμᾶς auf Judenchristen völlig aufgeben müssen. Vielmehr wird von allen Christen gleicherweise das προελπίζειν ἐν τῷ Χρ. ausgesagt, und es kann sich nur darauf beziehen, dass sie schon vor der Zeit der Erfüllung gehofft haben. Man wendet zwar ein, dadurch werde das πρό ganz nichtssagend, da es schon im Begriff der Hoffnung liege, dass sie vor dem Eintreten der Erfüllung stattfinde. Aber es liegt auch im Begriffe der Verheissung, dass sie im Voraus erfolgt, und doch ist damit nicht ausgeschlossen, dass Röm 1 2 dieses Merkmal durch προεπαγγέλλεσθαι ausdrücklich hervorgehoben wird. Ebenso hier. Es ist gesagt, dass Gott in Form eines vorhergefassten Beschlusses (προορίζειν) uns an dem Erbe beteiligt habe. Dadurch ist es nahe gelegt, das Charakteristische der gegenwärtigen Christenheit darin zu setzen, dass sie im Voraus auf dies alles hoffe. Denn nicht als Gegenstand der Hoffnung wird Christus bezeichnet, — dann würde ἐπί oder εἰς stehen, — sondern er ist die Grundlage, auf der sich unsere Hoffnung erhebt, genauer der Ort, an welchem sie sich befindet. Ist dies der Sinn der Worte, so

werden dieselben aber nicht Apposition zu ἡμᾶς sein, sondern Prädikat, und εἰς ἔπαινον κτλ. nicht Prädikat, sondern Zweckbestimmung (so Harl., Hofm., Sod.). Weit entfernt, dass man dann erwarten müsste εἰς τὸ προελπίζειν ἡμᾶς, ist der Gedanke gerade in der von Paulus gewählten Form erst zum klaren Ausdruck gebracht. Denn das artikulierte Partizipium bezeichnet die Gemeinde als einen abgeschlossenen Kreis, den Gott in Aussicht genommen hat, und der in dem ἡμεῖς sich verwirklicht; und das Part. Perf. ist gewählt, weil P. von dem Standpunkt der Vollendung aus urteilt: wir sollten die sein, die im Voraus gehofft hatten. Dazu kommt, dass in den beiden parallelen Ausdrücken V. 6 und V. 14 εἰς ἔπαινον τῆς δόξης jedesmal Zweckbestimmung ist, es also auch hier so sein wird (Sod.). Auf Grund dieses Sinnes der letzten Worte wird sich nun entscheiden lassen, wozu sie gehören. Zieht man den Satz εἰς τὸ εἶναι κτλ. zu προορισθέντες, so entsteht der Gedanke: uns ist das Erbe zugeteilt auf Grund dessen, dass wir bestimmt sind, diejenigen zu sein, die im Voraus auf Christum gehofft haben. Nun könnte zwar an sich das himmlische Erbe ebenso von der Hoffnung, wie sonst von dem Glauben hergeleitet werden. Aber dagegen spricht, dass dann der Hauptbegriff ἐκληρώθημεν ganz ausnehmend kahl und nackt dastehen würde. Der Hauptgedanke in dem vorliegenden Satz ist ja gar nicht das προορισθέντες, sondern vielmehr das ἐκληρώθημεν. Jenes ist nur Substruktion für dieses. Daher erscheint es weit angemessener, den infinitivischen Absichtssatz nicht von προορισθέντες, sondern von ἐκληρώθ. abhängig zu machen: das Erbteil ist uns zu Teil geworden, damit wir als diejenigen zu stehen kommen, welche im Voraus auf Christum gehofft haben. Hierzu passen auch die zu dem Partizipium gefügten näheren Bestimmungen viel besser. Es ist ein unfassbar hohes Gut, das uns in dem Erbe in Aussicht gestellt ist. Von der Herrlichkeit, die darin gesetzt ist, ist an den Christen nichts zu sehen. Dennoch dürfen wir uns fest darauf verlassen; denn der Gott der höchsten Liebe ist zugleich der Gott der höchsten Macht (τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος). Und zwar ist das zweite κατά dem ersten nicht zu koordinieren (Hofm.), sondern von ἐνεργοῦντος abhängig zu machen: alles muss genau so geschehen, wie es dem Ratschlusse des göttlichen Willens entspricht [1]). Was er sich vorgenommen, und was er haben will,

---

1) θέλημα ist das Gewollte als Inhalt des Bewusstseins, βουλή giebt an, dass dies Gewollte auf einer Überlegung, einem Plan beruht, stellt es also unter die Kategorie des Zweckvollen (vgl. Cr. s. v. βουλή). Die Bemerkung Kl.'s. P. gebrauche βουλή nie von Gott, ist irreführend, sofern bei ihm das Wort sonst nur IKor 4 5 vorkommt, von einem

das muss doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel. Auch sonst betont P. die göttliche Allmacht als das den Vollendungszustand Bewirkende: Phl 3 21 *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα* [1]). Formell ist nach dem Gesagten *εἰς τὸ εἶναι* abhängig von *ἐκληρώθημεν*, sachlich enthält es den Zweck, den Gott bei allen genannten Segnungen im Auge hat, ist also der Abschluss des ganzen Absatzes V. 7—12: Sündenvergebung, Erkenntnis, Einsetzung zu Erben haben das Resultat, dass die Christen die Gemeinde bilden, welche schon jetzt des Heiles hofft und daher zum Ruhme der Herrlichkeit des Gottes dient, der dies alles an ihr gethan hat.

1 13. 14] Während das bisher Gesagte auf die Christen insgemein sich bezogen hat, werden nun die Leser des Briefes speziell aus dieser Zahl herausgehoben, um zu betonen, dass auch ihnen das alles gelte. Auch hier macht die Konstruktion Schwierigkeiten. Es handelt sich um das Prädikat zu *καὶ ὑμεῖς*. Erstens hat man es aus dem Vorigen ergänzen wollen, sei es, dass man es aus *ἐκληρώθημεν* (z. B. Harl.), sei es, dass man es aus *προηλπικότες* entnehmen wollte (z. B. Calv.), was beides gleicherweise gekünstelt und unmöglich ist. Was Harl. gegen Calv.'s Deutung einwendet: dann würde P. wenigstens gesagt haben *ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς*, gilt auch gegen seine eigene. Zweitens ergänzt man als Prädikat *ἐστέ* (z. B. Mey.). Das scheitert an dem Gedanken. Denn wenn P. sagte: auch ihr seid in Christo, weil ihr das Evangelium gehört habt, so verstand er unter dem *ἀκούειν* natürlich ein gläubiges Hören; dann konnte er aber nicht in den folgenden Worten den Glauben als ein neues, von dem Gesagten unterschiedenes Moment (*καὶ πιστεύσαντες*) einführen. Das zweite *ἐν ᾧ* bezieht Meyer auf das unmittelbar vorangehende *εὐαγγέλιον* zurück und macht es abhängig von dem Part. *πιστεύσαντες*. Hiergegen entscheidet aber nicht nur, dass *πιστεύειν ἐν* bei P. sonst nicht nachweisbar ist [2]) — Gal 3 26 beweist nichts, da es sich dort um das Subst. *πίστις* handelt —, sondern es spricht auch dagegen, dass V. 11 u. 13 *ἐν ᾧ* sich auf Christus bezieht, also diese Beziehung

---

Sprachgebrauch in dieser Beziehung also überhaupt nicht geredet werden kann.

1) Formell und sachlich verfehlt die Übersetzung Becks: der das All durchwirkt. Vielmehr ist *τὰ πάντα* »alles«, und daraus, dass Gott alles wirkt, soll geschlossen werden, dass er auch das Grosse, wovon hier die Rede ist, wirken kann.

2) Schon dies entscheidet gegen die auch im übrigen völlig kontorte Konstruktion Hofm.'s, der die Worte *ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες* als einen Zwischensatz nimmt und dadurch freilich um die Annahme eines Anakoluthes herumkommt.

auch hier von vornherein am wahrscheinlichsten ist. Drittens: das zweite ἐν ᾧ ist Wiederaufnahme des ersten, bezieht sich also auf Chr., und schon bei dem ersten hatte P. ἐσφραγίσθητε als Prädikat im Sinn (so nach Bgl. die meisten Neuen.) Dabei nehmen die Meisten καὶ πιστεύσαντες zusammen als eine Ergänzung zu dem vorangehenden ἀκούσαντες, also als zweite Vorbedingung zu dem σφραγίζεσθαι. Aber das ist nicht wahrscheinlich; denn wenn P. diese beiden Vorbedingungen von vornherein im Sinne gehabt hätte, so würde er das ἐν ᾧ erst nach καὶ πιστεύσαντες wiederholt haben; dass ihm aber diese zweite Hauptbedingung erst nachträglich eingefallen wäre, nachdem er das ἐν ᾧ bereits wiederholt hatte, ist doch erst recht unglaublich. Daher empfiehlt es sich mehr, das καί nicht zu dem einem Wort πιστεύσαντες, sondern zu dem Gesamtbegriff πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε zu ziehen, wobei dann πιστεύσαντες nur die Wiederaufnahme des ἀκούσαντες κτλ. ist, welches nach dem Zusammenhang als ein gläubiges Hören von vornherein gedacht wurde. Der ursprüngliche Gedanke hat sich dem diktierenden P. verschoben. Ursprünglich hatte ihm der Satz vorgeschwebt: wie alle Christen, so habt auch ihr an diesem Heile teil. Auf Anlass des Satzes ἀκούσαντες κτλ. vergisst er aber die angefangene Gleichung zwischen allen Christen und den Lesern und fühlt das ἐσφραγίσθητε, auf welches er hinaus will, als eine Gnadengabe, welche zu den vorher erwähnten des ἐκλέγεσθαι, der Sündenvergebung und des κληρωθῆναι hinzukommt, und führt es daher mit einem καί ein.

Der erste, nicht zu Ende geführte Gedanke sollte also sein, dass in Christo auch die Leser wie die übrigen Christen an den Heilsgütern Anteil hätten, was P. mit ἐσφραγίσθητε κτλ. ausdrücken wollte, und zwar auf Grund der Thatsache, dass das Evangelium auch zu ihnen gelangt sei (ἀκούσαντες κτλ.). Dieses wird zunächst als ὁ λόγος τῆς ἀληθείας bezeichnet, um seinen objektiven Wert anzugeben: es handelt von der Wahrheit κ. ἐξ., womit nicht der hier fernliegende Gegensatz judenchristlicher und heidenchristlicher Verkündigung (so Kl.), auch nicht der Gegensatz zwischen der σκιά des Judentums und dem Wesen selbst im Christentum (so Chrys.) gemeint ist, sondern, da die Leser Heidenchristen sind, der Gegensatz zu dem Irrtum und der Lüge ihrer früheren Religion (so Corn. a Lap., Baumg.). Sodann wird der subjektive Wert des Evang. durch den appos. Zusatz ausgedrückt τὸ εὐαγγέλ. τῆς σωτηρ. ὑμ., d. h. das Evangelium, welches ihr Heil, natürlich das vollendet gedachte, erwirkt. Und nun wird ἐν ᾧ wieder aufgenommen: »in welchem (Chr.), sage ich, ihr auch kraft eures Glaubens versiegelt seid.« Das Bild des Siegels kann nach zwei Seiten verwendet werden: das Siegel bewahrt den Inhalt des

Versiegelten, so dass man nicht heran kann, und es bewährt die Echtheit. Wenn die Beschneidung Röm 4 11 als Siegel bezeichnet wird, so ist die letztere Bedeutung gesichert, und auch hier ist offenbar der Gedanke, dass der hl. Geist die Leser als Christen bewährt. Wenn aber, wie wir sehen werden, der Ausdruck εἰς ἀπολύτρωσιν κτλ. zu dem Verb. ἐσφραγ. gehört, wenn auch ἀρραβών auf die Zukunft führt, so spielt allerdings auch der Gedanke des Bewahrens hinein. Der Geist ist also nicht nur als Kennzeichen des Christen, sondern auch als die ihn bis zu Ende bewahrende Macht gedacht. Dieser Geist wird doppelt bestimmt: erstens als πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας, womit nicht der Geist, welcher verheisst, gemeint ist (so Wohlb.), sondern nach feststehendem NTlichen Sprachgebrauch der Geist, welcher verheissen ist (Lk 24 49. Act 1 4. 2 33. Gal 3 14); zweitens als τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, womit die Überweltlichkeit dieses Geistes, seine Andersartigkeit gegenüber jedem irdischen Geist, hervorgehoben wird. Sodann wird in dem Relativsatz, in welchem das sachlich auf πνεῦμα gehende Relativ durch Attraktion an ἀρραβών in das Maskulinum verwandelt ist, klar gemacht, inwiefern dem Geist eine versiegelnde Bedeutung beiwohnt: er[1]) ist ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας. Nach der zutreffenden Ausführung bei Steph. s. v. ist ἀρραβών nicht sowohl Pfand, welches bei der Auslieferung des eigentlichen Wertobjekts zurückgegeben wird, als vielmehr Angeld, welches selbst schon einen Teil des Gesamtwertes bildet (Chrys. μέρος τοῦ παντός), also gleichbedeutend mit ἀπαρχή (im NT, vgl. II Kor 1 22. 5 5, nur vom hl. Geist). Wie das Angeld die Bürgschaft für die Auszahlung der ganzen Summe, so ist der Geist die Bürgschaft für die vollendete Auswirkung des Heils. Indem Gott diesen Geist schom im AT und dann wieder durch Jesus als Kennzeichen für die Realisierung seines Reiches und als Merkmal der einzelnen Mitglieder desselben verheissen hat, ist sein Besitz Gewähr für diese Mitgliedschaft; zugleich aber als das eigentliche Grundgut des Gottesreiches die Gewähr, dass auch das Erbe, d. h. der Anteil an dessen Vollendung, dem, der den Geist hat, beschieden sein wird. Um zu bestimmen, wovon der Zusatz εἰς ἀπολύτρωσιν περιποιήσεως abhängt, ist zunächst der Sinn dieses Ausdrucks zu bestimmen. *Περιπ.* ist seiner Bildung und seinem Gebrauch nach nomen actionis, also das Erwerben (I Th 5 9. II Th 2 14. Hbr 10 39). So hier Weiss: »eine Erlösung, wie sie zur definitiven Besitznahme (sc. des Erbes) gehört«. Aber das ist nach zwei Seiten sehr hart: einmal weil die Benennung dessen, was in Besitz genommen wird, fehlt,

1) Die dem Genus nach von ἀρραβ. attrahierte Form ὅς ist wohl die ursprüngliche, obwohl ὅ auch durch Hdschr. und Vv. nicht schlecht bezeugt ist.

zweitens weil der ganze Ausdruck »Erlösung der Besitznahme« überaus undurchsichtig und unklar ist. Nun steht aber durch Hesych. fest, dass *περιπ.* auch im Sinne der res acquisita, also des Eigentums, gebraucht wird, und diese Bedeutung liegt wahrscheinlich auch Mal 3 17. I Pt 2 9 vor. Sie könnte hier in doppelter Weise verwendet sein. Erstens indem »der Besitz« als dem Christen gehörig gedacht wäre. Dann wäre der Gedanke dem der vorigen Erklärung sehr verwandt, aber auch von denselben Bedenken gedrückt. Zweitens indem das Eigentum als Gott zugehörig gedacht wäre: dann wären es die Christen selbst. Hierfür spricht die Parallele Mal 3 17. I Pt 2 9, wo *λαὸς εἰς περιποίησιν* jedenfalls nach dem Zusammenhang sich auf das Eigentum Gottes bezieht, und Stellen wie Jes 43 21 (*λαόν μου ὃν περιεποιησάμην*) u. Act 20 28 (*τ. ἐκκλησίαν τ. θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο*), dass das *περιποιεῖσθαι* als Handlung Gottes in Bezug auf seine Gemeinde eine übliche Anschauung war. So erscheint es als sehr möglich, dass *περιποίησις* ein term. techn. zur Bezeichnung der Gemeinde als das peculium Dei gewesen ist, obschon ein direkter Beweis dafür nicht möglich ist. Diese Auffassung hat den doppelten Vorteil, dass das Fehlen des Gen. *αὐτοῦ* sich dann aus dem Gebrauch als term. techn. begreift, und dass der Gen. *τ. περιπ.* ganz einfach wie Röm 8 23 *τ. σώμ.* Bezeichnung des erlösten Objekts ist. Der Gegengrund Abbotts, diese Bedeutung passe nicht in der Zus., weil unmittelbar vorher von dem *κλῆρος*, den wir erhalten, geredet sei, hier aber von dem Eigentum, das wir selbst seien, ist nicht durchschlagend, weil eine solche Veränderung der Anschauung bei P. ausserordentlich häufig ist. Ist dies nun der Sinn der Worte *εἰς ἀπολύτρ. τ. περιπ.*, so erhellt, dass sie nicht zu dem Relativsatz *ὅς ἐστιν ἀρραβών κτλ.*, sondern zu dem Hauptverbum *ἐσφραγίσθητε* gehören. Denn jener Relativsatz bedarf keiner Ergänzung, und der Zusatz würde auch dem Begriff *ἀρραβ. τ. κληρ.* nichts wesentlich Neues hinzufügen. Wohl aber müsste der Begriff der Versiegelung ergänzt werden durch den Zusatz mit Rücksicht worauf sie eintrete, nämlich in Hinsicht auf die Endvollendung: der h. Geist ist die Verbürgung (*σφραγ.*) eben dieser endlichen Erlösung, welche der Eigentumsgemeinde Gottes bevorsteht. Vor *εἰς ἀπολ.* ist also ein Komma zu setzen. Die zweite mit *εἰς* eingeführte Bestimmung (*εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ*) kann nun nicht als dem ersten *εἰς* koordiniert angesehen werden. Einmal ist das Lob Gottes nicht mit der Endvollendung kongruent, sondern höchstens eine Folge derselben; andrerseits bildet *εἰς ἔπαινον κτλ.* die refrainartige Wiederaufnahme der analogen Ausdrücke V. 6 und V. 12, ist also nicht ein Teilgedanke, sondern die höchste Spitze der gesamten Darstellung. Die beiden Be-

stimmungen mit εἰς haben ganz verschiedenen Sinn: die erste führt das Ziel ein, zu dem wir gelangen sollen, die zweite das Ziel, zu dem Gott durch uns gelangen will, nämlich zur allgemeinen Anerkennung seiner in der Vollendung der Gemeinde zur Darstellung kommenden δόξα. Dann aber kann auch das αὐτοῦ unmöglich mit zu περιποιήσεως gezogen werden, was nur anginge, wenn die beiden εἰς koordiniert wären, sondern περιποιήσεως ist absolut zu nehmen.

Obwohl formell nur aus einer einzigen durch relative Anschlüsse und partiz. Bestimmungen immer weiter ausgesponnenen Periode bestehend, ist dieser Briefeingang sachlich so inhaltreich, dass ihn Bgl. ein compendium evangelii genannt hat: er enthält eine Aufzählung alles dessen, was Gott von Ewigkeit her an der christlichen Gemeinde gethan hat, bezw. wozu er sie für die Zukunft bestimmt hat. Fälschlich aber meint Beck, der Inhalt sei nach dem trinitarischen Schema geordnet, indem V. 4—6 von der Erwählung des Vaters, V. 7—10 von der Gnade und Ökonomie Christi, V. 11—14 von der Gemeinschaft des hl. Geistes rede. Denn einerseits bildet sachlich die Person Christi schon V. 4—6 den Mittelpunkt, andrerseits ist V. 7ff. formell der Vater noch Subjekt, endlich ist von dem hl. Geist, der das Zentrum von V. 11—14 bilden soll, überhaupt erst V. 13 die Rede. Richtiger stellen Sod. und Wohlb. den Gedankengang dar, nur dass sie übersehen, dass das Ganze durch den Refrain εἰς ἔπαινον δόξης V. 6a. 12. 14 in drei Kreise gesondert ist. Der erste giebt die überzeitliche Begründung des Heils im göttlichen Ratschluss an (V. 4—6), der zweite die innerzeitliche Verwirklichung desselben (V. 7—12); der dritte Absatz sollte ursprünglich nur die Einbeziehung der Leser in alles Gesagte bringen (καὶ ὑμεῖς), gestaltet sich aber in der Ausführung zu einer Fortsetzung der beiden ersten Absätze, indem von der Verbürgung des Heils geredet wird, wie auch aus der Wiederaufnahme des Refrains hervorgeht. Ferner haben wir uns überzeugt, dass von einer Unterscheidung von Juden- und Heidenchristen (so z. B. Kl. u. Sod.) schlechterdings keine Rede ist: alles Gesagte passt auf alle Christen.

1 15—16a] Die ganze voraufgehende Periode V. 3—14 ist noch nicht der Dank für den Christenstand der Leser, mit dem P. sonst seine Briefe zu beginnen pflegt, sondern nur ein Hymnus auf die mit dem Christenstand überhaupt gegebenen Segnungen. Erst V. 13 lenkt durch καὶ ὑμεῖς über zu den Lesern, indem er sie als daran beteiligt bezeichnet. Dass P. dafür speziell Gott dankt, wird erst V. 15 gesagt, aber so, dass nach dem ausführlichen allgemeinen Eingang darauf nur mit einem Worte eingegangen und alsbald zur Fürbitte für die Leser übergegangen wird. Weil die Leser nach dem Vorigen im Genuss der Heils-

güter stehen, darum (*διὰ τοῦτο* anknüpfend an den Inhalt von V. 13. 14) fühlt sich auch P. seinerseits (*κἀγώ*) zu Dank bewogen. Nicht also darauf, dass, wie die Leser für P., so auch er für sie Dank sagt, bezieht sich das *καί*, sondern dass, wie sie naturgemäss für ihren eigenen Christenstand dankbar sind, an diesem ihrem Dank auch (*καί*) P. teilnimmt. Die Voraussetzung dieses seines Dankes ist natürlich seine Bekanntschaft mit dem Christenstande der Leser, welche daher in dem Part.-Satz *ἀκούσας κτλ.* ausgesagt wird, und zwar in fast identischer Form mit Kol 1 4. Nur dass statt *ὑμῶν* dort hier *καθ' ὑμᾶς* eintritt, worin man niemals etwas Unpaulinisches hätte finden sollen, da zwar die Formel sich sonst bei P. nicht findet, wohl aber die analoge *τὰ κατ' ἐμέ* Kol 4 7. (Vgl. zu der Umschreibung des Gen. durch *κατά* Bl 42, 2). Ein sachlicher Unterschied zwischen diesem Ausdruck und dem Gen., z. B. dass ersteres auf den weiteren Leserkreis des Briefes hindeuten solle (Wohlb.), lässt sich nur mit Künstelei herausbringen. Ferner steht statt *ἐν X. Ἰ.* hier *ἐν τῷ κυρίῳ Ἰ.* (I Th 4 1. Röm 14 14. Phl 2 19); endlich *τὴν ἀγάπην* [1] *τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* hier statt *ἣν ἔχετε* Kol 1 4. Das Vorhandensein der beiden Grundrichtungen des Christentums, der auf Christus und der auf die Brüder, hat er (vgl. Phm 5) von den Lesern gehört — die Erklärung des Einzelnen s. z. Kol 1 4 —, und darum dankt er nicht nur überhaupt, sondern unaufhörlich (*οὐ παύομαι εὐχαριστῶν*). Denn dass *εὐχαριστῶν* nur eine Nebenbestimmung bilden und das folgende Part. *μνείαν ποιούμενος* erst angeben soll, womit P. nicht aufhört, nämlich mit der Fürbitte (so Soden), das ist nicht nur unveranlasst und gekünstelt, sondern stimmt auch nicht zu dem *διὰ τοῦτο* im Anfang des Verses: der Christenstand der Gläubigen und ihr damit gegebenes Besitztum begründet wohl Dank, aber noch nicht Bitte.

1 16b] Mit V. 16b geht P. zu dem zweiten Stück des Briefes über, der Fürbitte für die Leser, welche sich zunächst bis V. 23 fortsetzt. Liest man vor oder nach *ποιούμενος* ein *ὑμῶν* (jenes EKLP, dieses FG), so ist selbstverständlich das vorangehende *ὑπὲρ ὑμῶν* zu *εὐχαριστῶν* zu beziehen. Lässt man dagegen mit ℵABD das *ὑμῶν* ganz fort, so fragt es sich, ob *ὑπὲρ ὑμῶν* zum Vorigen oder zum Folgenden gehört. Da der Gegenstand des Dankes durch das Vorige bestimmt, also bei *εὐχαριστῶν* eine Angabe des Objekts nicht nötig ist, andrer-

1) ℵABP lassen *τὴν ἀγάπην* aus, und daraufhin haben Lachm. u. W.-H. es getilgt. Aus inneren Gründen jedenfalls mit Unrecht, da der Gedanke eines Glaubens an alle Heiligen ein für P. und an sich unmöglicher wäre. Die Auslassung erklärt sich leicht, indem das Auge des Abschreibers von dem ersten *τήν* auf das zweite abirrte.

seits aber *μνείαν ποιεῖσθαι* einer Bestimmung, wessen man gedenkt, schlechterdings nicht entraten kann, so dürfte es das Angemessenste sein, *ὑπὲρ ὑμῶν* zum Folgenden zu ziehen: zu euren Gunsten erwähne ich bei meinen Gebeten, dass u. s. w. (zu *ἵνα* nach Verbis des Bittens vgl. Kol 1 9. 1Kor 14 5. 16 12 und Win.[7] 314 Bl. 69, 4). Der gehobene Charakter, welcher der Sprache unseres Briefes in seinem ersten Abschnitt eignete, 1 17] setzt sich nun auch in der folgenden Fürbitte fort und kommt schon in der weihevollen Umschreibung des Gottesnamens zum Ausdruck. Gott wird als *θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezeichnet. Eine sonst bei P. nicht vorkommende Formel, welche darauf hinweist, dass der Christ Gott nur darum als seinen Gott hat, weil er der Gott Christi ist. Er steht zunächst in einem Verhältnis zu diesem Christus, und durch ihn gewinnt er erst ein Verhältnis zu dessen Gott. Während der Ausdruck *ὁ πατὴρ τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ.* das nahe Verhältnis zwischen dem Christen und Gott hervorheben würde, wird durch den Ausdruck *θεός* die Erhabenheit Gottes, seine Majestät, betont und nun erst an zweiter Stelle seine Vaterstellung. Denn *ὁ πατὴρ τῆς δόξης* will nicht Gott als den bezeichnen, der zur *δόξα* väterliche Stellung habe, wie theosophische Klügelei meint, sondern als den, der seinem Wesen nach Vater ist, aber so, dass er sich von jedem andern Vater durch die Eigenschaft der *δόξα*, der überweltlichen Herrlichkeit, unterscheidet. Eben weil es auf diesen letzteren Zusatz dem P. ankam, hat er den gewöhnlichen Ausdruck *θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρ. ἡμ.* so geteilt, dass er den Gen. nur zu *θεός* zog und daher bei *πατήρ* Platz behielt für den Zusatz *τῆς δόξης*. Der gesamte Ausdruck trägt wie die ganze Umgebung den Charakter der Anbetung, ist darum aber nicht mit Soden als »liturgisch« zu bezeichnen, womit doch wohl gemeint ist, dass derselbe als religiös-traditionell kein Träger des vorliegenden Zusammenhangs sei. Denn *δόξα* ist geradezu der beherrschende Begriff wie im Vorigen, V. 6. 12. 14, so im Folgenden, V. 18, und als Gott Jesu Christi ist Gott bezeichnet, weil dieser Christus an seiner *δόξα* teilnimmt und auch uns diese Teilnahme vermittelt. Was dieser Gott den Lesern geben [1]) soll, ist mit einem Wort Einsicht in die Grösse und Gewissheit des ihnen bestimmten Heils. *Πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* ist daher das den Lesern gewünschte Gut. Der Ausdruck hat zunächst seiner Form nach mannigfache Analogieen im AT, welches die ver-

1) Der Konjunktiv ist *δώῃ* zu schreiben, wie zuerst Lachm. gesehen hat und neuerdings durch zwei Inschriften des zweiten Jahrhunderts (Dittenb. Syll. 462 17. 466 9) bestätigt wird. Vgl. Win.-Schm.[8] 14, 10. Bl. 23, 4. Die Auffassung von *δώῃ* als Optativ ist ganz wider den paulinischen Sprachgebrauch (auch nicht Röm 15 5).

schiedensten geistigen Eigenschaften oder Bestimmtheiten durch πνεῦμα objektiviert: Verständnis Dtn 34 9. Ex 28 3. 31 3. 35 31; Gnade und Erbarmen Zch 12 10; Eifersucht Num 5 14. Ganz ähnlich verhält es sich noch mit dem NTlichen Ausdruck πν. ἀσθενείας Lk 13 11, welcher die Krankheit als eine über den Menschen kommende Potenz darstellt. Dieser Sprachgebrauch ist nun aber durch P. wegen seiner speziellen Anwendung von πνεῦμα geändert. Formell sind die Ausdrücke πν. πραΰτητος I Kor 4 21. Gal 6 1, δουλείας, υἱοθεσίας Röm 8 15, δειλίας II Tim 1 7 den ATlichen ganz gleich; sachlich aber zeigen die Verba »geben« oder »empfangen« in den betr. Stellen, dass πνεῦμα hier, wie sonst, von dem göttlichen Geist gemeint ist. Indem dieser eine Reihe von Eigenschaften oder Zuständen in dem Menschen wirkt, kann jede dieser Eigenschaften als eine besondere Ausserung des einen Geistes gefasst werden, so dass τὸ πνεῦμα je nach den Verhältnissen als ein πνεῦμα σοφίας u. s. w. erscheint; daher hätte man sich nie daran stossen sollen, dass im Vorigen (V. 13) die Leser als im Besitz des Geistes erscheinen, während er ihnen hier erst angewünscht werde. Πνεῦμα steht auch nicht etwa dort von dem göttlichen Geiste, hier von der geistigen Seite des Menschen, welche so vielfach gedacht werden könne, wie es des Menschen geistiges Leben sei (Hofm.). Vielmehr ist dort nur der göttliche Geist im allgemeinen als die den Christen von dem Nichtchristen unterscheidende Potenz, hier aber derselbe nach einer speziellen Seite gemeint, indem dieser göttliche Geist auch als ein so vielfacher gedacht werden kann, als es Spezifikationen seiner Wirksamkeit giebt. Deren werden hier zwei genannt: σοφία (vgl. Kol 1 9) und ἀποκάλυψις. Nach jener Seite befähigt der Geist zum rechten Verständnis der im Christentum gegebenen Wahrheit und ihres Zusammenhangs, wobei diese Wahrheit als schon bekannt vorausgesetzt wird; nach dieser giebt er neue Aufschlüsse, welche der Mensch selbst nicht finden könnte, wobei besonders an eschatologische dunkle Punkte zu denken (Kl.), in dem Zusammenhang durchaus nicht indiziert ist. Die Form aber, in welcher diese σοφία und ἀποκάλυψις sich verwirklicht (ἐν), ist ἐπίγνωσις θεοῦ. Denn den Zusatz ἐν ἐπιγν. αὐτοῦ mit Hofm. statt zum Vorigen zum folgenden Satzteil zu ziehen, ist nicht nur unveranlasst, sondern würde auch unlogischerweise den Ton von dem eigentlichen Hauptbegriffe πεφωτ. τ. ὀφθ. abziehen (so richtig Wohlb.). Das ἐν hier hat eine genaue Parallele an II Pt 1 2: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ. Alle Erkenntnis des göttlichen Heilsrats, der Heilsgüter, der Heilsabsichten ist schliesslich eine immer genauere und schärfere Erkenntnis (ἐπίγνωσις) des Gottes, von dem das Alles nicht nur ausgeht, sondern dessen Wesen eben an diesem seinem Thun erkennbar

1 18a] wird. In dem folgenden Part.-Satz πεφωτ. τ. ὀφθαλμούς das Part. in anakoluthischer Weise als Fortsetzung des ὑμῖν δώῃ zu nehmen (Bez., Harl., Meyer, Oltram.), würde nicht nur erst dann angängig sein, wenn eine regelmässige Konstruktion sich als unmögig erwiese, sondern wäre auch gegen den Zusammenhang. Denn wenn das innere Auge (ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας) der Leser schon geöffnet wäre, so wären sie schon im Besitz der ἐπίγνωσις, welche ihnen P. doch erst anwünscht. Vielmehr sind diese Worte nur ein anderer, bildlicher Ausdruck für den Inhalt des vorigen Satzes, und πεφωτ. ist dem τοὺς ὀφθαλ. vorausgestellt, weil es den Ton hat: ihr inneres Auge — der Artikel steht, weil sie dasselbe ja schon besitzen — soll ihnen von Gott geöffnet werden (wörtl.: Gott gebe euch die inneren Augen als geöffnete). Was im Vorigen als Wirkung des göttlichen Geistes dargestellt wird, wird hier als Eröffnung des eignen Auges der Leser gedacht. Das Herz aber ist im biblischen Sprachgebrauch zusammenfassender Ausdruck für das gesamte Innenleben des Menschen, daher auch Bezeichnung des Denkvermögens (II Kor 4 6. Röm 1 21, vgl. Mt 13 15).

1 18b—19] Erkenntnisvermögen ist also der Inhalt der Fürbitte des P. Worauf sich dasselbe speziell beziehen soll, wird in der Form eines Absichtssatzes εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς näher ausgeführt. Was sie wissen sollen, wird in drei mit τίς anhebenden Sätzen dargestellt. Wenn das καί vor dem zweiten echt wäre, so stände fest, dass es sich um drei koordinierte Sätze, also um drei verschiedene Gegenstände der Erkenntnis handle. Aber auch diejenigen Ausll., welche καί fortlassen, nehmen zumeist (zuletzt Wohlb.) letzteres an. Das aber scheitert an dem Gedanken. Denn der erste der drei Sätze hat schlechterdings keinen von den beiden folgenden verschiedenen Inhalt. Es handelt sich um die ἐλπὶς τῆς κλήσεως ὑμῶν, d. h. diejenige Hoffnung, die aus unserer κλῆσις, d. h. der innerzeitlichen Verwirklichung der göttlichen ἐκλογή, hervorgeht. Wird nun ἐλπίς als res sperata, Hoffnungsgut, gefasst, so ist offenbar das folgende τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας nichts als eine nähere Erläuterung, worin dies Hoffnungsgut besteht, also kein neuer Gedanke. Versteht man aber aus diesem Grunde mit Kl. unter ἐλπίς den subjektiven Habitus des Hoffens, den actus sperandi, so müsste der Ton notwendig nicht auf ἐλπίς, sondern auf κλήσεως liegen. Denn P. will doch nicht sagen: Gott gebe euch erleuchtete Augen, zu erkennen, wie man es anfängt zu hoffen, zu lernen, was hoffen heisst; sondern er müsste in diesem Falle sagen, was es heisst auf Grund göttlicher κλῆσις hoffen, — also würde es sich schliesslich wieder um den Inhalt des Hoffens handeln, und der zweite Satz stellt sich auch so

wieder nur als nähere Ausführung des ersten dar. Dann aber ist aus inneren Gründen das *καί* vor dem zweiten *τίς* zu streichen, womit die äussere Bezeugung übereinstimmt, sofern ℵ*ABD*FG es auslassen und nur EKLP es lesen. So hat denn auch Hofm. die beiden ersten Sätze zusammenfassen wollen, indem er das *ἐν τοῖς ἁγίοις* 18fin. zu beiden Sätzen zieht. Dies ist aber nicht allein unnatürlich, sondern man sollte in diesem Fall auch erwarten, dass P. das zweite *τίς* fortgelassen und *ὁ πλοῦτος κτλ.* als einfache Apposition an den vorigen Ausdruck angereiht hätte. Vielmehr zeigt sich bei näherer Erwägung, dass nicht nur der zweite, sondern auch der dritte Fragesatz nur nähere Ausführung des ersten ist, indem der zweite die Frage beantwortet, was wir erhoffen dürfen, der dritte darlegt, dass wir wirklich darauf hoffen dürfen. Somit sind die beiden letzten Fragesätze dem ersten dem Gedanken nach subordiniert, und die Verkennung dieses Verhältnisses hat die Einschiebung des *καί* vor dem zweiten veranlasst. Die Summe dessen, was die Leser mit geöffnetem Auge erkennen sollen, ist demnach in den Worten zusammengefasst *τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ*. Der Begriff *κλῆσις* ist durchweg orientiert an der ATlichen Thatsache der Berufung Israels, bezw. seines Stammvaters Abraham. Wie die *κλῆσις* bei diesem, so enthält jede den Begriff der Hoffnung; denn die Berufung ist Berufung zu etwas, was man noch nicht hat oder ist. Worin nun dieses Ziel besteht, dessen man kraft der *κλῆσις* hoffen darf, sagt der zweite Satz mit *τίς*, nämlich in dem *πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ*, so dass im Deutschen vor dem zweiten *τίς* ein »nämlich« eingeschoben werden kann. Es handelt sich um einen zugefallenen Besitz, ein Erbteil, welches durch den Gen. als von Gott stammend, ihm ursprünglich eignend bezeichnet wird. Denn unter *κληρον. αὐτοῦ* nach dem Vorgang Theodorets mit Hofm. im Anschluss an den ATlichen Sprachgebrauch, welcher Israel als נַחֲלַת־יְיָ bezeichnet, die christliche Gemeinde zu verstehen, ist durch die Vergleichung von V. 14 hier ausgeschlossen, überhaupt im paulinischen Sprachgebrauch nicht belegbar (Kl.). Sachlich ist unter dieser *κληρονομία* der Zustand der Heilsvollendung mit allen dazu gehörigen Gütern gemeint. Von dem ATlichen Sprachgebrauch her ist die Vorstellung eines Gebietes, das man besitzt, eines »Landes der Herrlichkeit«, geblieben, aber sachlich denkt P. unter *κληρονομία* etwas Überweltliches, das eben nur an dem ATlichen Gedanken ein Analogon hat, wie dies an dem analogen Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* sich erprobt, der Röm 14$_{17}$ auch an den geistigen Gütern der Gerechtigkeit, des Friedens, der Freude seinen Inhalt hat. Diese *κληρον.* hat nun *δόξα* zu ihrem Merkmal. Darunter verstehen A und NT die in die Erscheinung

tretende Fülle des göttlichen Lebensinhalts, die Projektion seines Wesens nach aussen. Da nun sachlich die κληρον. in der Teilnahme an dem göttlichen Wesensinhalt und Leben besteht, so eignet auch ihr das Prädikat der δόξα, und zwar nicht nur irgend eine δόξα, sondern πλοῦτος δόξης, ein unübersehbarer Reichtum daran. Dieser Reichtum an Herrlichkeit, welcher dem von Gott stammenden Vollbesitz eignet, findet ἐν τοῖς ἁγίοις, bei der Gemeinde statt: sie sind der Kreis, wo dieser Reichtum zu finden ist. Denn ἐν τοῖς ἁγίοις nur auf κληρον. zu beziehen, ist nicht nur unveranlasst, sondern nach Hfm'.s richtiger Bemerkung ein schiefer Gedanke, denn das Erbe besitzen die Heiligen, es ist aber nicht unter ihnen. Der Begriff ἅγιοι aber ist nur die Wiederaufnahme des Begriffes κλῆσις; denn nicht allein sind die κλητοί auch die ἅγιοι, sondern sie sind es eben als κλητοί: indem sie Gott herausruft aus der natürlichen Welt, versetzt es sie in eine höhere, und das sagt der Begriff ἅγιος. Kol 1 27, wo gleichfalls der Ausdruck τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης vorkommt, ist allerdings von der Universalität des Christentums die Rede. Der Ausdruck bezieht sich dort auf die Teilnahme der Heiden an Gottes Reich. Damit ist aber nicht gegeben, dass der Ausdruck sich auch hier darauf bezieht (Kl.: P. polemisiere hier gegen eine Verengung der Christenhoffnung seitens der Judaisten). Wir haben schon gesehen, dass alles Bisherige den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen nicht berührt, also liegt auch hier keine Veranlassung vor, denselben einzutragen, um so weniger, als man dann, wenn nicht direkt καὶ ἐν ὑμῖν, so doch ἐν πᾶσι τοῖς ἁγίοις erwarten müsste. Hier handelt es sich nur darum, dass den Lesern die ganze Fülle der mit ihrer κλῆσις gesetzten Hoffnung erschlossen werden soll, wozu aber, da dies dem natürlichen Menschen verschlossen ist, die göttliche Gabe des πν. σοφ. κ. ἀποκ. gehört.

Nun aber lag in dem Ausdruck ἐλπὶς τῆς κλήσεως noch ein Zweites. Wenn ihr Inhalt so überschwenglich ist, wie kann ich darauf hoffen, dass er sich an mir realisiert? Wo ist die Brücke, die von der Beschränktheit und Armut dieser irdischen Welt hinüberträgt zu einem so ganz anderen Daseinsinhalt? Darauf antwortet der zweite explizierende Satz V. 19, und zwar reicht der damit beginnende Gedanke zunächst bis V. 23, — eigentlich gehört sogar noch 2 1—10 dazu. Jene ἐλπίς beruht nicht auf etwas, das in uns selbst liegt, sondern auf dem Glauben an die Macht Gottes, die vermöge ihrer Absolutheit imstande ist, auch dies Undenkbare, über alle menschliche Kraft weit Hinausliegende zu realisieren. Diese Beziehung des Glaubens auf die göttliche Allmacht ist ein echt paulinischer Gedanke. Auch der speziell christliche Heilsglaube ist ihm letztlich Glaube

an die göttliche Allmacht Röm 4 17ff. Weil diese göttliche Allmacht auch das Fundament unserer Hoffnung ist, der einzige Grund, warum wir überhaupt hoffen dürfen, darum erschöpft sich P. förmlich in Ausdrücken zur Beschreibung derselben. Die nähere Bestimmung des Gedankens hängt von der richtigen Beziehung des *κατὰ κτλ.* ab. Hofm., Kl., Beck wollen dasselbe unmittelbar an *τοὺς πιστεύοντας* anschliessen, so dass unser Glaube auf die Machtwirkung Gottes zurückgeführt würde. Dies beruht aber auf völliger Verkennung des Gedankens; was P. ausführen will, ist ja nicht, wie die Leser zum Glauben gekommen sind, sondern wie sie zu der *ἐλπὶς τῆς κλήσεως* kommen. Bei jener Auffassung der Stelle ist das, was nachher über Christi Weltherrschaft und Stellung zur Gemeinde gesagt wird, ohne allen Zusammenhang mit dem Vorigen. Ganz anders, wenn man das *κατά* als nähere Bestimmung zu dem ganzen Fragesatz nimmt: die Grösse der Macht, welche Gott an den Gläubigen bewährt, indem er ihnen die eben beschriebene Herrlichkeit giebt, bemisst sich an der Macht, welche er an Christus bewährt hat. Das *κατά* ist also gar nicht Erkenntnisgrund, sondern Realgrund. Die Herrschaftsstellung Christi, also seine *δόξα*, ist ja nicht nur ein Analogon zu der den Lesern verheissenen, sondern in ihr ist das Mittel gegeben, uns zu der gleichen *δόξα* zu verhelfen. Alles also, was hier über die Herrschaft Christi gesagt wird, ist der Weg, auf dem Gott das Unglaubliche möglich macht, uns jene Herrlichkeit zu verschaffen [1]). Eben darum ist es auch kein Gegengrund gegen jene Fassung, dass die göttliche Macht mit vier verschiedenen Ausdrücken bezeichnet wird, sondern diese Plerophorie des Ausdrucks soll eben den Gedanken klar machen, wie über alles Maas gross die Kraft Gottes ist, welche er an Christo bewährt hat und daher auch an uns beweisen wird [2]). Die Leser sollen wissen, wie überwältigend gross (*ὑπερβάλλον* — nur bei P., und zwar nur im Part., 2 7. 3 19. II Kor 3 10. 9 14) die göttliche Macht ist in Bezug auf sie, die Gläubigen, — denn da P. die Frage, worauf sich die Hoffnung der Leser gründen soll, mit dem Hinweis auf Christus beantworten will, empfiehlt es sich mehr, *εἰς ἡμᾶς* als nähere Bestimmung des Prädikats zu nehmen, als es nur an *δυνάμεως* anzuknüpfen, indem bei ersterer Verbindung *εἰς ἡμᾶς* selbständiger der im

1) Den richtigen Gedanken hat Oekum., wenn er sagt *τὴν ἀπαρχὴν ἡμῶν . . . ἀναστήσας.* Nicht so scharf Ambrost.: exemplum salutis credentium et gloriae in resurrectione Salvatoris consistere profitetur, ut ex ea cognoscant fideles, quid eis promissum sit.

2) Die von Harless empfohlene Anknüpfung des *κατά* an *εἰς τὸ εἰδέναι* ist formell eben so fernliegend wie materiell schief, so dass sie mit Recht keine Nachahmung gefunden hat.

Folgenden ausgeführten Analogie mit Christus gegenübertritt: nur an den Gläubigen bethätigt sich ja das ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως. Diese sich an den Christen bewährende Macht steht in Abhängigkeit (κατά) von und in Analogie mit derjenigen, welche sich an Christus erwiesen hat, und die nach ihrer Grösse durch die Zusammenstellung ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ beschrieben wird, was zusammen dem Begriff des ὑπερβ. μέγεθ. τ. δυνάμ. entspricht. Gott kommt zunächst ἰσχύς zu, welches die ihm innewohnende Stärke bezeichnet; diese stellt sich nach aussen dar als κράτος, Obmacht, welche sich geltend macht, und dieses κράτος wird im einzelnen Fall zur ἐνέργεια, der machtvollen Wirksamkeit, welche ein ἔργον vollbringt.

1 20—22a] Diese Wirksamkeit hat Gott erwiesen (ἐνήργηκεν V. 20 fig. etym.) an der Person Christi und speziell an seiner Erhöhung. Diese wird in drei dem Sinne nach koordinierten Ausdrücken geschildert: ἐγείρας, καὶ ἐκάθισεν [1] (V. 20), καὶ πάντα ὑπέταξεν (V. 22a). Der Form nach hat P. die partiz. Konstruktion schon bei der zweiten Bestimmung aufgegeben und ist in Hauptsätze übergegangen, welche aber sachlich dem ἐνήργηκεν subordiniert sind. So erklärt sich auch der Wechsel des Tempus: zuerst das Perf. (ἐνήργηκεν) [2], weil es sich um eine in der Gegenwart abgeschlossene Thatsache handelt, und dann Aoriste, welche die einzelnen Momente der Vergangenheit aufzählen, aus denen jenes ἐνεργεῖν bestand. Die grundlegende Bethätigung der göttlichen Macht ist die Auferweckung Christi von den Toten; die zweite damit zusammenhängende dessen Setzung (καθίζειν wie auch I Kor 6 4 transitiv) zur Rechten Gottes im Himmel (zu τὰ ἐπουράνια vgl. zu V. 3). Auch hier ist die Vorstellung eine lokale, aber schon die folgenden Worte zeigen, dass das lokale Oben nur die Form ist, in welcher P. das dem Wesen nach Höhere sich zum Bewusstsein bringt. Nämlich mit Christi Erhöhung an die Seite Gottes ist seine Überordnung (ὑπεράνω) [3] über πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία καὶ δύναμις

1) Das Part. καθίσας, ℵAB, wird von den neueren Kritikern bevorzugt, möchte aber doch wohl nicht ursprünglich sein, sondern auf Konformation mit dem vorangehenden ἐγείρας beruhen, so dass der Wechsel der Konstruktion schon hier und nicht erst V. 22 eintritt.

2) Der Aor. ist allerdings bei weitem stärker bezeugt ℵDEFGKLP, aus inneren Gründen aber sehr verdächtig, weil schwerlich ein Abschreiber darauf gekommen wäre das Perf. zu setzen, wenn es nicht ursprünglich dastand, während die Einsetzung des Aor. durch die folgenden Aoriste nahegelegt war; AB haben das Perf.

3) Das in den Sept. häufiger vorkommende Kompositum (im NT nur noch 4 10 und Hbr 9 5) gehört, wie im Vorigen ὑπερβάλλον, zu den von P. nach seiner Vorliebe für superlat. Ausdruck besonders häufig angewendeten, zum Teil sogar neu gebildeten Kompositis mit ὑπέρ.

καὶ κυριότης gegeben. Wie in der Parallele Kol 1 16, hat man auch hier diese Ausdrücke auf irdische Herrscher oder irdische und himmlische Gewalten zugleich deuten wollen; die richtige Beziehung nur auf Engelmächte ist aber jetzt anerkannt (vgl. über das Einzelne zu Kol 1 16). Über die Differenzen der Aufzählung in beiden Stellen hätte man sich nie den Kopf zerbrechen sollen: weder dass dort θρόνοι steht und hier fehlt, dort δυνάμεις fehlt und hier steht, noch dass die Reihenfolge eine andere ist, noch dass dort der Plural steht, hier der Singular — aber mit πᾶς —, hat irgendwelche sachliche Bedeutung [1]). Wohl aber ist der verallgemeinernde Zusatz von παντὸς ὀνόματος κτλ. von Bedeutung, welcher zeigt, dass die Engelwesen teils als solche gedacht sind, die in der irdischen Welt, teils als solche, die in der himmlischen Welt die Stätte ihrer Bethätigung haben. Unter ὄνομα ist nach dem Zusammenhang nicht ein konkreter Personenname, sondern solcher Gattungs- und Würdename gemeint, wie im Vorigen ἀρχή κτλ. waren. Nichts dergleichen kann genannt [2]) werden, und zwar nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt, worüber Christus nicht erhaben wäre. An der ethischen Wendung des Begriffes κόσμος, bez. κόσμος οὗτος bei P. nimmt auch der analoge Begriff αἰών teil, so dass ὁ νῦν αἰών oder ὁ αἰὼν οὗτος nicht nur eine der Zeit nach, sondern auch der Art nach andere Periode bezeichnen kann (vgl. z. B. Gal 1 4. I Kor 2 6.8. Eph 2 2). Hier jedoch tritt diese ethische Wendung zurück, aber auch hier ist trotz der Zeitbestimmung αἰὼν μέλλων der Gegensatz nicht ein rein temporärer (vgl. Soden). Denn offenbar will P. nicht sagen, dass in Zukunft andere Geisteswesen existieren würden als jetzt, welche aber auch Christo untergeordnet seien, sondern er will sagen, dass weder in der irdischen, noch in der überirdischen Welt man irgend einen Namen auffinden könne, der Christo gleichstände. Der Ausdruck αἰὼν μέλλων ist also nur darum für die höhere Welt gewählt, weil für uns der Eintritt in dieselbe zukünftig ist, obschon sie an sich schon jetzt existiert. Wenn im Hebräerbrief die himmlische Welt einerseits als sogar für uns schon vorhanden hingestellt wird (12 22), und andrerseits dort dieses selbe himmlische Jerusalem als die πόλις μέλλουσα bezeichnet wird (13 14), ja wenn 6 5 die Leser die Kräfte der zukünftigen Welt schon zu kosten bekommen, so ist ganz klar, dass der Verfasser unter dem αἰὼν μέλλων einfach die höhere Welt versteht, und wenn

1) An unserer Stelle erkennt Kl. an, dass eine bestimmte Rangordnung der Engel durch die Reihenfolge der Ausdrücke nicht gegeben sei: schade, dass er nicht für die Kolosserstelle die Konsequenz gezogen hat.

2) Zu ὄνομα ὀνομάζεσθαι vgl. Jes 26 13. Am 6 10.

der Zusammenhang also in unserer Stelle auf dieselbe Verallgemeinerung des Begriffs führt, wird gegen die Annahme derselben nichts einzuwenden sein. Wenn nun mit den Worten von Ps 8 7 die Unterwerfung aller Dinge unter Christus hinzugefügt wird, so ist das nicht nur eine Wiederholung des vorigen Gedankens, sondern eine Weiterführung desselben, die dritte Stufe der an Christo bethätigten Macht Gottes. Denn im Vorigen war nur gesagt, dass Christus höher als alle anderen Wesen stehe, hier wird hinzugefügt, dass dieselben ihm direkt untergeben seien, was mit dem Vorigen noch nicht gegeben war. 1 22b—23] Das Verständnis des Folgenden ist von der Einsicht abhängig, dass der Satz καὶ αὐτὸν ἔδωκε κτλ. nicht die Fortsetzung der im Vorigen gegebenen Erörterung über das ist, was Gott an der Person Christi gethan hat (so gewöhnlich). Dem widerspricht schon die betonte Voraufstellung von αὐτόν, welche ganz unveranlasst wäre, wenn der Inhalt des Satzes den vorigen Sätzen parallel wäre, in welchen αὐτόν niemals einen solchen Ton gehabt hat. Noch mehr aber widerspricht dem die Wahl des Verbums ἔδωκε und der Dativ τῇ ἐκκλησίᾳ statt des sonst so nahe liegenden Gen. Fasst man die Worte scharf so, wie sie lauten, so ist nicht mehr wie im Vorigen von etwas, was Gott an Christus gethan hat, die Rede, sondern von etwas, was er an der Gemeinde gethan hat. Dieser hat er ein Geschenk gemacht (ἔδωκεν), indem er Christum ihr zum Haupt gab. Unzweifelhaft kann κεφαλή einfach als bildlicher Ausdruck für das Oberhaupt, die leitende Stellung, gebraucht werden, z. B. I Kor 11 3. Eph 5 23. Kol 2 10. Aber dass es so hier nicht gemeint sein kann, folgt zunächst schon daraus, dass es selbstverständlich wäre, dass derjenige, welcher Herr über alles ist (22a), auch Herr über die Gemeinde ist, dies also nicht als eine ganz besondere, gerade der Gemeinde — τῇ ἐκκλησίᾳ steht ja betont am Schluss — gewordene Gabe hingestellt werden könnte; es folgt erst recht aus dem folgenden begründenden Satz ἥτις κτλ., wonach κεφαλή hier nicht das Verhältnis Christi zur Gemeinde in demselben Sinne bezeichnen will, wie er Kol 2 10 auch κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς heisst, sondern von einer Stellung Christi die Rede ist, die er zur Gemeinde im Unterschied von allen andern Wesen einnimmt. Er ist ihre κεφαλή nicht nur in dem Sinne des Oberhauptes, wodurch nur der grosse Abstand zwischen beiden bezeichnet wird, sondern hat an der Gemeinde seinen Leib, so dass eine Gemeinschaft, ein organisches Verhältnis, zwischen beiden stattfindet. So erst ergiebt sich die Bedeutung dieses Satzes für den ganzen Gedankengang. Der Fragesatz τί τὸ ὑπερβ. μέγ. κτλ. V. 19 sollte die ἐλπὶς τῆς κλήσεως nach seiten ihrer Gewissheit begründen. Es ist ausgeführt, welch eine unvergleichlich hohe Stellung Gottes Macht Christo ge-

geben habe; nun wird dargelegt, inwiefern diese Stellung Christi auch der Gemeinde zu gute komme und darin die Bürgschaft liege, dass sie zum πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας θεοῦ (V. 18) gelangen wird. Denn jener Christus steht mit ihr in derselben organischen Verbindung, wie das Haupt mit dem Leibe, so dass also die Gemeinde an alle dem Anteil bekommt, was Christus hat, ihm an die Seite gerückt und daher seiner δόξα teilhaftig wird. Es beruht daher auf einem richtigen Takt, wenn Beck in der Übersetzung der Stelle vor καὶ αὐτόν einen Gedankenstrich macht. So erklärt sich auch die Wortstellung: αὐτόν betont voran, »eben ihn, diesen Herrn des Alls«, und τῇ ἐκκλησίᾳ als der andere Hauptbegriff ebenso betont am Schluss; so erklärt sich auch der Zusatz ὑπὲρ πάντα zu κεφαλήν, in welchem Soden mit Unrecht eine Vermischung der beiden Anwendungen von κεφαλή als Oberhaupt und als Haupt findet. Vielmehr wird einfach gesagt, dass Christus als Haupt der Gemeinde eine Stellung einnehme, die weit hinausgehe über diejenige, welche sonst irgend ein Haupt besitze, an ihm habe sie ein »über alles« hinausgehendes, höher als alles Andere stehendes Haupt. Es soll auch damit also nicht sowohl etwas von Christus, als vielmehr von der Gemeinde ausgesagt werden: seine Würdestellung kommt nur in Betracht als Erkenntnis der Höhe, auf welche die Gemeinde dadurch gestellt wird, dass sie sich zu Christo verhält, wie der Leib zu einem solchen Haupte. Was in dem Begriff κεφαλή gegeben ist, wird in dem folgenden Relativsatz V. 23 näher expliziert. Darum — so das begründende ἥτις — kann Chr. κεφαλή genannt werden für die Gemeinde, weil sie sich zu ihm als sein σῶμα verhält. Darin liegt allerdings zunächst das Merkmal des Organismus. Das Haupt ist gedacht als derjenige Teil des Menschen, von dem alle Lebensbewegungen ausgehen, und der die einzelnen Glieder, indem er sie alle seinen Zwecken dienstbar macht, zu einer Einheit gestaltet und zu Trägern seines geistigen Lebens macht; eben damit aber wird das gesamte σῶμα s. z. s. geadelt. So wird die Gemeinde dadurch geadelt, dass sie zum Organ der Lebensbethätigung Chr. als ihres Hauptes gemacht wird. Vgl. Kol 2 19: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ. Was so in dem Begriff σῶμα liegt, wird in dem appos. Zusatz τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου näher expliziert. (Über den Begriff πλήρ. vgl. zu Kol 1 19.) Von der durch Wettst. verteidigten Auffassung, dass πλήρωμα sich nicht auf ἐκκλησία, sondern auf αὐτόν (Chr.) beziehe, und derjenigen Bgls.[1]),

1) Hoc, quod modo explanavi, inquit apostolus, repraesentat nobis plenitudinem patris omnia implentis in omnibus, ut mathematici dicunt: id quod erat demonstrandum.

welcher ebenso erklärt, nur dass er die Worte als absoluten Accusativ fasst und in ihnen einen Ausruf sieht, darf heute lediglich abgesehen werden. Ebenso von der zu Kol 1 19 zurückgewiesenen Meinung Oltramares, πλήρωμα bedeute la perfection, l'oeuvre parfaite. Endlich ist auch die nach Chrys., Oekum. und And. von Abbott und Weiss aufgenommene Erklärung, πλήρ. bedeute das Komplement, die Ergänzung, nicht haltbar, weil sie Kol 1 19. 2 9 völlig unanwendbar ist: Gottes Wesen wird durch Christus doch nicht »ergänzt«. Wenn man gefragt hat, ob die Gemeinde das πλήρωμα Christi heisse, sofern dieser durch sie zu seinem Vollmass gelange, so dass sie also eine Ergänzung Christi wäre, oder sofern sie, durch Christus zu ihrem Vollmass gelangt, die Vollsumme dessen ist, was in Christo vorhanden, so entscheidet der Zusammenhang unbedingt für letzteres. Denn nach diesem kommt es darauf an, was die Gemeinde an Christo, nicht was dieser an ihr hat. In ihr wirkt sich Chr. aus, wie in den Gliedern des Leibes das in seinem Haupt Vorhandene sich auswirkt. Hier zeigt sich recht klar, dass κεφαλή mehr bezeichnen will als die blosse Herrschaft, nämlich das Prinzip, welches den Lebensbewegungen des Leibes zu Grunde liegt, das geistige Agens, das in denselben zur Erscheinung kommt. Der Gedanke ist also derselbe wie Kol 2 10 ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. Der Gen. τοῦ πληρουμένου, welcher sich selbstverständlich auf Christus bezieht[1]), kann nun nicht passivisch gefasst werden (so zuletzt Beck: wie er denn alles in allem voll in sich empfängt), denn es würden dann zwei ganz entgegengesetzte Aussagen von Chr. gemacht: einmal, dass er der die Gemeinde Erfüllende sei, andererseits, dass er der von allem Erfüllte sei. Das Letztere wäre ein an sich möglicher Gedanke: es gebe nichts in der Welt, was nicht in ihm vorhanden sei. Aber derselbe wäre hier nicht nur unveranlasst, sondern sogar störend, sofern Christus ja hier nicht als der Erfüllte, sondern der Erfüllende in πλήρωμα κτλ. in Betracht gezogen wird. Vielmehr ist πληρουμένου hier medial, und zwar in transitiver Bedeutung zu nehmen; das Medium aber soll nicht das persönliche Interesse Christi dabei angeben, qui sibi implet (so z. B. Meyer, Oltram., eventuell Kl.), — ein Gedanke, der hier in keiner Weise indiziert wäre, — sondern es weist darauf hin, dass der Begriff des Verbums auf das geistige Gebiet übertragen ist (Kühn. 2, 1³. 375, 4). Gewöhnlich wird nun τὰ πάντα mit Berufung auf denselben Ausdruck V. 10 von der Gesamtheit der geschaffenen Wesen verstanden und demgemäss ἐν πᾶσιν

1) Theodoret wollte es auf Gott beziehen: ἐκκλησίαν προσηγόρευσε τοῦ μὲν Χριστοῦ σῶμα, τοῦ δὲ πατρὸς πλήρωμα· ἐπλήρωσε γὰρ αὐτὴν παντοδαπῶν χαρισμάτων.

gleichfalls als Neutr. aufgefasst: »in allen Stücken«; dadurch würde aber das All in dieselbe Stellung zu Christus gesetzt, welche eben der Gemeinde als ihr sonderliches Vorrecht zugewiesen ist. Daher empfiehlt es sich mehr, ἐν πᾶσι mask. zu fassen und auf die Gesamtheit der die ἐκκλησία bildenden Gläubigen und τὰ πάντα mit Kl. auf alle einzelnen Verhältnisse oder Punkte zu beziehen, in Bezug auf welche ein πληροῦν stattfindet. Dann ist der Gedanke, dass der Christus, welcher das Haupt der Gemeinde ist, alle ihre Glieder, und zwar in Bezug auf alles, was es irgend giebt, aus seiner Fülle versieht, so dass dadurch die Gesamtgemeinde sich als die Vollsumme dessen, was in ihm ist, als Teilhaberin an seinem πλοῦτος τῆς δόξης, als Spiegel seines Wesens darstellt. Ist dies die richtige Fassung der Worte, so ergiebt sich, dass hier von etwas ganz Anderem geredet wird, als V. 10 in dem Ausdruck, Gott habe in Christo τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι wollen. Dort war in der That von der Stellung Christi zur gesamten Welt (τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) die Rede, während V. 22b. 23 es sich ausschliesslich um die Stellung Christi zur Gemeinde handelt, näher um die sonderliche Würde, welche sie als sein σῶμα hat. Damit ist nun die Frage τί τὸ ὑπερβ. μέγ. θεοῦ εἰς τοὺς πιστεύοντας beantwortet. Diese Macht Gottes besteht darin, dass er in Übereinstimmung mit dem, was er an Christus in machtvoller Weise gethan hat, nicht nur dasselbe an der Gemeinde thut, sondern, indem er ihr die Stellung eines σῶμα Χριστοῦ gegeben hat, der Inhalt jener an Christo vollzogenen Machtthaten, nämlich seine überweltliche Herrlichkeit und Herrschaft, sich von selbst auch an der Gemeinde verwirklicht. So fällt also Gottes an den Gläubigen sich beweisende Macht inhaltlich mit der an Christo bewiesenen zusammen. Damit ist dann weiter die thematische Frage nach der ἐλπὶς τῆς κλήσεως (V. 18) endgültig beantwortet und damit ausgeführt, zu welchem Ende P. ein πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως für die Gemeinde erbeten hat.

2 1—3] Die Richtigkeit der eben gegebenen Erklärung erhärtet sich an dem Inhalt der folgenden Verse, welche, wie sich zeigen wird, noch die gradlinige Fortsetzung der im Vorigen ausgeführten Gedanken sind. Das den ersten Vers beginnende καί kann unmöglich mit »auch« übersetzt werden, da P. im Vorigen gerade für die angeredeten Leser gebetet hat, also nicht nun zu dem ὑμεῖς übergehen kann, als wären sie von denen verschieden, welchen das Vorige galt. Noch weniger kann das »auch« die Fortführung von τὰ πάντα (23b) sein, denn wäre auch wirklich darunter das All der geschaffenen Dinge gemeint, so würde doch das καὶ ὑμᾶς eine sehr wunderliche Ergänzung dazu sein, da die Leser doch zu dem σῶμα und πλήρωμα Christi

gehören, also es viel näher gelegen hätte, zu sagen, sie gehörten zu dieser engeren Gemeinschaft, als sie gehörten zu der ganzen Schöpfung. Ist aber das *καί* einfach mit »und« zu übersetzen, so folgt, dass der Inhalt der nächsten Verse dem P. als unmittelbare Fortsetzung der im Vorigen behandelten Gedanken vorschwebte. Und in der That stimmen ja die Begriffe, auf die er im Folgenden hinauswill, *συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (V. 6), genau zu dem, was im Vorigen von Christo gesagt war. Wenn nun 1 18ff. von der *ἐλπὶς τῆς κλήσεως* die Rede war und V. 19b ff. diese Hoffnung auf den jetzigen Herrlichkeitszustand Christi gegründet wurde, an dem die Gemeinde in ihrer Eigenschaft als sein *σῶμα* teilnehmen müsse, so kann der Satz, dass die Leser schon jetzt innerlich an der Auferstehung Christi und seinem himmlischen Thronen Anteil hätten, wenn er mit einem einfachen *καί* eingeführt wird, nur eine neue Bürgschaft für jene *ἐλπίς* sein wollen. Der Gedankenzusammenhang stellt sich also folgendermassen: ihr dürft so Grosses hoffen, denn der Christus, welcher von Gott überweltliche Herrlichkeit und Herrschaft erhalten hat, ist ja mit der Gemeinde so organisch und unauflöslich verbunden, wie das Haupt mit seinem Leibe (1 20—23), und hat ja euch schon jetzt innerlich an seiner Herrlichkeit Anteil gegeben (*συνήγειρε κτλ.*). So muss der Gedankenfortschritt dem P. ursprünglich vorgeschwebt haben. Durch die Erwähnung des früheren Sündenstandes der Leser, welcher die Grösse der ihnen gewordenen Güter noch mehr hervorheben soll, wird P. dann allerdings von dem ursprünglich beabsichtigten Beweis für die *ἐλπὶς τῆς κλήσεως* abgelenkt, so dass es nun den Schein gewinnt, als wenn V. 1 ff. nur den Unterbau für die V. 7ff. entwickelte Gnadenlehre bilden soll, als wenn also mit V. 1 ein neuer Abschnitt anfinge, während nach der ursprünglichen Konzeption in V. 1—6 noch eine Fortsetzung von 1 19 gegeben werden sollte. Aber nicht nur in Bezug auf den Gedanken findet s. z. s. ein Anakoluth statt, sondern auch in Bezug auf die Form. Ursprünglich hatte P. schreiben wollen: *καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς συνεζωοποίησε κτλ.* Indem er nun aber jenes *ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι* weiter ausführt, verliert er den Faden des Satzbaus, kehrt V. 4. 5 in anderer Form wieder zu dem Anfang von V. 1 zurück und vollendet den dort angefangenen Satz.

Nach dem Gesagten geht P. von den grundleglichen Thaten Gottes an Christo nun dazu über, nachzuweisen, wie schon gegenwärtig die Leser an dem überweltlichen Lebensstande Christi beteiligt sind, um dadurch die Hoffnung, um deren Gewissheit es sich handelt, zu unterbauen. Diese schon an ihnen vollzogenen Gnadenthaten Gottes sind um so gewaltiger, als es sich, grade so wie bei Jesu. um eine Auferweckung aus

Todeszustand handelt: darum die ausführliche Beschreibung dieses Zustandes V. 1—3. Was Tod ist, bemisst sich dem P. an dem gegenüberstehenden Begriff des Lebens, und dieser wieder an dem gegenwärtigen Lebenszustande Christi. Wer an dem eigentlichen Inhalt desselben, dem, was das Konstitutive an Christi Person ist, nicht Anteil hat, der ist tot[1]). Wie Kol 2 13 (τ. παραπτώμασιν) νεκρός, werden hier die Sünden als das Mittel, wodurch der Tod eingetreten ist, bezeichnet, und zwar ist, wieder abweichend von Kol, zu παραπτώματα noch ἁμαρτίαι hinzugefügt, wobei auf eine Verschiedenheit der Bedeutung schwerlich zu reflektieren ist (z. B. Kl. »sündhafte Thaten und Dispositionsbedingungen«). Dieser ihr sündhafter Zustand war nun aber, so setzt V. 2 behufs vollständiger Würdigung desselben hinzu, nicht etwa nur individuell, sondern stand im Zusammenhang mit der gesamten Beschaffenheit der Welt, der sie angehörten (κατά). Αἰών[2]) ist einfach Zeitbegriff ohne jede sittliche Bestimmtheit; diese wird erst durch den hinzugesetzten Gen. τοῦ κόσμου τούτου hineingebracht: die Epoche, zu der die Gegenwart gehört, hat ihr charakteristisches Merkmal daran, dass der κόσμος οὗτος, welcher als Gegensatz zum Gottesreich der Zukunft nicht nur endlich, sondern auch sündig ist, ihr Substrat ist. Aber auch damit ist die Würdigung des sündhaften Zustandes der Leser noch nicht vollendet: der Charakter dieser Welt entspricht dem Charakter dessen, der sie beherrscht, des Teufels. Daher wird mit einem zweiten, dem ersten parallelen κατά zu dieser tiefsten Würdigung ihres Wandels fortgeschritten. Der Teufel heisst ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. Ἐξουσία kann dreifach gefasst werden. Erstens als Herrschaftsgebiet (so z. B. Chrys., Theod., neuerdings Hofm., Oltr.), Domaine. Die lexikalische Möglichkeit dieser Deutung ist nicht abzustreiten, vgl. zu Kol 1 13; aber sachlich passt sie nicht, weil darnach das Reich des Teufels als die Luft bestimmt würde (der Gen. müsste appositiv gefasst werden), was für den vorliegenden Zusammenhang ohne alle Bedeutung wäre. Zweitens als Obmacht,

1) Es ist daher gar kein Grund vorhanden, νεκρούς proleptisch, »dem Tode verfallen«, zu nehmen. Der Sünder ist eben als solcher ohne dasjenige Leben, welches allein Leben zu nennen ist, der Tod also nicht nur ihm bevorstehend, sondern schon vorhanden. Dass P. zum vollständigen Begriff des Lebens auch Leiblichkeit rechnet, ist schon darum gewiss, weil ja auch der erhöhte Christus eine Leiblichkeit hat; aber daraus folgt in keiner Weise, dass, wo vom Tode die Rede ist, immer leibliches Sterben gemeint sein müsse. So wesentlich, wenngleich in nicht scharfer Fassung Chrys.: εἰς ἔσχατον κακίας ἠλάσατε· τοῦτο γάρ ἐστι νεκρωθῆναι.

2) Die von Harl. verteidigte Herleitung des Wortes von ἄω, welche von Wohl. wieder aufgenommen ist, ist unrichtig: vgl. Curtius griech. Etym.[3] 359 u. Crem.

Herrschaftsgewalt. Nimmt man dabei den Gen. subjektiv, so dass die Luft als das Herrschende vorgestellt wäre, gewinnt man nur einen klaren Gedanken, wenn man ἀήρ im figürlichen Sinne nimmt, was sich als unerlaubt erweisen wird; nimmt man den Gen. objektiv, so fällt diese Erklärung mit der dritten zusammen, welche ἐξουσία als Kollektivbegriff fasst und darunter herrschende Gewalten versteht. Da in dieser Bedeutung ἐξουσία nicht nur überhaupt in Kol. und Eph. häufig ist, sondern sogar in dem vorliegenden Absatz 1 21 vorkommt, auch der Sing. wenigstens in ähnlicher Weise Röm 13 2. 3 steht, ist das Recht dieser Bedeutung gewiss. Der Teufel ist also der Oberherr über solche Geisteswesen, die sich selbst wieder als Herrschaft darstellen. Die Letzteren werden nun näher charakterisiert durch den Zusatz τοῦ ἀέρος. Die Hauptfrage ist, ob ἀήρ in seiner gewöhnlichen und eigentlichen oder in einer übertragenen Bedeutung steht. Letzteres ist, um von völlig haltlosen Deutungen (ἀήρ gleich mundus, Thom. Aqu., oder gleich οὐρανός, Olsh.) abzusehen, auch bei der Erklärung von ἀήρ mit »Finsternis« der Fall (so nach Aelteren Kl.). Aber dass ἀήρ gegenüber dem Aether die dichtere und daher verhältnissmässig nicht so helle Luft bezeichnet, berechtigt nicht, es mit σκότος zu identifizieren. Am einnehmendsten ist die von Hier. reiflich erwogene, aber abgewiesene, von Hfm. und Wohl. verteidigte Deutung von ἀήρ als der geistigen Atmosphäre. Hofm. lässt von ἀέρος den folgenden Gen. τοῦ πνεύματος κτλ. abhängen: der Teufel herrscht über das Gebiet der geistigen Atmosphäre, welche der in den Ungläubigen wirkende Geist hervorbringt. Bei dieser Fassung gewönne die Umdeutung von ἀήρ durch den gen. Zusatz wenigstens einen gewissen Halt; aber dagegen entscheidet nicht sowohl die Häufung von Gen., als vielmehr das Fehlen jedes Beispiels, dass ἀήρ in dem modernen Sinne von Lebensluft gebraucht wird. Noch ungünstiger stellt sich diese Deutung bei Wohl., welcher vorschlägt, hinter ἀέρος zu lesen τούτου und dann πνεύματος als Apposition dazu zu nehmen. Denn von der ungenügenden Bezeugung dieser Lesart (FG, Tert., Ambrt.) abgesehen, schwebt so die geistige Umdeutung von ἀήρ völlig in der Luft: der Gegensatz zwischen dieser bösen Atmosphäre und einer ihr gegenüber stehenden heiligen, auf welche der Zusatz τούτου hinweisen würde, liegt dem Zusammenhang völlig fern. Bleibt man daher bei der allein nachweisbaren Deutung von ἀήρ stehen, so kann τοῦ ἀέρος entweder als Gen. des Stoffes oder des Objekts oder der lokalen Angehörigkeit gefasst werden. Die erste Fassung (so schon Chrys.: πνεύματα ἀέρια αἱ ἀσώματοι δυνάμεις) scheitert daran, dass die luftartige Gestalt der Geisteswesen für den Sinn unsrer Stelle ganz gleichgültig ist; die zweite, »die Herrscher über die Luft«, daran, dass es hier

nicht darauf ankommt, dass dieselben über die Luft, sondern dass sie über die Menschen herrschen. So bleibt nur die dritte, welche die Geisteswesen als der Luft angehörig, sich in ihr aufhaltend, bezeichnet sein lässt (z. B. Sod.). Formell hat der Ausdruck eine genaue Analogie an den *ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν* Mt 24 36, eine entferntere an dem *ἄγγελος φωτός* II Kor 11 14 und den *ἄγγελοι τῶν ἐκκλησιῶν* Apk 1 20. Sachlich bieten natürlich alle aus dem Heidentum entnommenen Parallelen keine Anknüpfung; näher liegt schon die unzweifelhafte Anschauung des Philo, dass die Luft mit Geistern bevölkert sei [1]), obwohl eine direkte Einwirkung des alexandrinischen Judentums auf unsern Brief nicht nachweisbar ist; die verworrenen Vorstellungen des talmudischen Judentums bei Eisenm. 2. 411 ff. dürfen gleichfalls nicht für das apostolische Zeitalter verwendet werden, so wenig wie die der KVv. Es bleiben also nur die von Everling 107 f. zitierten beiden Stellen aus Henoch [2]) und der Ascens. Jes. [3]), aber auch sie bieten keine genaue Analogie dar, weil darnach zwar gewisse Geisterklassen in der Luft wohnen, aber ohne dass sie als die Ursache aller menschlichen Sünde in Betracht kämen: in der letzteren Stelle ist von einem Einfluss auf die Menschen überhaupt nicht die Rede, in der ersteren zwar von Gewaltthaten der Riesengeister, welche aber offenbar nur eine einzelne Klasse von beschränkter Wirksamkeit bilden, während hier die *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* viel allgemeiner gedacht ist. Alle beigebrachten Parallelen können höchstens beweisen, dass der damaligen Zeit der Gedanke, Geister in der Luft wohnen zu lassen, nicht fern lag. Aber auch ohne solche Anknüpfung begreift sich unsre Stelle. Denn wenn die hier gemeinten Geister auf die Menschen wirken sollen, so müssen sie in der Nähe derselben weilen, und da ist kaum eine andere Vorstellung möglich, wenn sie überhaupt lokal gedacht werden

1) Von den bei Wettst. gesammelten Stellen besonders klar Gigantes I, 263 *M*: *ψυχαί εἰσιν κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι . . . ἀνάγκη γὰρ ὅλον δι' ὅλων τὸν κόσμον ἐψυχῶσθαι . . . ἐστὶν οὖν ἀναγκαῖον καὶ τὸν ἀέρα ζώων πεπληρῶσθαι.* Conf. ling. I, 413: *ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορός.*

2) Hen. 15 10. 11: Die Geister des Himmels haben im Himmel ihre Wohnung, aber die Geister der Erde, die auf der Erde geboren wurden, haben auf der Erde ihre Wohnung. Und die Geister der Riesen, welche auf die Wolken sich stürzen, werden verderben und herabstürzen und Gewaltthat thun. Bei dieser Übersetzung Dillm.'s ist von Geistern in der Luft gar nicht die Rede. Im Komm. giebt er die eventuelle Übersetzung »in den Wolken hausen«. Statt »Gewaltthat üben« übersetzt er auch eventuell »kämpfen«. Die Stelle ist also jedenfalls nicht durchschlagend.

3) Ascensio Jes. 10: [Jesus] assimilatus est angelis aëris, isque fuit sicut unus ex iis. Hier scheinen die angeli aëris die Geister der Winde u. dergl. zu sein.

sollen, als dass sie in der die Menschen umgebenden Luft hausen, um so mehr, da sie als unsichtbar der gleichfalls unsichtbaren Luft verwandt erscheinen. Mit Unrecht hat man dagegen geltend gemacht, dass diese Geister sonst als in dem Menschen wohnend gedacht werden. Die Besessenheit hat nichts mit der Sünde zu thun, sondern ist ein Krankheitszustand, und auch abgesehen davon lässt sich die Vorstellung, dass diese Geister an sich in der Luft wohnen, mit der anderen wohl vereinigen, dass sie im einzelnen Fall in den Menschen eingehen. Endlich ist auch kein Gegengrund, dass die bösen Geister 6 12 *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* wohnen. Haben wir mit diesen Geistern zu kämpfen, so müssen sie im Kontakt mit uns stehn, können also nicht räumlich weit von uns getrennt sein. Daher können *τὰ ἐπουράνια* nur Bezeichnung einer höheren, anders als die irdische gearteten Welt sein, der die Geister als solche angehören. Während dort die Andersartigkeit derselben, ihre höhere Natur, bezeichnet werden soll, im Gegensatz zu Feinden von Fleisch und Blut, soll hier die unmittelbare Nähe hervorgehoben werden, in der sie die Menschheit umgeben und daher auf sie wirken können. Je weniger P. aus einem fertigen System heraus redet, sondern je nach dem augenblicklichen Zweck seine Aussagen formt, um so weniger darf an Verschiedenheiten der Anschauung Anstoss genommen werden. Somit ist der gesamte Gedanke: die uns umgebende Luft ist voll von Geistern, welche eine Macht sind, die ihrerseits wieder abhängig ist von einem Oberherrn, dem Teufel.

Der folgende Gen. *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος κτλ.* wird von mehreren Ausll. (zuletzt Bl.) als formell ungenaue Konstr. betrachtet und als Appos. zu *τὸν ἄρχοντα* aufgefasst, sodass eigentlich der Acc. stehen müsste. Dem Sinne nach passend, dürfte diese Konstr. doch nur angenommen werden, wenn die grammatisch korrekte keinen Sinn gäbe. So steht es aber nicht. Wenn *ἀήρ* im eigentlichen Sinne genommen wird und sich auf den Aufenthaltsort der bösen Geister bezieht, so kann selbstverständlich *πνεύματος* nicht App. zu *ἀέρος*, sondern nur zu dem ganzen Ausdruck *τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* sein[1]). Was von der einen Seite als Wirksamkeit persönlicher böser Geister aufgefasst wird, ist auf der anderen Seite eine in

1) Der event. Vorschlag von Wohl., *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν* im Sinne von »Jetztgeist« zu fassen und *τοῦ πν. ἐνεργοῦντος* als gen. abs. zu nehmen, ist unmöglich. So wie die Worte lauten, kann *νῦν* nur mit *ἐνεργοῦντος* zusammengenommen werden. Hätte P. es anders gemeint, so hätte er das durch die Stellung *τοῦ νῦν πνεύματος* kenntlich machen müssen. Ausserdem wäre *τὸ νῦν πνεῦμα* hier ein unzutreffender Ausdruck. Denn *ὁ νῦν αἰών, ὁ νῦν καιρός, οἱ νῦν οὐρανοί* u. drgl. lässt

dem Menschen selbst wirksame geistige Bestimmtheit (πνεῦμα). Beides kann aber umsomehr, wie durch die Form der Appos. geschieht, gleichgesetzt werden, als schon der Ausdruck ἐξουσία zeigt, dass P. jene bösen Geister weniger als Personen, als nach ihrer Wirksamkeit gedacht hat. Auch hier, wie überhaupt im biblischen Sprachgebrauch, oszilliert der Begriff der höheren Geister, indem dieselben bald als machtvoll Wirkende (konkret), bald als wirkende Macht (abstrakt) vorgestellt werden. Wie das christliche πνεῦμα zunächst als πν. Gottes, also persönlich gedacht wird, dann aber in der Form einer geistigen Bestimmtheit bei den Christen sich kundgiebt, so findet auch die böse Geisterwelt in der Form einer analogen, nur entgegengesetzten geistigen Bestimmtheit (πνεῦμα) ihren Niederschlag, und dieses πν. ist nun wiederum die Quelle, woraus die einzelnen Sünden geboren werden, die Gesamtrichtung, welche auf den Einzelnen wirkt (ἐνεργεῖ). So erhellt, wie der Teufel ebenso als ἄρχων der bösen Geister wie als ἄρχων der in der Welt herrschenden widergöttlichen Bestimmtheit bezeichnet werden kann (vgl. Kl). Wenn von den Lesern gesagt ist, dass sie vormals in Sünden wandelten, so ist die nächstliegende Erklärung des zu ἐνεργοῦντος hinzugefügten νῦν, dass denen, die nicht mehr unter der Herrschaft des Bösen stehen, Andere gegenüber gestellt werden sollen, die in der Gegenwart ihr unterstehen. Damit ist dann gegeben, dass ἐν τοῖς υἱοῖς τ. ἀπ. nicht zu περιεπατήσατε gehört (Wohl.), sondern zu dem Part.-Satz. Denn zwar nicht ἐνεργεῖν, wie Wohl. einwendet, aber νῦν erfordert eine ergänzende Bestimmung, wo dieses πν. jetzt wirkt[1]). Der ganze Zusatz ist aber gemacht, weil der Blick auf die υἱοὶ τ. ἀπ., welche jetzt unter der Wirksamkeit des bösen Geistes stehen, den Lesern am besten klar machen kann, wie es mit ihnen gestanden hat.

Nach der gewöhnlichen Auffassung will P. im Folgenden gerade unbekannten Lesern gegenüber dem Verdacht ausweichen, als wenn er ihre Vergangenheit in besonders ungünstigem Lichte ansähe. Daher der Zusatz V. 3, dass sie nicht anders als alle Anderen gestanden hätten. Der Sinn ist des Näheren abhängig von der richtigen Auffassung der 1. Pers. Plur. und

---

sich sagen, weil jedesmal der Gegensatz von etwas Künftigem vorliegt; dagegen τὸ νῦν πνεῦμα würde seinen Gegensatz nicht in einem πνεῦμα der Zukunft haben, da die Zeit der Endvollendung nicht am heiligen Geist ihr Merkmal hat, sondern dieser im Gegenteil gerade für die Gegenwart des Christentums das charakteristische Moment ist.

1) υἱοὶ τ. ἀπ. Eph 56; vgl. auch υἱὸς τῆς ἀπωλείας II Th 23. ἀπείθεια wie immer nicht »Unglaube«, sondern »Ungehorsam«, und zwar wohl nicht speziell gegen das Evangelium, da im Zusammenhang von der allgemeinen Sündhaftigkeit die Rede ist, sondern überhaupt gegen den Willen Gottes.

des Relativum *ἐν οἷς* [1]). Die gewöhnliche Ansicht erblickt in ersterem gegenüber den geborenen Heiden die geborenen Juden, zu denen P. gehört. Aber diese Auffassung hat ihre Stütze nur an der, wie wir sahen, unrichtigen Annahme, dass schon 1 13 der Gegensatz von Judenchristen und Heidenchristen eingeführt sei. Ist das nicht der Fall, so legt der Zusammenhang hier denselben schlechterdings nicht nahe. Juden mochten sich hochmütig für besser als die Heiden halten, und ihnen gegenüber war daher eine Ausführung wie Röm 2 17ff. ganz am Platz; aber warum P. heidenchristlichen Lesern gegenüber ausdrücklich betonen soll, dass die Juden gleichfalls tot in Sünden gewesen seien, ist nicht recht abzusehen, zumal wenn der ganze bisherige Gedankengang schlechterdings nichts mit dem Unterschied beider Teile zu thun hatte. Diese Auffassung würde sich zur Not begreifen, wenn *ἐν οἷς* sich auf die *παραπτώματα* und *ἁμαρτίαι* V. 1 zurückbezöge. Dagegen entscheidet nun zwar nicht das Genus, indem man parallel dem *ἐν αἷς* V. 2 auch hier das Fem. erwarten sollte: eine solche Ungenauigkeit des Ausdrucks wäre sehr wohl möglich. Aber bei weitem am nächsten liegt doch die Anknüpfung an das unmittelbar vorangehende *υἱοὶ τ. ἀπ.*, und dass *ἀναστρέφεσθαι ἐν* sich nie auf Personen, unter denen man lebe, sondern nur auf den sittlichen Zustand, worin man lebe, beziehe (Beck), lässt sich nicht sagen: II Kor 1 12 ist unter *ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ* doch natürlich das Leben in der Menschenwelt gemeint, und ebenso ist I Tim 3 15 der *οἶκος θεοῦ* die christliche Gemeinde. P. lenkt mit dem Relativsatz wieder zurück zu dem ersten Satz von V. 2, so dass das *ἀνεστράφημέν ποτε* hier nur Wiederaufnahme des *ποτὲ περιεπατήσατε* dort ist. Das *καί* aber will nicht sagen, dass auch andere Christen ebenso wie die Leser vormals einen sündigen Wandel gehabt hätten, sondern dass auch wir Christen ebenso wie diejenigen, welche jetzt Söhne des Ungehorsams sind, der Sünde gedient hätten. Und zwar ist niemand unter den jetzigen Christen, welcher eine andere Vergangenheit gehabt hätte (*πάντες*). Die 1. Pers. Plur. wechselt also mit der vorher gebrauchten 2. nicht anders, wie 1 14 *κληρ. ἡμῶν* in demselben Satz steht, der mit einem *καὶ ὑμεῖς* angefangen hatte. Die Richtigkeit dieser Auffassung hat ihre entscheidende Probe daran, dass V. 5 u. 6 (*ἡμᾶς νεκροὺς — χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*) und V. 8 u. 10

1) Die nur durch A*D* gebotene Lesart *ὑμεῖς* und die Fortlassung des Pron. in FGL wird von Kl. richtig aus dem Wunsche erklärt, dem P. nicht in scheinbarem Widerspruch zu Gal 2 15. Phl 3 6 einen Wandel nach dem Fleisch beizulegen. In der That aber steht die äussere Gesetzesgerechtigkeit, deren er sich bewusst ist, nicht in Widerspruch damit, dass auch er das Vollbringen des Guten bei sich leugnet und sich sogar *σάρκινος* nennt, Röm 7 14ff.

(ἐστὲ σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ὑμῶν — αὐτοῦ ἐσμεν ποίημα) die 1. und 2. Pers. fortwährend wechseln. Was also vorher von den Lesern speziell gesagt ist, wird hier nur auf alle Christen verallgemeinert. (So auch Hofmann, Kähler, Wohl.). So erst ergiebt sich ganz klar, wie P. zu dem Zusatze νῦν im Vorigen gekommen ist, nämlich weil ihm der Gegensatz vorschwebte zu denen, die früher in gleichem Zustande waren. »Ihr wandeltet gemäss dem Herrscher über den Geist, der jetzt in den Kindern des Ungehorsams wirkt, in deren Zahl (ἐν οἷς) auch wir uns einst ausnahmslos befunden haben.« Nicht also der Gedanke liegt vor, dass die Leser nicht schlechter gewesen sind als alle Anderen, sondern der viel einschneidendere, dass sie nicht besser gewesen sind als die Schlechtesten. Während in V. 2 die in ihrem Sündenstande wirksamen Potenzen beschrieben sind, wird hier derselbe nach seinen Erscheinungsformen gezeichnet. Ihr Wandel vollzog sich einst in den Begierden (ἐπιθυμίαις wie immer sensu malo), welche in ihrer irdisch-sinnlichen Natur (σάρξ) ihren Ursprung hatten, indem sie nämlich die Willensregungen (θελήματα, der Plural nur vereinzelt von menschlichen Willensbewegungen Jer 23 26. Akt 13 22. Ps 103 7. II Mak 1 3 von den einzelnen göttlichen Geboten) jenes ihres Fleisches und der gleichfalls irdisch gearteten Gedankenbildungen (διάνοιαι, der Plural Num 15 39. Jos 5 1) in Thaten umsetzten (ποιοῦντες). Man kann also sagen, dass der Part.-Satz ποιοῦντες nichts als die Erklärung des vorangehenden ἐν ist. Diesem Wandel entsprach nun aber der Unheilszustand, in dem sie sich befanden (καὶ ἤμεθα[1]) τέκνα φύσει ὀργῆς). Denn dass dieser Satz nicht dem vorangehenden ποιοῦντες sachlich koordiniert sein soll, so dass genauer Weise P. hätte ὄντες schreiben müssen (de W., Meyer, Bl.), ist schon darum unrichtig, weil der neue Satz nicht eine Bestimmtheit ihres Wandels angiebt und also nicht dem ἀνεστράφημεν subordiniert sein kann. Dennoch ist richtig, dass eine Veränderung der Konstr. vorliegt, indem καὶ ἤμεθα nicht Fortsetzung des Relativsatzes ἐν οἷς, sondern ein verselbständigter Hauptsatz ist (analog dem ἐκάθισεν 1 20). Denn hätte P. den Satz noch als Relativsatz gefühlt, würde er nicht ὡς καὶ οἱ λοιποί hinzugesetzt haben, da dieses in dem ἐν οἷς schon involviert gelegen hätte. Nachdem ihr Sündenzustand nach seinem Grunde und seiner Bethätigung beschrieben ist, wird nun abschliessend seine furchtbare Folge dargestellt. Auch die jetzigen Christen waren wie alle anderen Menschen unter dem göttlichen Zorngericht, vgl. zu der Bedeutung von ὀργή die

1) Über das seltene ἤμεθα, das hier durch ℵB geschützt wird, vgl. Win.-Schm.[8] 14, 1. Bl. 50, 8. Eben weil es die seltenere Form ist, wird sie hier trotz der entgegenstehenden Majorität der Maj. echt sein.

Anm. zu Kol 3 6. (Mit seinem gewöhnlichen exegetischen Takte Calv.: ira iudicium Dei significat.). *Τέκνα ὀργῆς* ist analog den *τέκνα κατάρας* II Pt 2 14 und dem *υἱὸς θανάτου* II Sam 12 5 (die nach dem Hebr. analogen Stellen Ps 79 11. 102 21 sind von den LXX anders gefasst). Durch das eingeschobene[1]) *φύσει* erhält nun aber der Gedanke noch eine besondere Nüancierung. Stände *φύσει* vor *τέκνα ὀργῆς*, so würden die beiden letzteren Worte einen Gesamtbegriff bilden, von dem das *φύσει* ausgesagt wäre; indem *φύσει* hinter *τέκνα* gestellt ist, wird nur *ὀργῆς*, nicht *τέκνα* von *φύσει* abhängig gemacht, d. h. es werden gegenübergestellt Kinder zweierlei Art. Erst durch die Zwischenstellung von *φύσει* kommt ein scharf betonter Gegensatz zum Ausdruck zwischen dem, was die Leser einst waren und was sie jetzt sind. Denn weit entfernt, dass bei der Voranstellung von *φύσει* ein ungebührlicher Nachdruck auf dieses Wort fallen würde (so Win.[7] 180 und danach Kl.), fällt ja im Gegenteil durch die pointierte Nebeneinanderstellung von *φύσει* und *ὀργῆς* auf jedes der beiden Worte voller Nachdruck, und, wie bei jeder besonderen Betonung eines Wortes, ist auch hier bei jedem von beiden Worten ein Gegensatz mitgedacht. *Ἤμεθα φύσει τέκνα ὀργῆς* würde eine einfache Beschreibung des natürlichen Zustandes der Leser sein, ohne dass dabei die Frage aufgeworfen zu werden brauchte, wie sich dazu die Gegenwart verhalte. Erst durch die Zwischenstellung von *φύσει*, welche den einheitlichen Ausdruck *τέκνα ὀργῆς* durchbricht, wird der doppelte Gegensatz hervorgerufen, einmal zwischen dem, was sie *φυσει* waren und jetzt nicht *φύσει*, sondern *θέσει* sind, andererseits zwischen der *ὀργή*, der sie angehörten, und etwas anderem, dem sie jetzt angehören. Haben wir nun den Ap. recht verstanden, dass er in diesem ganzen Absatz die Vergangenheit und die Gegenwart der Leser gegenüberstellt, so kann *φύσει* hier nicht sagen wollen, dass schon von Geburt an die Leser unter dem Zorngericht Gottes gestanden hätten, als ob für unsern Zusammenhang die Frage nach der Zeit, seit wann sie in dieser Lage gewesen, irgend welche Bedeutung hätte[2]), sondern *φύσει* sagt wesentlich dasselbe, wie der Begriff *σάρξ*: nach ihrem natürlichen Menschen

1) Für die Stellung *τέκνα φύσει ὀργῆς* ℵBK. Schon dass die Voranstellung von *φύσει* vor *τέκνα* die scheinbar einfachste Lesart ist, macht sie bedenklich; die im Text angeführten inneren Gründe entscheiden definitiv dagegen. P. hat zuerst einfach schreiben wollen *ἦμεθα τέκνα ὀργῆς*; erst nachdem er *τέκνα* gesagt hat, schiebt er, um den Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem Gnadenzustande hervorzuheben, das *φύσει* ein. Vgl. B. Weiss Textkritik d. paul. Brr. 129.

2) Die Erbsünde fand schon Augustin an unserer Stelle, und zwar als peccatum vere damnans (*τέκνα ὀργῆς*), vgl. retract. I, 10. 15, de verb. ap. 14, op. imp. c. Jul. 4, 123; ebenso die Reformation: Calv. locus est insignis adversus Pelagianos et quicumque peccatum origi-

waren sie verhaftet unter dem Zorngericht Gottes, und dem steht gegenüber, dass sie jetzt, wo sie ein anderes als das natürliche Leben besitzen, auch nicht mehr dem göttlichen Zorn verfallen sind. Haben wir uns aber überzeugt, dass der Gegensatz von Juden- und Heidenchristen unserer Stelle fern liegt, so kann auch nicht gemeint sein, dass auch die Juden, sofern sie als Naturwesen betrachtet würden, dem göttlichen Zorn unterworfen gewesen, aber kraft des Bundesverhältnisses demselben entnommen seien. Vielmehr ist hier, wie überall, die Meinung des P., dass auch die Juden, weil sie trotz des Bundes und des Gesetzes nicht weniger als die Heiden Sünder waren, unter dem Zorne standen und erst wie die Heiden durch ihren Anteil an Christus von demselben errettet sind. Die ganze natürliche Menschheit ohne jeden Unterschied zwischen Heiden und Juden stand unter dem Zorngericht, war sein Objekt, obschon faktisch sich das Gewitter des göttlichen Zornes erst am Ende der Tage entladen wird und daher die Möglichkeit vorhanden ist, wenn man nicht in diesem natürlichen Zustande bleibt, demselben zu entgehen. Somit steht *φύσει* hier nicht im Gegensatz zu einem etwaigen späteren Anfang des Zornes*zustandes*, sondern im Gegensatz zu dem nunmehr eingetretenen Ende desselben, d. h. es ist nicht gemeint: schon durch die Geburt, nicht erst durch eigene Thaten, sind wir unter dem Zorn; sondern es ist gemeint: der natürliche Mensch, der Mensch, wie er abgesehen vom Christentum ist, steht unter dem Zorn. *Φύσει* bezeichnet also nicht die Zeit der Geburt, sondern die Art des nichtchristlichen Menschen. Beweis dessen der immer wiederholte Begriff der *χάρις* im Folgenden und speziell die unmittelbar folgende Bestimmung *πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει*[1]). Der Grundgedanke der ganzen Ausführung in V. 3 ist schon derselbe wie im Folgenden: die Leser sollen den ihnen im Gegen-

nale negant. . . Paulus nos cum peccato gigni testatur . . . ubi damnatio, illic certe peccatum esse oportet; Gerh. loci theol. 9. 62 (2. 156 ed. Ber.): *οὐ μιμήσει ἀλλὰ φύσει* nos esse irae filios asserit. Unter den Neueren ebenso Rück., Harl., und von den Dogmatikern Phil., Thomas. In der That aber entscheidet schon die Anordnung der Sätze gegen die Annahme, dass P. hier von der angeborenen Sünde sprechen wolle. Denn nachdem er im Vorigen den sündigen Wandel beschrieben hat, kann der Satz *ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς* nur das Geschick bezeichnen, das uns deshalb betroffen hat: kraft dieses unseres Zustandes, wie er bei dem natürlichen Menschen ist (*φύσει*), waren wir Kinder des Zorns. Dass P. Röm 5 12 die Menschheit als dem Gericht ganz abgesehen von der individuellen Sünde verfallen bezeichnet, ist mir exegetisch gewiss. Damit ist aber nicht bewiesen, dass die hier vorliegende Stelle denselben Gedanken ausspricht.

1) So auch Kähler: »die Christen sind — im Widerspiel zu ihrem jetzigen Kindesstande — nach ihrem geschilderten natürlichen Zustande, abgesehen von ihrer Erwählung, dem Zorn verfallen gewesen, völlig wie die übrigen Menschen«.

satz zu den Nichtchristen gewordenen Vorzug nicht davon ableiten, dass sie von Natur besser gewesen wären als Andere, sondern darin nur einen Akt der freien göttlichen Gnade erkennen.

2 4—6] Durch die ausführliche Darlegung V. 1—3 hat P. den Satzanfang vergessen und fährt fort, als wäre die Beschreibung des früheren Sündenzustandes der Leser in einem vollständigen Satze gegeben. Dem stellt er nun die errettende Liebe Gottes gegenüber (δέ), so dass der Sache nach V. 4. 5 den Abschluss des in V. 1 begonnenen Gedankens enthalten. Die schlechthinnige Gleichheit, die von Natur zwischen den Lesern und allen übrigen Menschen bestanden hat, ist schon der Übergang gewesen zu der Betonung der Liebe Gottes als des einzigen Faktors bei der Erlösung der Leser aus ihrem natürlichen Verderbensstande. Diese wird daher nun mit der höchsten Energie hervorgehoben, und zwar so, dass die drei Begriffe ἀγάπη, ἔλεος und χάρις angewendet werden. Diese verhalten sich so, dass ἀγάπη der allgemeinste ist, welcher auf die subjektive Beschaffenheit des Gegenstandes der Liebe gar keine Rücksicht nimmt — Christus ist ebenso Gegenstand der göttlichen ἀγάπη wie der Sünder —; ἔλεος ist die Liebe, welche durch das Elend des betr. Objekts sich zum Mitleid bestimmen lässt; χάρις die Liebe, welche durch die Schuld desselben sich nicht hindern lässt, sondern trotz derselben sich bethätigt. Die verschiedenen Satzteile bis zu dem Präd. συνεζωοποίησεν können in sehr verschiedener Weise konstruiert werden. Erstens: πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει bildet einen abgeschlossenen Partizipialsatz, und die Worte διὰ τὴν πολ. ἀγ. κτλ. gehören zu dem Hauptverbum; — oder διὰ τὴν ἀγάπην wird zu dem vorangehenden Partizipialsatz gezogen (so z. B. Calv., Hofm., Soden). Zweitens: καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκρούς kann entweder zu dem Hauptverbum als Objekt genommen, oder noch zu dem Relativsatz ἣν ἠγ. ἡμ. gezogen werden (so Soden). Beginnen wir mit letzterer Fassung, so empfiehlt sich die Soden'sche Erklärung auf den ersten Blick überaus, weil bei ihr das steigernde καί völlig durchsichtig ist: Gott hat uns geliebt auch in unserem durch die Sünde hervorgebrachten Todeszustande. Dennoch ist dieselbe bedenklich. Einmal sind die Worte ὄντας ἡμ. νεκρ. κτλ. offenbar Wiederaufnahme der Anfangsworte von V. 1; daher muss man erwarten, dass P. sie mit dem Verbum verbindet, welches er schon bei V. 1 im Sinne hatte, also mit συνεζωοπ., während die Wiederaufnahme der Worte innerhalb des Relativsatzes ἣν ἠγάπησεν sich weniger begreift. Andererseits spricht gegen Soden zwar nicht, dass dann das Objekt zu dem Hauptverbum fehlt, denn das liesse sich aus dem Zusammenhang leicht ergänzen, wohl aber, dass die Wiederholung des ἡμᾶς hinter

ὄντας (ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ὄντας ἡμᾶς) ganz unbegreiflich wäre, da sie weder sachlich nötig ist, noch möglich, dass P. das vorige ἡμᾶς schon sollte wieder vergessen haben. Man würde also auf die Soden'sche Erklärung nur eingehen dürfen, wenn sich die Verbindung des καὶ ὄντας mit dem Folgenden als unhaltbar erweist. Nun ist allerdings die von Meyer, Bl., Beck, Oltr. vertretene kopulative Fassung des καί, wonach es einen dem διὰ τὴν ἀγάπην koordinierten Gedanken angeben soll, wenig wahrscheinlich. Denn unser Todeszustand ist die Voraussetzung, die göttliche Liebe der Grund unserer Wiederbelebung, eine Koordination beider Momente durch καί also durchaus nicht naheliegend und entschieden hart. Ohne καί würde man nicht nur nichts vermissen, sondern im Gegenteil wäre der Gedankengang ein sehr viel einfacherer. Es bleibt also nur die steigernde Fassung des καί übrig, auf welche die verschiedenen Übersetzungen durch selbst, obwohl oder gerade (Kähler) hinauskommen. Dagegen macht man nun freilich geltend, dass der Todeszustand die selbstverständliche Voraussetzung für eine Belebung sei, also unmöglich als ein besonderes, steigerndes Moment in Betracht gezogen sein könne. Dabei ist aber sowohl das τοῖς παραπτώμασιν [1]) in dem part. Ausdruck, wie das Χριστῷ nach dem Hauptverbum ungebührlich vernachlässigt. Der Tod, aus dem Christus auferweckt ist, war ja ein ganz anderer als der von den Lesern hier ausgesagte. Gerade auf τοῖς παραπτώμασιν liegt also der Nachdruck. Nicht dass die Leser wie Christus aus einem Tode erweckt sind, sondern dass, obgleich sie, ganz anders wie Christus, vermöge ihrer Sünden in einem Todeszustand waren, dennoch dasselbe in Christo erfahren haben, was Gott an diesem gethan hat, dass Gott also sie, die Sünder, so behandelt hat wie Christus, den Sündlosen, und sie an der ganzen Herrlichkeit Christi, wie das Folgende weiter ausführt, hat teilnehmen lassen: das ist das Besondere, auf welches durch das steigernde καί hingewiesen werden soll, welches bei dieser Fassung durchaus motiviert erscheint. (So auch Weiss). Ist so festgestellt, dass καὶ ὄντας κτλ. zum Folgenden gehört, so ergiebt sich ferner, dass διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην nicht zu dem Hauptverbum, sondern zu dem vorangehenden Part. πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει gezogen werden muss. Wenn man nämlich καὶ ὄντας κτλ. zu dem vorangehenden Relativsatz zieht, so liesse sich denken, dass der Ausdruck διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην . . . τοῖς παραπτώμασιν nur die spezielle

1) Das ἐν vor τ. παραπτ. (B. Arm.) ist wie der Zusatz κ. ταῖς ἐπιθυμίαις (B) entschieden unecht — letzteres aus V. 3 übernommen. Schwieriger ist die Frage, ob vor τ. Χρ. ein ἐν zu lesen ist. Mir will (gegen Weiss Kr. 106) es als das Wahrscheinlichere erscheinen, dass es nach Analogie des ἐν V. 6 fin. zugesetzt ist.

Anwendung des im Vorigen allgemein ausgesagten göttlichen Erbarmens auf diesen speziellen Fall sein sollte. Die Liebe auch zu den in Sünden Toten würde sich eben wegen dieses Zusatzes als Erbarmen charakterisieren: der erbarmungsreiche Gott hat um seiner Liebe auch zu uns Sündern willen uns lebendig gemacht. Wenn aber, wie wir sahen, *καὶ ὄντας ἡμᾶς κτλ.* nicht zu *ἣν ἠγάπησεν* gezogen werden darf, so lässt sich *διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην* nicht mit dem Hauptverbum verbinden. Denn da nun die Liebe Gottes nicht mehr durch *καὶ ὄντας κτλ.* als Liebe zu solchen bestimmt wird, die in einem elenden Zustande sind, so würde nach dem vorangehenden speziellen Begriff *ἔλεος* der Rekurs auf die allgemeine Liebe Gottes, *ἀγάπη*, etwas überaus Mattes haben: der erbarmungsreiche Gott hat wegen seiner Liebe zu uns uns lebendig gemacht. Das Entscheidende, dass diese Liebe zu uns eben nicht nur *ἀγάπη* im Allgemeinen, sondern speziell Liebe zu den Elenden ist, würde nicht zum Ausdruck kommen. Daher wird es richtiger sein, *διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς*, zu dem vorangehenden Partizipium zu ziehen. Dann ist die allgemeine Liebe Gottes zu uns der letzte Grund (*διά* c. acc.), weshalb er im vorliegenden Fall sich mitleidsvoll, und zwar im höchsten Masse mitleidsvoll erweist. So wird ganz korrekt von dem allgemeinen Begriff *ἀγάπη* aufgestiegen zu der speziellen Art derselben, *ἔλεος*, nicht aber umgekehrt von dem schärferen Begriff *ἔλεος* zu dem unbestimmteren *ἀγάπη* fortgeschritten. Weil Gott überhaupt uns liebt, erweist sich seine Liebe bei unserem gegenwärtigen Zustande in der Form des *ἔλεος*, und weil er *πολλὴν ἀγάπην* zu uns hat, erweist sie sich als ein *πλουτεῖν ἐν ἐλέει* [1]).

Was Gott kraft seines Erbarmens gethan hat, sprechen die drei Verba aus *συνεζωοποίησεν καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν.* Es fragt sich dabei einerseits, wie das *σύν* zu verstehen ist, nämlich ob als »zugleich mit Christo« oder nur als »ebenso wie er«, andererseits, ob die Verba, was mit der vorigen Frage allerdings zusammenhängt, sich auf das beziehen, was nur ideell in dem Herrlichkeitszustande Christi gegeben ist, ohne dass es schon faktisch sich verwirklicht hätte.

---

1) Das begründende Partizipium *πλούσιος ὤν* braucht nicht mit Hofm. als Part. Imp. aufgefasst zu werden, da der Reichtum an Barmherzigkeit gegen uns eine dauernde Eigenschaft Gottes ist. *πλούσιος ἐν* nur hier, aber vgl. *πλουτίζειν ἐν* I Kor 1₅. II Kor 9₁₁. Der Reichtum der Barmherzigkeit Gottes bezieht sich nach dem oben gewonnenen Resultat hier nicht darauf, dass sie sich auf Juden und Heiden gleicher Weise erstreckt, sondern darauf, dass selbst die vollendete Sündenherrschaft nicht im stande ist, das Erbarmen mit dem Sünder zu töten, sondern dasselbe nur noch erhöht.

oder ob damit etwas schon in der Gegenwart bei den Lesern wirklich Vorhandenes ausgesagt werden soll. Bei dieser Erklärung ist also die Erweckung und Verherrlichung der Christen etwas, das zwar dem Begriff nach in dem, was mit Christo geschehen ist, schon gesetzt ist, aber erst später sich verwirklichen wird; bei der ersteren Erklärung hat es sich dagegen schon jetzt, wenn auch nur auf dem inneren Gebiete, verwirklicht. Die erstere Fassung der Verba (z. B. Meyer) hat ihren Halt darin, dass scheinbar das *καθίζειν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* nicht in der Gegenwart von uns ausgesagt werden kann. An sich liessen sich auch die Aoriste sehr wohl von dem verstehen, was innerlich, weil als notwendige Konsequenz, mit der Verherrlichung Christi schon gegeben ist. Aber gegen diese Fassung entscheiden die Parallelen des Kolosserbriefes und der Zusammenhang unserer Stelle. In letzterer Beziehung ist davon auszugehen, dass die Leser als Christen nicht mehr *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν* sind, sondern wahrhaftiges Leben schon erhalten haben. Würde nur das Verbum *συζωοποιεῖν* hier stehen, so würde schwerlich überhaupt ein Zweifel aufgekommen sein, dass sich der Ausdruck auf das geistliche Leben der Leser bezieht Röm 6 4 8 6. 10). Dem wiederholten *ποτέ* der vorigen V. muss notwendig etwas gegenüber stehen, was schon in der Gegenwart vorhanden ist: das Christentum ist dem P. doch nicht blos reines Hoffen, sondern in erster Linie gegenwärtige Realität. Dazu kommt, dass der eingeschobene Satz *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* und vor allem V. 8—9 entschieden auf die Rechtfertigung hinzielten, welche gegenwärtiges Gut des Christen ist. Demnach muss *ζωοποιεῖν* jedenfalls auf die geistliche Belebung, die schon vorhanden ist, bezogen werden. Dann aber ist es unmöglich, die beiden folgenden Aoriste anders zu deuten, sondern auch sie müssen einen nicht nur ideellen sondern wirklichen Besitz der Leser ausdrücken. Das ist aber um so näherliegend, als alle drei Bestimmungen im Kol unzweideutig auf die Gegenwart bezogen werden: das erste Verb 2 13 in einer fast wörtlich gleichlautenden Stelle *ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν . . . συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα*, wo das letzte Partizipium die Beziehung des *ζωοποιεῖν* auf die Gegenwart verbürgt; das zweite 2 12 *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως*, wo wiederum der letztere Zusatz beweist, dass von Gegenwärtigem die Rede ist, und 3 1; das dritte wenigstens dem Sinne nach 3 3 *ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ*. Nicht anders wie im Kol sind diese göttlichen Thätigkeiten als in der Taufe erfolgend gedacht. Diese ist, wie sonst bei P., als eine Beteiligung an dem vorgestellt, was Christo widerfahren ist. Dieser ist aus Todeszustand in ein neues und zwar himmlisches Leben versetzt; genau dasselbe ist an uns

geschehen. Die andere Seite der Taufe, wonach sie auch eine Beteiligung an dem Tode Jesu ist, kam in dem vorliegenden Zusammenhang nicht in Betracht, weil es sich hier nicht um die negative Seite, den Bruch mit der Sünde und der Welt der Sünde, sondern ausschliesslich um die positive handelt [1]). Diese aber wird durch die Häufung der Ausdrücke auf das schärfste betont: alles, was zu dem jetzigen Lebenszustande Christi gehört, ist auch uns zu teil geworden. Das *συνεγείρειν* und *συγκαθίζειν* kann nicht mit Hofm. als Explikation des in *συζωοποιεῖν* Zusammengefassten angesehen werden, da dann vor *συνήγειρεν* kein »und« stehen könnte, die korrelative Fassung der beiden *καί* gleich »sowohl als auch« aber fernliegt. Das *ἐγείρειν* hier vergleicht sich vielmehr der Erwähnung des Begrabenwerdens, wo es sich um das Mitsterben mit Christo handelt. Wie dieses die Vollständigkeit des Todes ausdrücken soll, — alles bis ins Einzelnste hinein, was zu Christi Tod gehört, hat bei uns seine Analogie, — so ist auch hier das *ἐγείρειν* hinzugesetzt, um die Vollständigkeit der Parallele hervorzuheben. Wie Christus Leben empfangen hat, aus dem Grabe auferstanden ist, einen Sitz im Himmel erhalten hat, so ist das alles auch bei uns geschehen. Nur dass man sich vor eintragenden Deutungen der drei Begriffe hüten muss, wie sie Beck giebt, welcher das *συζωοποιεῖσθαι* auf die Begabung mit dem Geiste Christi, das *συνεγείρεσθαι* auf die Aktivität des neuen Menschen im *περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς*, das *συγκαθίζεσθαι* auf den Lebensverband mit der unsichtbaren Welt und die fortschreitende Verklärung in Christi Bild bezieht. Dies ist schon darum unrichtig, weil der ethische Gesichtspunkt hier noch gar nicht in Betracht kommt, sondern nur der religiöse, aus welchem erst V. 10 die ethischen Folgerungen gezogen werden. So wenig das *συνθάπτεσθαι σὺν Χριστῷ* sachlich etwas anderes ist wie das *συναποθανεῖν σὺν αὐτῷ*, so wenig lässt sich im Einzelnen das *συζωοποιεῖν* von dem *συνεγείρειν* und *συγκαθίζειν* unterscheiden. Das Leben, das uns Gott in der Taufe geschenkt hat, kann auch als ein *συνεγείρεσθαι* gedacht werden und als ein Gesetztwerden in den Himmel, weil es eben ein überweltliches ist [2]). Ganz

1) So erledigt sich, was Kl. betont, dass in den paul. Stellen Kol 2 12. 13. Röm 6 4. 5 die Kluft zwischen der Todesverhaftung einerseits und der Mitauferweckung mit Christo andererseits durch das mit Christo Gestorbensein überbrückt sei und hier nicht. Es soll ja hier gerade das Wunderbare betont werden, dass Gottes Erbarmen uns, die von der furchtbarsten Form des Todes getroffen waren, statt dessen an der höchsten Form des Lebens Teil gegeben hat.

2) Soden meint, in dem *συζωοποιεῖν* folge der Vf. der Kolosservorlage, in den Verbis V. 6 arbeite er nach seiner eigenen Grundlage 1 20. Ein so mechanisches Verfahren ihm aufzubürden, liegt aber gar kein Grund vor. Der Begriff des Todes im Vorigen brachte ja

richtig bemerkt Soden, dass der Gedanke des *συγκαθ. ἐν τ. ἐπ.* in der Linie von Hbr 12 22. 10 19 liegt. Der Inhalt desselben ist, dass wir an dem überweltlichen Leben, wie es Christus hat, teilnehmen; die Form ist durch die Form bestimmt, in welcher P. von diesem Lebenszustande Christi zu reden pflegt. Durch das Gesagte ist nun klar, dass das *σύν* nicht dahin aufzufassen ist, wir seien gleichzeitig mit Christus in diesen Zustand versetzt, sondern nur dahin, wir seien in demselben wie er. Die erstere Auffassung würde sich aus der ideellen Deutung der Verba ergeben; sind aber diese von schon jetzt real vorhandenem Zustand zu fassen, ist die zweite notwendig [1]). Während bei dem ersten Verbum *τῷ Χριστῷ* steht (das in B davorstehende *ἐν* ist sicher Gleichmacherei mit dem Folgenden), heisst es nach den beiden folgenden *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, d. h. das erste Mal ist nur betont, dass in Bezug auf *ζωοποιεῖσθαι* wir mit Christo zusammengehören, das zweite Mal hinzugefügt, dass das gleiche *ἐγείρεσθαι* und *καθίζεσθαι* eine Folge davon sei, dass wir in ihm beschlossen sind: unser inneres Verhältnis zu ihm bringt es mit sich, dass wir dasselbe überweltliche Leben haben wie er.

Bevor P. aber das *συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν* ausspricht, schiebt er den parenthetischen Satz ein *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*. Das *ἐστὲ σεσωσμ.* enthält keinen neuen Gedanken, sondern ist nur die Wiederaufnahme des *νεκρ. ὄντ. συνεζωοπ.*: dass sie von dem Todeszustande befreit sind und dasselbe Leben, wie Christus es hat, gewonnen haben, ist der Inhalt der *σωτηρία*. Dass diese aber hier als schon in der Gegenwart bestehend hingestellt wird (Part. Perf.), während gewöhnlich sie der Zukunft zugewiesen wird, ist durch den Zusammenhang gegeben: wenn die Christen schon jetzt an dem Ewigkeitsleben und der Ewigkeitswelt (*ἐν τ. ἐπουρ.*) Anteil haben, so steht ihnen das Heil ja nicht nur bevor, sondern sie haben es schon [2]). Der Nachdruck liegt auf *χάριτι*: was in V. 4 durch den Hinweis

---

von selbst als Gegensatz den Begriff des *ζωοποιεῖν* mit sich. Auch wenn ein Anderer als P. den Brief auf Grund des Kol. geschrieben hat, ist anzunehmen, dass er nicht aus demselben einzelne Worte abgeschrieben und dann Zusätze gemacht hat, sondern auf Grund vollständigster Kenntnis des Kol. ihm seine Gedanken sich in die Worte desselben kleideten.

1) Es ist mir unfassbar, wie Soden das *σύν* in den drei Verben verschieden beziehen will: das erste soll die Christen und Christus, die beiden letzten die *ὑμεῖς* und *ἡμεῖς* zusammenfassen. Wie kann man die gleiche Zusammensetzung der so offenbar parallelen Verba verschieden fassen wollen!

2) Dass diese Beziehung der *σωτηρία* auf die Gegenwart nichts Unpaulinisches ist, braucht nicht nur aus Röm 8 24 (*τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν*) bewiesen zu werden. Vielmehr steht es mit diesem Begriff genau so wie mit dem der *ζωή*. Diese ist einerseits, wenn ihre volle Auswirkung

auf das göttliche ἔλεος betont war, wird hier noch einmal hervorgehoben: diese eure Rettung ist Gnade und nichts als Gnade [1]).

2 7] Der Zweck, welchen Gott dabei gehabt hat, dass er uns an dem überweltlichen Leben mit Christo Anteil gab, liegt aber nicht nur in uns, sondern was er an uns gethan hat, soll eine Verherrlichung der Liebe Gottes auch in den Augen anderer Geschöpfe in der gesamten Zukunft sein. Die αἰῶνες ἐπερχόμενοι [2]) können unmöglich (so noch Kl.) die Aeonen bis zur Parusie sein: wie spät müsste unser Brief entstanden sein, um eine solche Anschauung voraussetzen zu können! Vielmehr sind die unübersehbaren Epochen gemeint, welche mit der Parusie eintreten werden, die hier wie sonst als demnächst bevorstehend gedacht ist. Durch alle Ewigkeit wird die Freundlichkeit, welche Gott uns in Christo erwiesen hat (χρηστότης ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ) [3]), ein redender Aufweis sein (ἔνδειξις), an welchem man den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade wird erkennen können. Da χρηστ. nicht den Artikel hat, so ist damit nicht der konkrete Inhalt des vorigen Satzes wieder-

---

ins Auge gefasst wird, etwas Zukünftiges (Röm 2 7. 5 17. 21. 6 22. 23 ö.), andererseits etwas Gegenwärtiges (Röm 6 4. 8 10. Kol 2 13). Ebenso ist jetzt der Tag des Heils II Kor 6 2, und doch wieder das Heil noch zukünftig. Je nach dem Zusammenhang tritt die eine oder die andere Anschauung hervor, aber die Beziehung beider Begriffe schon auf die Gegenwart ist gerade in der ganzen christlichen Anschauung des P. begründet.

1) Kl. glaubt aus diesem Zwischenruf auf die Stimmung der Leser schliessen zu dürfen: es scheinen Zweifel darüber aufgetaucht zu sein, ob die Erlösung nicht erst auf dem langen Wege einzelner Werkleistungen mühsam erstrebt werden müsse; man hat sie auf die Abwege sekundärer Heilsmittler und Vermittelungen leiten wollen. Aber von einer solchen Stimmung ist in dem Briefe nicht nur keine sichere Spur, sondern wenn die vorliegenden Worte im Gegensatz zu dem »langen Wege einzelner Werkleistungen« gemeint wären, so müsste der Nachdruck auf ἐστέ gelegt sein, etwa durch ein hinzugefügtes ἤδη. So wie die Worte lauten, und wie der Zusammenhang beschaffen ist, handelt es sich nicht darum, dass die Christen die Erlösung nicht durch gute Werke, die sie jetzt thun sollen, gewinnen müssen, sondern dass bei dem absoluten Mangel an guten Werken in ihrer Vergangenheit das Motiv der Erlösung nur in der göttlichen Gnade liegen kann.

2) Das Partic. ἐπερχόμενος von dem Zukünftigen Jer 47 4 (ἡμέρα ἐπερχ.). Prv 27 12 (κακὰ ἐπερχ.), und namentlich im Deuterojes. der absolute neutrale Plural τὰ ἐπερχ. 41 4. 22. 23. 42 23. 45 11. 44 7; ebenso im NT substantivisch Lk 21 26, adjektivisch ταλαιπωρίαι ἐπερχ. Jak 5 1.

3) ἐν χρηστότητι κτλ. von dem voraufgehenden Gen. τῆς χάριτος abhängig zu machen, ist nicht nur unnötig schwerfällig, sondern lässt auch den Gedanken weniger scharf hervortreten, dass an der uns erwiesenen Freundlichkeit (ἐν) gelernt werden könne, wie gross überhaupt die Gnade Gottes sei (so auch Kl.). ἐν Χριστ. Ἰησ. wird um der Stellung willen besser zu ἐν χρηστ. als zum Verbum gezogen.

aufgenommen, sondern nur der allgemeine Gedanke ausgedrückt: dass Gott uns in Christo Freundlichkeit erwiesen hat, wird in allen Aeonen das Mittel sein, um den Umfang seiner Gnade zu erkennen.

Von der Macht Gottes war P. 1 20 ausgegangen: es gehört eine unausdenkbar grosse Macht dazu, den Inhalt der Christenhoffnung an uns zu verwirklichen. Die Bürgschaft dafür fand er darin, dass Gott dieselbe Macht an Christo geübt hat und ihm eine Stellung zur Gemeinde gegeben, welche dieser die Teilnahme an dem, was Christus hat, garantiert; die Bürgschaft fand er weiter darin, dass Gott ja schon jetzt uns innerlich in die überweltliche Sphäre, der Christus angehört, versetzt hat. Indem nun P. aber dies letztere, um es in seiner ganzen Bedeutung hervorzuheben, in Gegensatz zu dem Todeszustande bringt, in dem die Leser früher waren, wird der Gedanke an die göttliche Allmacht abgelöst von dem an die erbarmungsvolle Liebe, und die ursprünglich beabsichtigte Ausführung, wie die Allmacht Gottes das Grosse, was sie schon an uns gethan hat, in Zukunft auch vollenden werde, umgebogen in eine nachdrückliche Mahnung, sich zum Bewusstsein zu bringen, dass das gewonnene Heil auf nichts als göttlicher Gnade beruhe. Da der Brief an dem Ap. unbekannte Leser gerichtet ist, so hat man nicht an spezielle Verhältnisse bei ihnen als Grund für diese Ausführung zu denken, sondern die Veranlassung ist nur die Wichtigkeit der Sache an sich. Der Begriff der Gnade ist, auch ganz abgesehen von judaistischen Entstellungen des Christentums, für P. der eigentlich fundamentale, und daher begreiflich, dass er ihn gerade solchen gegenüber, mit denen er zum ersten Male in Verbindung tritt, auf das Nachdrücklichste geltend macht. Nachdem schon V. 4 das liebevolle Mitleid Gottes als Grund des Heils genannt, dann V. 5 dasselbe näher als *χάρις* bestimmt war, welche bei P. zu ihrem Merkmal die Unwürdigkeit des Objekts hat, sodann V. 7 das Verhalten Gottes zu ihnen geradezu als Spiegel für den Umfang der göttlichen Gnade überhaupt hingestellt war, wird nun V. 8 im Anschluss an den eben genannten Begriff *χάρις* und daher mit dem Artikel *τῇ χάρ.* wiederholt betont, es sei eben die göttliche Gnade, auf der ihre Rettung beruhe.

2 8. 9.] Es ist nämlich nicht so, dass *τῇ χάρ. ἐστε σεσωσμ.* nur Vorbereitung auf *διὰ πίστεως* sein soll und durch letzteres ein neues Moment beigebracht wird, denn nicht der Begriff des Glaubens wird im Folgenden näher expliziert, sondern immer wiederholt der der göttlichen Alleinursächlichkeit, d. h. der *χάρις*, betont (V. 8 *οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον*, V. 9 und namentlich V. 10 *αὐτοῦ ἐσμεν ποίημα*). Also liegt der Hauptton in V. 8 in. auf *τῇ χάρ.*, und *διὰ πίστ.* bringt überhaupt

nicht ein neues Moment, sondern ist nach echt paulinischer Anschauung nur ein anderer Ausdruck für jene göttliche Alleinursächlichkeit. Denn im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre ist ihm πίστις nie eine positive Leistung des Menschen, welche an die Stelle des Gesetzesgehorsams träte, sondern im Gegenteil der Verzicht auf jede Leistung, wie der Gegensatz von πιστεύειν und ἐργάζεσθαι zeigt. Der Sinn des διὰ πίστ. ist nicht sowohl: du sollst glauben, als vielmehr: du brauchst nichts als zu glauben; »du sollst von deinem Werk lassen ab, dass Gott sein Werk in dir hab'«. M. a. W.: das Glauben kommt dem P. in solchem Zusammenhang nur in Betracht als der Verzicht auf alle eigne Kausalität in Sachen des Heils und der ausschliessliche Rekurs auf den Gott, der im Gegensatz zu dem, was im Menschen ist, dessen Heil beschafft. Daher sind πίστις und χάρις durchaus korrelate Begriffe: Röm 4 16 διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν; und διὰ πίστεως soll auch hier nur das τῇ χάρ. näher bestimmen. Am wenigsten verhält sich beides also so, dass es zwei sich gegenseitig ergänzende Momente wären: von Gottes Seite ist Gnade, von des Menschen Seite Glaube nötig; sondern weil nur eine Kausalität des Heils ist, die göttliche Gnade, darum ist blosses Glauben, d. h. ein blosses Trauen auf dieses göttliche Thun, das, was bei dem Menschen in Betracht kommt. Wie der Ertrinkende durch jede eigene Anstrengung seine Rettung unmöglich macht und auf jede positive Mitwirkung verzichten muss, so muss der Mensch sich ausschliesslich der göttlichen Gnade überlassen, als die allein sein Heil bewirkt: das ist der Sinn des διὰ πίστεως.

Ist somit festgestellt, dass διὰ πίστεως kein neues Moment einführt, sondern sich zu τῇ χάριτι nur verhält wie der Avers und der Revers derselben Münze, so erhellt, dass der Satz 8ª überhaupt nicht Träger eines Gedankenfortschritts ist, sondern nur den schon V. 5 ausgesprochenen und im Folgenden näher ausgeführten Gedanken noch einmal reassumiert, um daran im Folgenden (καὶ τοῦτο) ein neues Moment anzuknüpfen. Worin liegt dies neue Moment? Die meisten Älteren, auch Beza und Bengel[1]), beziehen κ. τοῦτο auf das eine Wort πίστεως: auch das Glauben ist nicht eine selbständige Leistung des Menschen, sondern ein göttliches Geschenk. Dagegen aber spricht nicht nur das Neutr. τοῦτο — warum hätte P. nicht einfach geschrieben κ. αὕτη? — sondern vor allem die ganze folgende Erörterung, welche zeigt, dass nicht das Glauben als von Gott geschenkt

1) So schon Chrys.: οὐδὲ ἡ πίστις φησὶν ἐξ ὑμῶν. εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν, εἰ γὰρ μὴ ἐκάλεσεν, πῶς ἐδυνάμεθα πιστεῦσαι; ὥστε οὐδὲ τὸ τῆς πίστεως ἡμέτερον, θεοῦ φησι τὸ δῶρον. (Viel weniger scharf Theodoret: καὶ ταύτης (τ. πίστεως) ἡ θεία χάρις γεγένηται συνεργός). Ganz klar Beza: ne quis fide ut qualitate iustificari se arbitretur.

in Betracht gezogen wird, sondern Gegensatz zu dem ἐργάζεσθαι ist. Das ἐξ ὑμῶν wird V. 9 direkt erklärt durch ἐξ ἔργων, und die ἔργα bilden von V. 9—10 fin. den Mittelpunkt der Darstellung: οὐκ ἐξ ἔργων V. 9, ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς V. 10a, τὰ ἔργα προητοίμασεν ὁ θεὸς V. 10b. Der Gedanke der Kausierung auch des Glaubens durch Gott würde also aus dem Zus. ganz herausfallen. Daher haben die neueren Ausleger nach Calvins Vorgang diese Erklärung fallen lassen und beziehen das κ. τοῦτο auf das σεσῶσθαι, und zwar Oltram. ausschliesslich auf diesen einen Begriff: ihr seid gerettet und zwar οὐκ ἐξ ὑμῶν. Das wäre sachlich sehr passend, ist aber formell nicht möglich. Denn das ἐστὲ σεσωσμένοι V. 8a hat gar keinen Ton, sondern der Nachdruck fällt auf die beiden an den Tonstellen stehenden Zusätze τ. χάριτι und διὰ πίστεως. Daher kann das κ. τοῦτο nicht auf das σεσῶσθαι allein sich beziehen, sondern nur auf den ganzen Satz τ. χάρ. ἐστε σεσωσμ. διὰ πίστ. Dann aber entsteht eine logische Schwierigkeit. Καὶ τοῦτο, oder gewöhnlicher κ. ταῦτα[1]), bedeutet »und zwar« und führt daher immer eine nähere Bestimmung des Vorangehenden ein (Kühner 2. 2[2]. 521, 2). Das scheint hier nicht zu passen, denn in dem Begriff der χάρις und der πίστις liegt doch das οὐκ ἐξ ὑμῶν schon eingeschlossen, dies letztere kann also nicht als eine Ergänzung des vorigen Gedankens durch κ. τοῦτο bezeichnet werden. Indessen erklärt sich dieser Anschluss durch folgende Betrachtung. Im Vorigen ist der Begriff χάρις nur nach einem seiner Merkmale in Betracht gezogen, dem der Liebe: V. 4 πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει und διὰ τ. πολλὴν ἀγάπην, V. 7 πλοῦτος τ. χάριτος ἐν χρηστότητι. Dagegen im Folgenden wird eine andre Seite der χάρις hervorgehoben, die Alleinursächlichkeit Gottes in der Beschaffung unsres Heils: θεοῦ τὸ δῶρον V. 8b, αὐτοῦ ποίημα V. 10a, οἷς προητοίμασεν ὁ θεός V. 10b. Dann aber begreift sich psychologisch, dass P. diese Seite als eine ergänzende Bestimmung der vorigen durch ein »und zwar« einführt. In dem χάριτι σεσῶσθαι liegt zweierlei: erstens dass Gott uns trotz unsrer Sünde liebt, zweitens dass er unser Heil selbst und allein beschafft, und das letztere wird in der Form einer ergänzenden Bestimmung hinzugefügt. Dies Moment wird nun in Gegensatz gestellt zu einer etwaigen Herleitung des Heils aus uns selbst (οὐκ ἐξ ὑμῶν) und dies wird näher bestimmt durch οὐκ ἐξ ἔργων, denn wenn die Kausalität unsres Heils in uns läge, müsste sie näher in unsrer Lebenshaltung liegen. Dazwischen aber wird der positive Satz eingeschoben θεοῦ τὸ δῶρον. Beide Begriffe sind in gleichem Masse betont. Wäre das Heil

1) Der Plur. passte hier nicht, weil es ein einziger Gedanke ist, worauf κ. τ. sich zurückbezieht.

ἐξ ἡμῶν, so wäre es eine Bezahlung für unser Thun: es ist aber ein Geschenk, und dies in Rede stehende Geschenk (so der Art.) geht von Gott aus. Wie das οὐκ ἐξ ὑμῶν durch θεοῦ τ. δῶρ., so wird das οὐκ ἐξ ἔργων durch ἵνα μή τις καυχήσηται ergänzt. Dem Sinne nach hätte jede dieser Ergänzungen zu jedem Satz hinzugefügt werden können, so dass hier ein synthetischer parall. membr. vorliegt (vgl. J. Weiss, Beitr. z. paul. Rhet. 7 ff.). Es ist ein Grundgedanke bei P., dass Gott schlechterdings allein die Ehre bei dem Bau seines Reiches haben will: darum soll das Heil nicht aus dem eignen Thun des Menschen kommen, wobei dieser die Ehre hätte (Röm 4 2. 11 6); darum hat Gott nicht Kluge und Mächtige erwählt (I Kor 1 26 ff. mit dem Zusatz wie hier ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ); darum muss P. den Schatz ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν haben (II Kor 4 7. 12 9, vgl. 12 5). Daher ist es ganz unveranlasst, mit Chrys. u. and., zuletzt Abb., ἵνα von dem Erfolg zu fassen: es ist der direkte Zweck Gottes bei seinem Heilsplan das Rühmen auszuschliessen.

2 10] Die eben dargelegten Gedanken werden V. 10 weiter durchgeführt: die göttliche Alleinursächlichkeit wird noch einmal betont, darum αὐτοῦ vorangestellt: sein Geschöpf (ποίημα) sind wir Christen, also unser neues Leben — denn darauf bezieht sich in diesem Zusammenhang natürlich ποίημα — hat allein in ihm, nicht in uns seinen Grund. Dieser Satz wird dann aber besonders auch auf unsre Werke angewendet. Diese sind erstens nicht, wie schon gesagt ist, Grund, sondern, wie nun hinzugefügt wird, Zweck unsrer Neuschöpfung (κτισθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς) [1]). Nur diese Bedeutung von ἐπί c. dat., welche durch die bei Kühner 2, 1 [3]. 438. II. f. S. 502 f. beigebrachten Belege völlig gesichert ist, passt allein in den Zusammenhang. Die kausale Fassung (auf Grund von guten Werken) würde in scharfem Widerspruch gegen den Grundgedanken der Stelle stehen und die allgemeine Bedeutung »bei«, auf welche auch Weiss' Erklärung hinauskommt, giebt überhaupt keinen scharfen Sinn. Zweitens aber wird in dem Relativsatz (οἷς προητοίμασεν κτλ.) der Gedanke der Alleinursächlichkeit Gottes noch einen Schritt weitergeführt: nicht allein sind die guten Werke nicht Voraussetzung (ἐκ) sondern Ziel (ἐπί) unsrer Neuschöpfung; sie gehören überhaupt nicht uns, sondern — auch bei den Christen — Gotte an. Das der Sinn des Ausdrucks: Gott hat sie zuvor bereitet. Denn man darf nicht übersetzen: zu welchen uns Gott bereitet hat (z. B. Sod.), da dann ἡμᾶς nicht fehlen könnte, sondern die Attraktion ist aufzulösen in ἃ

1) Sonst bei P. nur der Sing. ἔργον ἀγαθόν II Kor 9 8. Röm 2 7. 13 3, aber II Th 2 17 Kol 1 10 mit dem Zusatz πᾶν. Phl 1 6 hat der Ausdruck eine ganz andere Bedeutung: es sind da nicht unsre guten Werke, sondern das Heilswerk Gottes gemeint.

προητοίμασεν (Win. 7 S. 141). Der Gedanke, dass Gott selbst die Werke, zu denen wir geschaffen sind, zuvor fertig gestellt hat, — denn das ist die durchgehende Bedeutung von ἑτοιμάζειν, mag es sich um eine Mahlzeit oder ein Quartier, oder mag es sich um den Aufenthaltsort der Seligen oder Unseligen handeln, — sagt noch mehr, als dass Gott die Verhältnisse geschaffen habe, in denen wir unsern Christenstand zu bewähren haben. Vielmehr ist er der Vorstellung des Hbr. analog, wonach die Stiftshütte nur Abbild und irdische Verwirklichung eines himmlischen Urbilds ist. Alles äussere Geschehen auf dem religiösen Gebiet gilt s. z. s. nur als die Projektion eines Überweltlichen in das Weltliche. Wir haben nur zu nehmen, was Gott giebt: unser Thun ist wesentlich ein Thun Gottes; auch unsre guten Werke nehmen wir aus Gottes Hand, der sie bereit gestellt hat. Der Gedanke ist schliesslich derselbe, wie wenn es heisst, Gott wirke die Werke durch seinen Geist, nur die Vorstellungsform ist eine andre. Ist das der Sinn der Worte, so ist die Frage nach dem Wann dieses προετοιμ. einfach zu beantworten: bevor wir sie thun. Damit wir uns in solchen Werken bewegen können (ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν), muss Gott sie vorher bereitet haben. Bis zu dieser äussersten Konsequenz führt also P. den Gedanken der göttlichen Alleinursächlichkeit durch.

Es ist eine richtige Bemerkung, dass der Gedanke von V. 10 in den paul. Briefen keine genaue Parallele hat. Das zwar ist nur natürlich, dass P. hier nicht wie sonst den Beweis für seine Sätze aus der religiösen Erfahrung des Lebens unter dem Gesetz nimmt (Sod.). Denn hier hat er es mit Lesern zu thun, die nie unter dem Gesetz gestanden haben. Also konnte von ἔργα νόμου hier keine Rede sein[1]). Dass die »Werke« nicht Voraussetzung des Heils sondern erst dessen Konsequenz sind (ἐπὶ ἔργ. ἁγ.), ist auch Grundbestandteil des paul. Denkens. Das Besondere in unsrer Stelle ist nur, dass die Werke der Christen als von Gott vorher beschafft dargestellt werden. Aber es liegt das nicht nur in der Konsequenz des paul. Denkens, sondern es ist auch, wie schon erwähnt, im Grunde nichts anderes als seine Lehre vom heil. Geist als der unsre Werke erzeugenden Kraft. Warum aber bei einem Manne von der ungemeinen geistigen Versatilität des P., von einem solchen Reichtum verschiedener Gesichtspunkte für dieselbe Sache die hier vorliegende Darstellungsform undenkbar sein sollte, ist nicht abzusehen.

1) Auch wo P. gegen Juden und Judaisten polemisiert, will der Zusatz ἔργα νόμου nicht sagen, dass gerade diese Form der Werke das Heil nicht beschaffen könne, sondern dass von den ἔργοις νόμου dasselbe gelte wie von allen ἔργοις, dass auch sie das Heil nicht zu erwirken imstande seien.

2 11] Der Grundgedanke der Verse 11—12 ist offenbar, dass die heidenchristlichen Leser durch ihre Bekehrung Mitglieder des einen grossen Gottesreiches geworden seien, in welchem der Unterschied zwischen Heiden und Juden ausgeglichen sei, so dass jene aus der verachteten Stellung, welche sie den Juden gegenüber gehabt hatten, erlöst seien. Daraus folgt zunächst der Sinn des διό V. 11. Dieses kann sich nicht nur auf den Satz V. 11. 12 beziehen. Denn obwohl grammatisch der Satz V. 13 ein Hauptsatz ist, gehört er logisch noch unter die Rektion des ὅτι V. 11. Denn die Voranstellung des ποτέ vor ὑμεῖς [1]) und die Voranstellung des ἦτε in dem das ὅτι wiederaufnehmenden V. 12 zeigen, dass P., als er den Satz begann, eine Gegenüberstellung von einst und jetzt in dem Satze mit ὅτι bringen wollte, dass also der Inhalt von V. 13 ursprünglich als der zweite Teil des Satzes mit ὅτι gedacht war und nur, was mit der Form des Diktierens zusammenhängt, formell die Konstruktion fallen gelassen und V. 13 als Hauptsatz hingestellt ist. Woran also die Leser sich erinnern sollen, ist nicht nur ihr Zustand in der Vergangenheit, sondern der Gegensatz zwischen dem, was sie in der Vergangenheit nicht hatten, und dem, was sie jetzt haben, und μνημονεύειν hat nicht die Bedeutung des Sichzurückerinnerns an etwas Früheres, sondern, wie Gal 2 10. Kol 4 18. II Tim 2 8, des ins Auge Fassens und Bedenkens einer vorhandenen Thatsache. Daraus folgt nun aber weiter, dass διό sich nicht auf den vorher behandelten Gegensatz zwischen der göttlichen χάρις und der eigenen Kausalität beziehen kann, denn V. 11ff. sind keine Folgerung aus der Art der Heilserlangung, sondern handeln von dem Heilsgut selber. Vielmehr geht διό auf den Hauptgedanken von V. 1—10 zurück, die Beteiligung der Leser am Heil, welche in dem Begriff σώζεσθαι zusammengefasst ist. Die Folge, welche die Leser sich zu Gemüte führen sollen, ist, dass diese Beteiligung am Heil sie den Christen aus dem Judentum gleichwertig an die Seite gesetzt und den Unterschied zwischen Heiden und Juden aufgehoben hat.

Weil es sich um diesen Unterschied handelt, geht P. gleich

---

1) Dass ποτέ vor ὑμεῖς seine richtige Stellung hat (ℵ*ABD*E), geht nicht nur aus der besseren Bezeugung hervor, sondern namentlich daraus, dass bei Nachstellung von ποτέ der beabsichtigte Gegensatz zwischen ποτέ und νυνί verschoben wird, und namentlich, dass der Gedanke, die Leser seien einst ἔθνη ἐν σαρκί gewesen, schief wäre: zu der Völkerwelt, und zwar der unbeschnittenen Völkerwelt bleiben sie trotz ihres Christenstandes gehörig, vgl. z. B. Röm 11 13. Die Nachstellung von ποτέ hatte ihren Grund darin, dass man verkannte, dass ποτέ seine Fortsetzung erst in V. 11 findet, und das ἔθνη εἶναι als den Inhalt desselben auffasste.

zuerst in V. 11 von dem abschätzigen Urteil des Judentums über das Heidentum aus. Indem er die Leser nach dem, was sie mit allen Heiden gemeinsam haben, ins Auge fasst, nennt er sie nicht nur ἔθνη, sondern τὰ ἔθνη, indem sein Blick von ihnen sich auf die Gesamtheit der Heiden, zu denen sie gehören, erweitert. Was sie aber als Völkerwelt im Gegensatz zum Judentum charakterisiert, liegt auf dem Gebiete der σάρξ: daher der Zusatz τὰ ἔθνη ἐν σαρκί. Denn mit Theodt., Hofm., Wohl. ἐν σαρκί von dem vorigen Ausdruck loszulösen und zu dem folgenden Partiz. zu ziehen, ist nicht nur unveranlasst, sondern sogar unlogisch. Durch diese Voranstellung von ἐν σαρκί würde nämlich auf dasselbe ein besonderer Nachdruck fallen (vgl. Gal 2 10), welcher hier keinen Sinn hätte. Die Juden wollen doch nicht sagen, dass die Heiden zwar am Fleisch unbeschnitten seien, in anderer Beziehung aber nicht. Vielmehr geht der Zusatz ἐν σαρκί zu τὰ ἔθνη von dem echt paul. Gesichtspunkt aus, dass der Unterschied zwischen Beschneidung und Unbeschnittenheit keinen religiösen Wert hat, sondern nur auf dem Gebiet der σάρξ, d. h. des sinnlichen Lebens, liegt. Der Zusatz erklärt sich aus dem Grundgedanken des Folgenden, den P. schon im Sinne hat. Er hat konzessiven Charakter: obschon die Leser äusserlich (ἐν σαρκί) zu der Völkerwelt gehören, hat Gott sie doch innerlich in die Gemeinschaft seiner Auserwählten aufgenommen. Infolge dieser ihrer äusseren Stellung müssen sie sich, wie er hinzusetzt, freilich von den Juden die abschätzige Bezeichnung als ἀκροβυστία (als Bezeichnung von Personen gleich ἀκρόβυστοι nur bei P. Röm 2 26. 27. 3 30. 4 9) gefallen lassen. Wie wenig diese aber ein Recht zu solcher Missachtung haben, sagen die Zusätze zu περιτομῆς, einerseits τῆς λεγομένης, andererseits ἐν σαρκὶ χειροποιήτου. Die so reden, pochen ihrerseits auf eine Beschneidung, die ebenso wie die Unbeschnittenheit der ἔθνη doch nur auf dem Gebiete der σάρξ liegt, also keinen religiösen Wert hat, wie denn auch ihre Herstellung auf mechanisch äusserlichem Wege erfolgt (χειροποίητος), also wiederum keine innerliche religiöse Beschaffenheit gewährleisten kann (vgl. zu Kol 2 11 S. 86). Daher ist diese Beschneidung nur eine sogenannte, denn die wahre ist die περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι Röm 2 29, welche an die σάρξ in keiner Weise gebunden ist.

2 12] Hatte nun das nationale Judentum auch kein Recht, wegen des Fehlens der äusseren Beschneidung die Heiden so abschätzig zu beurteilen, so lag dennoch in der Absonderung der letzteren vom Judentum, welche in der Unbeschnittenheit zum Ausdruck kam (τὰ ἔθνη ἐν σαρκί), der Grund für schwerwiegende religiöse Mankos in der Vergangenheit. Denn nun nimmt P. mit dem ὅτι V. 12 das ὅτι in V. 11, und mit τῷ

καιρῷ ἐκείνῳ das ποτέ wieder auf (ἐν nach den ältesten und besten Codd. unecht). Χωρὶς Χριστοῦ kann ebensowenig wie ἐν Χριστῷ in V. 13 (so Wohl.) als Prädikat genommen werden (so Bgl., Harless, Meyer, Soden, Kl., Beck, Wohl. Abb.). Denn nicht darauf kommt es dem P. an, dass die Leser beherzigen sollen, sie seien einst ohne Christus gewesen und nun in Christo, wozu eine Mahnung nach V. 1—5 schlechterdings unnötig war, sondern sie sollen beherzigen, was mit dem χωρὶς Χριστοῦ εἶναι einerseits und dem ἐν Χριστῷ εἶναι andererseits an Konsequenzen gegeben war. Also sind die eigentlichen Prädikate zu ποτέ und νυνί einerseits ἀπηλλοτριωμένοι κτλ., andererseits ἐγενήθητε ἐγγύς, und χωρὶς Χρ. bezw. ἐν Χριστῷ sind nur die nähere Bestimmung zu ποτέ bezw. νυνί (so auch Hofm., Kähler[1]) und Weiss). Damit ist nun auch schon gegeben, dass χωρ. Χρ. sich nicht auf den präexistenten Christus bezieht[2]). Nicht davon ist im Zusammenhang die Rede, dass das Judentum Christum schon hatte, aber die Heiden nicht, sondern dass die Heiden, als sie Christum nicht hatten, auch die religiösen Güter des Judentums nicht hatten, welche ihnen erst als Christen zu teil geworden sind. Χωρ. Χρ. bezieht sich also ebenso wie nachher ἐν Χρ. Ἰησ. auf den geschichtlichen Christus. In der Zeit, wo sie ihn nicht hatten, waren die Heiden ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ. Da die dann folgenden Aussagen (ξένοι τῶν διαθηκῶν, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, ἄθεοι) lauter Dinge angeben, welche die Heiden früher entbehrt haben, jetzt aber besitzen, so kann auch die πολιτεία τ. Ἰσρ. sich nicht auf den israelitischen Staatsverband als eine irdische Institution beziehen, denn daran haben die Heiden, auch nachdem sie Christen geworden waren, nicht Anteil bekommen, sondern es muss auf ein religiöses Gut gehen, welches sie früher nicht gehabt haben,

1) »Sie sind in jener Zeit, weil ausser Zusammenhang mit Christo, auch ausser Verbindung mit dem Staate Israels gewesen ... jetzt aber bringt es ihre Zugehörigkeit zu Christo mit sich, dass sie ... in die Nähe versetzt sind«.

2) Mit Unrecht beruft sich Soden für die Deutung auf den Präexistenten darauf, dass τῷ καιρ. ἐκ. der technische Ausdruck für Epochen sei, da ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ vielmehr im NT nie so vorkommt (Mt 11 25. 12 1. 14 1. Akt 12 1. 19 23), ἐν τῷ νῦν καιρῷ zwar Röm 3 26. 11 5 von der jetzigen Epoche, aber II Kor 8 14 von den jetzigen Zeitumständen. Ebenso unrichtig ist sein Grund, dass V. 13, wo vom geschichtlichen Christus die Rede sei, Χριστὸς Ἰησοῦς stehe, also das blosse Χριστός hier den Präexistenten bezeichnen müsse. Als wenn nicht am Schluss von V. 13 ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ ohne Zusatz von Ἰησοῦ stände und umgekehrt Phl 2 5 Χριστὸς Ἰησοῦς von dem Präexistenten. Die von Soden aufgeworfene Frage, ob das Judentum Christum nur in der Verheissung oder irgendwie realiter gehabt habe, lässt sich aus unserer Stelle nicht nur nicht beantworten, sondern diese giebt auch nicht einmal zu der Frage Anlass.

jetzt aber haben (so auch mit besonders klarer Begründung Harl.). Dadurch ist die Bedeutung Staatsverfassung von vornherein ausgeschlossen, denn an der Verfassung Israels haben die Heiden nicht Anteil erhalten. Vielmehr kann *πολιτεία* nur entweder das Staatswesen, den Staat im allgemeinen bezeichnen (so Thuc. 1, 127. Plato Rep. 10, 619 C), wobei dann aber nicht das irdisch nationale Staatswesen Israels gemeint sein könnte, sondern das Gottesreich hier als die Israel angehörige *πολιτεία* bezeichnet sein müsste, wie *πόλις* davon Hbr 13 14 steht, — oder aber es bezeichnet nach einer häufigen Bedeutung das Bürgerrecht (Polyb. 6. 2. 12 *τυχεῖν τ. πολ.* 18. 26. 6. Demosth. ep. Phil. 10. 161 *δοῦναι τ. πολ.* u. ö.), wobei dann *τοῦ Ἰσραήλ* das Bürgerrecht bezeichnet, welches Israel hatte, und der Gedanke analog ist Phl 3 20 *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*. Die letztere Bedeutung ist nicht nur an sich die einfachere, sondern wird auch durch V. 19 *συμπολῖται τῶν ἁγίων* näher gelegt. *Ἀπαλλοτριοῦσθαι* kommt freilich sonst nur von der Entfremdung vor, sodass es ein früheres näheres Verhältnis voraussetzt; da dies aber bei den Heiden ausgeschlossen ist, so wird es hier einfach im Sinne von »fremd« aufzufassen sein[1]): sie sind nach Gottes Rat, der sie eben als Heiden geboren werden liess, als Fremde zu stehen gekommen (נָכְרִי, vgl. Cr.), welche als solche an dem Israel eigenen Bürgerrecht keinen Teil hatten. Eben damit sind sie nun ferner *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας* (*ξένος* nur hier c. gen.) gewesen, d. h. den verschiedenen in der Genesis erzählten Bundschliessungen, welche an den aus dem AT bekannten Verheissungen ihren Inhalt hatten, haben sie als Fremde gegenüber gestanden, welche daran keinen Anteil hatten. Wenn nun, während die beiden vorigen und die beiden folgenden Satzteile durch *καί* aneinandergeschlossen sind, dieses *καί* vor *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* fehlt, so ist schon daraus zu folgern, dass die beiden folgenden Prädikate nicht einfache Fortsetzung der beiden vorangehenden sind; vielmehr verhalten sie sich so, dass im Vorigen zum Ausdruck kam, welche religiösen Güter den Heiden fehlten, hier, welcher unselige Zustand die Folge davon für sie war: sie haben keine Zukunft und eine unselige Gegenwart gehabt. Da *ἐλπίδα* keinen Artikel hat, so sieht es nicht zurück auf die erwähnten *ἐπαγγελίαι*, sondern ist ganz allgemein: Hoffnung kennen sie nicht, sie haben nur eine Gegenwart. Und was für eine: sie müssen sich ohne Gott in der Welt behelfen. Denn *ἄθεοι* (nur hier in der Bibel) heissen sie natürlich nicht, sofern sie keine Götter haben, sondern sofern

1) Dass alle Menschen ursprünglich Gott unterthan waren und ihm dienen sollten (Weiss), rechtfertigt die Übers. »entfremdet« nicht, denn thatsächlich haben die angeredeten Leser nie der *πολιτ. τ. Ἰ.* angehört.

sie den, der allein Gott ist und also allein den Menschen etwas sein kann, nicht haben[1]), näher: an ihm nichts haben. Es ist nicht die Schuld, sondern das Elend des ἄθεον εἶναι, was ins Auge gefasst wird. Ἐν τῷ κόσμῳ könnte sich formell auf die beiden letzten Prädikate beziehen (so z. B. Hofm., Soden; Calov und Koppe ziehen es sogar zu allen vier Präd.): sie sind in der Welt ohne Hoffnung und ohne Gott. Aber bei dem ersten Satz ist ἐν τῷ κόσμῳ, wenn man nicht künsteln will, ohne besondere Bedeutung, und der Zusatz erklärt sich vielmehr daraus, dass die Hoffnung, welche die Heiden nicht haben, sich nach P. nicht auf diese Welt bezieht: die Zukunft, von der sie nichts wissen, ist eine überweltliche. Aber nicht nur dass sie ihnen fehlt: auch in der Welt, d. h. während ihres irdischen Lebens, sind sie elend, weil sie Gott nicht kennen[2]).

2 13] Aus dem Erörterten hat sich für die Auffassung des 13. V. zweierlei schon ergeben: erstens dass er zwar formell ein Hauptsatz ist, sachlich aber die zweite Seite dessen bringt, woran sich die Leser erinnern sollen, also noch unter die logische Rektion des ὅτι V. 11 gehört; zweitens dass Χριστῷ Ἰησοῦ nicht Präd. ist, sodass ein ἐστέ zu ergänzen wäre, sondern nähere Bestimmung zu dem Präd. ἐγενήθητε ἐγγύς[3]). Da ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ dem χωρὶς Χριστοῦ im vorigen V. korrelat ist, so darf

---

1) Über den passiven Sinn des Wortes vgl. Cr. Allerdings sagt der Ausdruck »mehr, als dass die Heiden Gott nicht kennen«; aber mit Unrecht zieht Cr. Gal 4 9 heran (μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ), denn das vorangehende ἐλπ. μὴ ἔχ. zeigt, dass es sich hier nicht um das Verhältnis Gottes zu den Heiden, sondern der Heiden zu Gott handelt. Für sie giebt es allerdings keinen Gott, nicht nur weil sie ihn nicht kennen, sondern auch weil Gott sie ihre eigenen Wege gehen lässt. Aber das subjektive Moment, dass sie sich ohne Gott behelfen müssen, ist doch dasjenige, was hier in Betracht kommt: sie haben keinen Gott.

2) Unrichtig fasst Soden das Verhältnis der verschiedenen Prädikate: χωρ. Χρ. ist ihm das erste derselben, die beiden folgenden seien Grund des χωρ. Χρ. εἶναι, dagegen dieses Ursache für die beiden letzten Prädikate ἐλπ. μὴ ἔχ. κτλ. Aus der im Text gegebenen Darstellung erhellt, dass umgekehrt das χωρ. Χρ. εἶναι der Grund für alle folgenden Prädikate ist. Nicht weil die Heiden an den Heilsgütern Israels keinen Anteil haben, haben sie keinen Anteil an Christus, sondern umgekehrt ist der Anteil an Christus das einzige Mittel, um ihnen an jenen Heilsgütern Anteil zu schaffen. Also ist ihr εἶναι χωρ. Χρ. der Grund, warum sie früher jene Güter nicht hatten.

3) Alle Betrachtungen darüber, warum P. vorher Χριστός und nun Χριστὸς Ἰησοῦς sage, wie sie z. B. Hofm. anstellt, scheinen mir verfehlt zu sein. Da Χριστός bereits Eigenname geworden war, wie aus dem abwechselnden Stehen und Fehlen des Artikels folgt, darf man überhaupt nicht Gründe suchen, warum es das eine Mal allein, das andere Mal mit Ἰησοῦς steht. — Die Stellung ἐγενήθητε ἐγγύς (ℵ AB 17) ist der umgekehrten vorzuziehen.

es nicht als Grundangabe gefasst werden, sondern muss den lokalen Sinn bewahren: damals waren sie getrennt von Christus, jetzt sind sie in ihm, sodass er den Kreis bildet, in dem sie sich bewegen. Man kann sich den Gedanken des P. am klarsten zum Bewusstsein bringen, wenn man sowohl das *χωρ. Χρ.* oben wie das *ἐν Χρ. Ἰησ.* hier in Gedankenstrichen denkt. Was sie durch dies Verhältnis zu Christo gewonnen haben, ist, dass sie *οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγγύς* geworden sind. Der Ausdruck ist veranlasst einerseits durch den Begriff *ἀλλότριος* V. 12, andererseits durch Jes 57 19. Unrichtig ist es nun aber, als das Objekt, dem die Leser früher ferne gestanden haben und jetzt nahe gekommen sind, das Judentum anzusehen. Zwar in der ATlichen Grundstelle sind die Ausdrücke lokal gefasst, und die Nahen sind die Bewohner Jerusalems, die Fernen die Juden in der Diaspora; aber schon die reichhaltige Sammlung rabbinischer Stellen bei Schöttgen hor. hebr. a. l. zeigt, dass im jüdischen Sprachgebrauch (nur Edaj. 14. 1 macht eine Ausnahme) das nahe sein und ferne sein von dem Verhältnis zu Gott verstanden wurde. Hier aber macht der Zusammenhang unmöglich, das *μακράν* und *ἐγγύς* auf die Stellung der Heiden zu den Juden zu beziehen. Zunächst ist im Vorigen nicht die Stellung zu dem jüdischen Volke die Hauptsache gewesen, sondern das *εἶναι χωρὶς Χρ., ἐλπίδα μὴ ἔχειν, ἄθεοι εἶναι;* und auch in den Ausdrücken *ἀπηλλοτρ. τ. πολιτείας τ. Ἰσρ.* und *ξένοι τ. διαθηκῶν τ. ἐπαγγ.* handelt es sich nicht sowohl direkt um eine Zugehörigkeit zu dem Volke Israel als vielmehr zu den diesem gehörigen Gütern. Völlig ausgeschlossen aber wird die Beziehung des *μακράν* und *ἐγγύς* auf das Verhältnis zu Israel durch die Wiederaufnahme dieser Worte in V. 17: Da werden die Juden *οἱ ἐγγύς*, die Heiden *οἱ μακράν* genannt, also beide Ausdrücke auf das Verhältnis zu Gott, bez. seinem Reiche bezogen. So sind die Worte also auch hier zu verstehen: den religiösen Gütern und Gott selbst standen die Heiden fern, jetzt aber sind sie ihnen nahe. Und zwar *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χρ.* Das ist nicht Wiederaufnahme und nähere Bestimmung des *ἐν Χρ.* im Anfang des Satzes. Denn letzteres ist nähere Bestimmung von *νυνί* und gleichbedeutend mit *ἐν Χρ. ὄντες*: »jetzt als Christen seid ihr nahe«; dagegen *ἐν τ. αἵμ. τ. Χρ.* ist nähere Bestimmung zum Verbum und giebt das Mittel an, wodurch das *ἐγγὺς γενέσθαι* bewirkt ist, nämlich die durch den Tod Christi bewirkte Versöhnung mit Gott[1]).

2 14] Die folgenden Verse 14—18 erweisen sich als eine nähere Ausführung des Begriffes *ἐγγὺς γενέσθαι*, indem derselbe

1) Dass Christi Blut zugleich festigende und zusammenschliessende Kraft habe und eine reinigende Wirkung auf die Verbundenen ausübe (Kl.), kommt nicht in Betracht.

V. 17 abschliessend wieder aufgenommen wird. Der Inhalt derselben gestaltet sich verschieden, je nachdem man unter εἰρήνη das Friedensverhältnis zwischen den Christen und Gott oder dasjenige zwischen Heiden und Juden versteht, oder endlich bald jenes, bald dieses. Letzteres (so zuletzt Weiss) erscheint zunächst als ausgeschlossen. Denn dass die Begriffe εἰρήνη und ἔχθρα das eine Mal so, das andere Mal anders aufgefasst werden, ist unmöglich. Kein Leser konnte auf den Gedanken kommen die ἔχθρα V. 16 fin. anders als V. 14 fin. und die εἰρήνη V. 15 fin. (ποιῶν εἰρήνην) anders als V. 14ª (αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη) zu fassen, das eine Mal auf das Verhältnis zu Gott, das andre auf das Verhältnis der Menschen zu einander zu beziehen. Man hat nur die Wahl die Begriffe entweder überall in der einen oder überall in der anderen Weise aufzufassen. Das ist ja klar, dass in den folgenden Versen sowohl von der Versöhnung mit Gott als auch von der hergestellten Einheit zwischen Juden und Heiden die Rede ist; aber damit ist noch nicht gesagt, dass der Ausdruck εἰρήνη (bez. ἔχθρα) das eine Mal auf dieses, das andere auf jenes zu beziehen ist. Dann müsste der Wechsel der Bedeutung durch irgend einen Zusatz ausdrücklich hervorgehoben sein, und das ist nicht der Fall. Soll also εἰρήνη überall auf den Frieden mit Gott oder überall auf den Frieden unter Heiden und Juden bezogen werden? Es begreift sich, dass die Mehrzahl der Ausleger sich für das letztere entscheidet. Denn die auf αὐτός ἐστιν ἡ εἰρ. ἡμῶν unmittelbar folgenden Worte ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν κτλ. reden ja unzweifelhaft von dem Verhältnis zwischen Heiden und Juden, und der Gedanke ihrer Vereinigung ist fast in jedem Satz von V. 14—18 enthalten (V. 15 ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρ., V. 16 ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι, V. 18 ἔχομεν τ. προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι κτλ.). Trotzdem wird man diese Deutung der εἰρήνη aufgeben und mit der Minderzahl der Ausll., darunter aber sehr bedeutenden (namentlich Bgl. u. Harl.) durchweg die εἰρήνη auf den Frieden mit Gott beziehen müssen. Entscheidend dafür scheint mir vor allem V. 17. Dieser Vers giebt das abschliessende Resume des Vorigen. Wenn es da heisst: εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τ. μακρὰν κ. εἰρήνην τ. ἐγγύς, so macht der Ausdruck m. E. unmöglich, an den Frieden zwischen den Fernen und den Nahen zu denken. Denn die Wiederholung des εἰρήνην giebt den Worten einen distributiven Sinn. Stände εἰρήνην nur einmal, so wäre jene Auffassung möglich; so aber kann nur gemeint sein, Chr. habe den Fernen Frieden verkündet und ebenso den Nahen, d. h. jeder von beiden soll εἰρήνη haben; also nicht: der Friede solle zwischen ihnen stattfinden, sondern der Friede ist ein Gut, das dem Einen ebensogut wie den Anderen zu teil

wird. M. a. W.: die Wiederholung des εἰρ. zeigt, dass es sich nicht um ein Gut handelt, das beide Teile in ihrem wechselseitigen Verhältnis, sondern um ein Gut, dass jeder Teil abgesehen von diesem Verhältnis hat. Wenn nun aber εἰρ. in diesem abschliessenden Resume der Friede mit Gott sein muss, so wird auch in dem ersten thematischen Satz V. 14a εἰρ. ebenso zu fassen sein. Aber auch abgesehen von V. 17 erheben sich gegen die Beziehung von εἰρ. auf das Verhältnis zwischen Heiden und Juden Bedenken. So gefasst nämlich passt der Begriff εἰρ. weder zum Vorigen noch zum Inhalt der Verse 14—18 selbst. Nicht zum Vorigen: denn von einem Streit zwischen Heiden und Juden ist gar nicht die Rede gewesen. Es ist gesagt, dass die Heiden dem Gottesreich und damit den Gütern, die Israel hatte oder in Aussicht hatte, fern ständen, aber damit ist doch der Begriff eines Streites, einer Feindschaft zwischen beiden Teilen noch nicht gegeben. Man kann also wenigstens nicht sagen, dass das Vorangehende diese Beziehung von εἰρ. fordere. Aber noch weniger passt sie zu dem Inhalt des Folgenden. Da ist allerdings von einer Vereinigung von Juden und Heiden die Rede. Dieselbe wird aber als völlige Aufhebung des Unterschiedes zwischen ihnen, als Aufhebung der Zweiheit in eine Einheit, als Schöpfung eines neuen Menschen dargestellt. Darauf passt doch der Begriff des Friedens nicht. Denn dieser setzt doch immer voraus, dass die beiden Teile ihr selbständiges Leben und ihre Eigenart bewahren; wo aber der Unterschied ganz aufgehoben wird, redet man nicht von einem Friedensverhältnis. Dagegen ist die Beziehung von εἰρ. auf das Verhältnis zu Gott sowohl im Vorigen angelegt wie durch das Folgende gestützt. Jenes, sofern nicht allein, wie wir sahen, das ἐγγύς und μακράν und überhaupt alles von den Heiden im Vorigen Ausgesagte sich auf ihr Verhältnis zu Gott bezog, sondern auch der Hinweis auf das Blut Christi 13 fin. nach NT. Sprachgebrauch sich auf die von Christo gestiftete Versöhnung mit Gott bezieht; dieses, sofern der Begriff ἀποκαταλλάσσειν im Folgenden nicht nur wieder dies Verhältnis betrifft, sondern auch speziell die Aufhebung eines Unfriedens aussagt. Diese Erörterungen sollen nur vorläufig das Recht verschaffen von der zuletzt besprochenen Erklärung von εἰρ. auszugehen; die schliessliche Entscheidung wird von dem Nachweis abhängen, dass alle Einzelheiten diese Erklärung fordern und nur von ihr aus voll verständlich werden.

Je nachdem man εἰρήνη fasst, ist der Inhalt des γάρ V. 14 verschieden. Bezieht man εἰρ. auf den Frieden zwischen den Juden und Heiden, so gilt diesem Gedanken die Begründung. Wir sahen aber schon, dass von einem Streit zwischen beiden gar nicht die Rede gewesen ist, sondern nur von einer Ver-

schiedenheit. Dagegen ist das mangelnde Verhältnis der Heiden zu Gott der Grundgedanke im Vorigen gewesen, und ebenso der Friede mit Gott der Gedanke, in den zweimal die Ausführung des Vf. mündet (V. 15 *ἀποκαταλλ. τῷ θεῷ* und V. 18 *προσαγωγὴν ἔχομεν πρὸς τ. πατέρα*). Also wird das *γάρ* erläutern, was in dem zunächst vorangegangenen Ausdruck *ἐν τ. αἵματι τ. Χρ.* enthalten ist. Sein Blut hat uns Gott nahe gebracht, denn er und kein Anderer (*αὐτός*) ist unser Friede[1]). In welchem Masse *αὐτός* den Ton hat, zeigt sich daran, dass dieser Gedanke im Folgenden immer wieder aufgenommen wird: *ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ* 14 fin., *ἐν αὐτῷ* V. 15, *ἐν ἑνὶ σώματι* V. 16, wieder *ἐν αὐτῷ* V. 16 fin. und *δι' αὐτοῦ* V. 18. Ist die *εἰρ.* von dem Frieden mit Gott zu verstehen, so ist *ἡμῶν* natürlich von den Christen im allgemeinen gesagt, denen das Versöhnungswerk Christi gegolten hat. Das *αὐτός* wird nun durch einen Partizipialsatz näher bestimmt[2]), der in sich zweigliedrig ist. Das erste Glied sagt im allgemeinen aus, dass Chr. aus *τὰ ἀμφότερα*, der Zweiheit (nämlich der im Vorigen erwähnten von Juden und Heiden, daher der Art.; zum Neutr. von Personen vgl. Blass 57, 1), eine Einheit gemacht habe (nicht nur von Einigkeit sondern von Einheit ist die Rede), und das zweite giebt an, wie er das gemacht hat, nämlich durch Beseitigung der den Lesern bekannten (Art.) Einhegung (*φραγμός*), welche die Scheidewand zwischen beiden (*τὸ μεσότοιχον*) bildete[3]). Ohne Bild: Israel war durch seine gesamte geschichtliche Besonderheit von allen anderen Völkern abgegrenzt (*φραγμ.*), und diese Besonderheit bildete zugleich also eine Scheidewand (*μεσότ.*): sie waren nicht nur unterschieden, sondern auch innerlich geschieden. Mit Recht

---

1) Der Ausdruck ist analog, wie wenn es II Kor 5 21 heisst, Christus sei zur Sünde gemacht, wir seien in ihm Gerechtigkeit. Der Gedanke ist viel intensiver, als wenn es hiesse *εἰρηνοποιῶν*: er hat nicht nur Friede gestiftet, sondern in seiner Person ist der Friede gesetzt, er ist der leibhafte Friede.

2) Denn mit Hofm. diesen als Apposition zu *εἰρ.* zu fassen ist nicht allein fernliegend, sondern auch sachlich ist die Herstellung eines einheitlichen Ganzen und die Fortschaffung einer Scheidewand doch nicht Erklärung des Begriffs Friede. Beides ist auch möglich, wo gar kein Unfriede bestanden hat, sondern nur Unterschiedenheit.

3) Der Gen. *φραγμοῦ* also appositiv wie *σημεῖον περιτομῆς* Röm 4 11. — Die nach vielen Älteren (auch Bgl. u. Wttst.) z. B. von Kl., Wohl., Abb. adoptierte Meinung, der Ausdruck beziehe sich auf die 3 Ellen hohe Wand, welche den Vorhof der Heiden vom inneren Heiligtum trennte (Jos. B. J. 5. 5. 3), trägt nicht nur nichts zum Verständnis bei, sondern scheint mir auch durch den Ausdruck *φραγμ.* nicht nahe gelegt zu werden. Geradezu wunderlich aber wird sie, wenn Wohl. den Zaun als Basis denkt, worauf sich eine Mauer oder Planke oder Säulenreihe erhebe, was an sich eine unmögliche Vorstellung ist und zu jener Wand im Tempel schlechterdings nicht passt.

haben Mey. u. A. darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Ausdruck nicht ohne Weiteres vom Gesetz zu verstehen sei: dieses gehörte zu dem Trennenden, aber der Ausdruck ist viel allgemeiner und begreift die ganze religiöse Eigenart, namentlich das Bundverhältnis zu Gott, in sich. Diese beiden Partizipialsätze sind nun aber unter die Rektion eines Artikels (ὁ ποιήσας) gestellt. Es ist also nicht gemeint, Chr. sei unser Friede, indem oder dadurch dass er aus der Zweiheit eine Einheit gemacht hat, wobei dann die εἰρ. nur von dem Frieden zwischen Heiden und Juden gedeutet werden könnte; sondern er, der diess gethan, sei unser Friede. Dabei ist formell möglich, dass diess sein Thun den Frieden hervorgebracht hat, möglich aber auch, dass es der Friedensstiftung voranging. Letzteres wird hier — gegen die allgemeine Auffassung — gemeint sein, nicht nur weil, wie schon bemerkt, die Verwandlung einer Zweiheit in eine Einheit etwas anderes ist als Friedensstiftung, sondern auch weil V. 15 die Schaffung eines einzigen neuen Menschen, welcher Ausdruck den unsren wieder aufnimmt, der Versöhnung, also der Friedensstiftung mit Gott, vorangeht und ausdrücklich gesagt wird, bei dieser Friedensstiftung (ποιῶν εἰρ.) habe Chr. jenen einen neuen Menschen geschaffen, beides also von einander unterschieden wird.

2 15] Die Schwierigkeit der folgenden Worte liegt in der Konstruktion und zwar in der Frage einerseits, wozu τὴν ἔχθραν, andrerseits wozu ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ gehört. In ersterer Beziehung zerfallen die Auslegungen in zwei Hauptklassen. Die erste lässt τ. ἔχθραν zum Vorigen gehören als Apposition zu τὸ μεσότ. τ. φραγμοῦ (z. B. im Altertum Chrys., Ambrt., Theoph., Oekum., von den Neueren Meyer, Bleek, Beck, Weiss); die zweite zieht es zum Folgenden. Die letztere Auslegung hat wieder drei verschiedene Modifikationen. **a.** τ. ἔχθρ. ist Objekt zu καταργήσας und τὸν νόμον τ. ἐντολῶν ἐν δόγμασιν Apposition dazu (z. B. Luth., Kl.). **b.** Hofm. und Wohlb. lassen gleichfalls τ. ἔχθρ. von καταργήσας abhängen, nehmen aber τ. νόμ. τ. ἐντ. nicht als Appos., sondern als ein zweites, dem τ. ἔχθρ. koordiniertes Objekt von καταργήσας und die beiden präpos. Ausdrücke ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ und ἐν δόγμασιν als Bezeichnung der Mittel, wodurch das καταργ. τ. ἔχθρ. und andrerseits das καταργ. τ. νόμον bewirkt sei: »indem er die Feindschaft vermöge seines Fleisches und das Gesetz vermöge der δόγματα ausser Kraft setzte«. Das soll heissen: indem Chr. in seinem Tode sein Fleisch beseitigte, beseitigte er auch die Feindschaft, und indem er die Herrschaft von Satzungen (δόγμ.) beseitigte, — denn in seinem Reiche giebt es keine solche, sondern nur das innerliche Wirken des h. Geistes —, beseitigte er auch das mosaische Gesetz. **c.** Soden endlich

fasst τ. ἔχθραν als Anfang des Part.-Satzes, der 16b mit den Worten ἀποκτείνας τ. ἔχθραν ἐν αὐτῷ zu Ende gebracht wird. In dem dazwischen Stehenden werde erörtert, auf welche Weise Chr. die Feindschaft beseitigt habe; darüber habe der Vf. den Anfang vergessen und die Worte τ. ἔχθραν in 16b noch einmal wiederholt.

Von diesen drei zuletzt genannten Konstruktionen sind die zweite und dritte (b und c) völlig unannehmbar. Gegen Hofm. Deutung (**b**) spricht nicht nur das Fehlen eines καί vor τ. νόμον, sondern vor allem die Unmöglichkeit, ἐν δόγμασιν von der Beseitigung der δόγματα zu verstehen. Ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ kann von der Beseitigung des Leibes Christi verstanden werden, weil nach 13 fin. von seinem Tode die Rede ist; aber kein Leser konnte die Worte »das Gesetz vermöge Satzungen beseitigen« dahin verstehen, dass es durch Beseitigung von Satzungen beseitigt sei. Und wenn der Gedanke sein sollte, Chr. habe, indem er alle Satzungen beseitigte, auch speziell das mosaische Gesetz beseitigt, so müsste wenigstens vor δόγμασιν der Artikel stehen. Endlich wäre der Gedanke sachlich schief. Denn danach hätte Chr. das Gesetz im ganzen dadurch beseitigt, dass er dessen einzelne Satzungen beseitigt hätte, während offenbar es umgekehrt steht: er hat das Gesetz im ganzen beseitigt und dadurch sind die Einzelheiten desselben von selbst hingefallen. — Sodens Auffassung (**c**) hat ihren Stützpunkt in den bei P. häufigen Anakoluthen: aber doch nur für den, der den Brief für paulinisch hält. Wer, wie Sod., das nicht thut, darf sich nicht auf eine stilistische Eigentümlichkeit berufen, die damit zusammenhängt, dass P. seine Briefe diktierte, was doch nicht ohne Weiteres bei einem Anderen vorauszusetzen ist. Aber auch bei P. wäre grade hier das Anakoluth unwahrscheinlich. Denn da das τὴν ἔχθραν nur durch das eine Wort ἀποκτείνας zu ergänzen gewesen wäre, ist nicht wahrscheinlich, dass P., statt dies Wort hinzuzufügen und dadurch den Gedanken zu Ende zu bringen, zwischen Objekt und Prädikat den ganzen Inhalt von 15. 16a eingeschoben haben sollte. — Es bliebe also nur die Auslegung **a** übrig: τ. ἔχθρ. Objekt zu καταργ. und τ. νόμον τ. ἐντολ. ἐν δόγμ. Appos. dazu. Diese Auffassung ist unmöglich, wenn man hinter τ. ἔχθρ. ein Komma setzt. Denn dann würden die zusammengehörenden Begriffe ἔχθρα und νόμος in höchst wunderlicher Weise durch das dazwischen geschobene ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ getrennt sein. Man müsste also diese Worte mit Chrys.[1]) u. A. mit τ. ἔχθραν unmittelbar verbinden. Aber auch das geht nicht. Der Leib Jesu kann dann unter der

1) ποῖόν ἐστι τὸ μεσότοιχον ἑρμηνεύει, τὴν ἔχθραν ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ λέγων.

σάρξ nicht verstanden sein, weil sein Leib unmöglich als Sitz der Feindschaft zwischen Heiden und Juden und ebensowenig als Sitz der Feindschaft der Menschen gegen Gott gedacht werden kann. Darum hat man unter der σάρξ in Anlehnung an Röm 11 14 das jüdische Volk verstehen wollen. Aber auch das geht nicht an. Nicht nur weil der Artikel von ἐν τ. σαρκ. αὐτ. wiederholt sein müsste (Abb.), sondern vor allem weil der Ausdruck unverständlich wäre. In Röm 11 14 ist der Sinn durch den Zusammenhang so klar, dass ihn niemand verfehlen kann; hier, wo die Ausdrücke σῶμα und καινὸς ἄνθρωπος folgen, ist die Beziehung von σάρξ auf die jüdische Nation statt auf den physischen Leib möglichst fernliegend. Nur wer die vermeintliche Parallele Röm 11 14 vor Augen hat, kann hier überhaupt auf jene Deutung verfallen, das aber ist doch bei den Lesern des Briefes nicht vorauszusetzen.

Somit erweisen sich alle Erklärungen, welche τ. ἔχθραν zum Folgenden ziehen, als unhaltbar. Es bleibt noch die Beziehung auf das Vorige übrig. Die trennende Zwischenwand zwischen Heiden und Juden wäre näher als die zwischen ihnen herrschende Feindschaft bezeichnet. Der Gedanke, Chr. sei unser Friede, er, der die Feindschaft beseitigt habe, wäre an sich durchaus verständlich und passend. Aber das erläuternde ἔχθρα passt nicht zu den vorangehenden Worten. Wenn es hiesse ὁ λύσας τ. ἔχθραν καὶ ποιήσας τὰ ἀμφότ. ἕν, so wäre der Gedanke logisch richtig: Chr. hat die Feindschaft beseitigt, und nicht nur das, er hat aus den früheren Gegnern sogar eine Einheit gemacht, also nicht nur den Gegensatz, sondern auch den Unterschied aufgehoben. Aber die umgekehrte Anordnung der Sätze ist unlogisch: hat er jeden Unterschied beseitigt, so braucht nicht hinzugefügt zu werden, er habe ferner die Feindschaft aufgehoben. Diess wäre notwendig die Voraussetzung von jenem. Somit hat auch diese Auffassung ihre schweren Bedenken. Man wird der Stelle nur beikommen können, wenn man sich entschliesst τ. ἔχθραν als eine alte — unrichtige — Glosse zu betrachten, also ganz zu streichen[1]). Ist das richtig, so fällt die zweite Hauptfrage, wie die Worte ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ zu konstruieren sind, ganz fort. Es versteht sich dann von selbst, dass sie den Partizipialsatz καταργήσας eröffnen und modale Bestimmung zu diesem Verbum sind.

1) Diesen Vorschlag habe ich in der vor. Aufl., wo ich die ganze Stelle von dem Frieden zwischen Heiden und Juden erklärte, schüchtern in einer Anmerkung gemacht. Ergiebt aber die Exegese des Folgenden, dass diese Auffassung falsch und εἰρ. vom Frieden mit Gott gemeint ist, so passt ἔχθρα hier absolut nicht. Meine jetzige Erklärung hat mir die Vermutung, dass τ. ἔχθρ. nicht ursprünglich sei, zur Gewissheit gemacht.

Der Partizipialsatz καταργήσας kann nicht koordinierte Fortsetzung der beiden vorigen Partizipialsätze sein, denn dann müsste auch καταργήσας unter der Rektion des Artikels vor ποιήσας stehen, und das wäre nur möglich, wenn vor ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ ein καί stände. Gewöhnlich wird nun V. 15 als Erklärung oder nähere Bestimmung der vorangehenden Worte λύσας τ. φραγμ. τ. μεσοτ. aufgefasst. Das ist aber nicht angängig. Erstens wäre unerfindlich, warum dann P. den Zusatz τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν zu τὸν νόμον gemacht hätte. Denn dass das mosaische Gesetz sich aus einzelnen Geboten, die Befehlsform hatten, zusammensetzte, war doch für den Umstand, dass es eine Scheidewand zwischen Heiden und Juden bildete, ganz gleichgültig. Nicht die durch diese näheren Bestimmungen geschilderte Form, sondern der Inhalt des mosaischen Gesetzes bildete die Scheidewand. Zweitens kommt bei der gewöhnlichen Auffassung die barste Tautologie heraus. Der 15b folgende Finalsatz nämlich kann nur entweder von dem letzten Partizipialsatz καταργ. oder von dem vorangehenden Part. ὁ ποιήσας κτλ. abhängen. Da nun aber nach der gewöhnlichen Auffassung das Part. καταργ. nur nähere Erklärung des vorhergehenden Satzes ist, so fällt die erste Konstruktion sachlich mit der zweiten zusammen, und es entstände der Gedanke: Chr. hat aus der Zweiheit eine Einheit gemacht .., damit er die Zwei zu einem einzigen neuen Menschen umschüfe. Das Letztere kann aber unmöglich als Zweck des Ersten hingestellt werden, weil es damit identisch ist. Wenn man beachtet, dass in dem Part.-Satz καταργ. die Worte ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ betont vorangestellt sind, dass diese Betonung der Person Christi in dem Finalsatz sich fortsetzt (ἐν αὐτῷ V. 15b, ἐν ἑνὶ σώματι V. 16), während in den beiden artikulierten Part.-Sätzen (ὁ ποιήσας .. κ. λύσας) dafür kein Motiv gegeben ist, dass endlich der Finalsatz in den Begriff der καταλλαγή mündet, so wird man erkennen, dass der Part.-Satz καταργ. gar nicht als Erläuterung zu dem vorangehenden Partizip gehört, sondern angiebt, wiefern V. 14 Chr. unser Friede genannt ist. Die Betonung der Person Christi V. 15. 16 nimmt das betonte αὐτός V. 17 wieder auf, und der Begriff καταλλαγή, in dem der ganze Satz mündet, hat denselben Inhalt wie εἰρήνη V. 14. Sinn also: »er, der aus der Zweiheit eine Einheit gemacht und die Scheidewand aufgelöst hat, er und kein anderer (αὐτός) ist unser Friede, indem er in seinem Fleische das Gesetz ausser Wirksamkeit setzte, um in seiner Person bei seinem Friedenswerk (ποιῶν εἰρ.) einen einzigen neuen Menschen aus den beiden herzustellen und so beide zugleich in seiner Person (ἐν αὐτῷ 16fin.) mit Gott zu versöhnen«. Diese Konstruktion erprobt sich daran, dass bei ihr jedes einzelne Wort der Sätze erst seinen vollen und befriedigenden Sinn erhält.

So zunächst der Ausdruck *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν*. Der Zusatz *ἐν δόγμασιν* kann nicht von dem vorangehenden Nomen getrennt werden. Das ist unmöglich, wenn man mit Chrys., Theod. Mops., Theodoret, aber auch Bgl.) die *δόγματα* auf die nova lex Christi bezieht, denn abgesehen von dem unpaulinischen und speziell auch dem Gesamtinhalt unsres Briefes fremden Gedanken, das Christentum als Summe von Satzungen anzusehen, müsste doch der Unterschied dieser Satzungen von den früheren durch irgend einen Zusatz (z. B. *καιναῖς*) gekennzeichnet sein. Erst recht unmöglich ist, wenn Harl. erklärt, Chr. habe das Gesetz nach Seiten seiner bestehenden Form (Gegensatz: aber nicht, sofern es *σκιὰ τ. μελλόντων* sei,) ausser Kraft gesetzt, oder Hfm., Wohl., er habe es aufgehoben, indem er die Satzungen desselben aufhob, — was beides aus dem einen Wort *ἐν δόγμασιν* schlechterdings nicht herausgelesen werden kann. Vielmehr kann *ἐν δόγμ.* nur nähere Bestimmung zu *ἐντολῶν* sein.[1]) Das Gesetz soll durch die näheren Bestimmungen nach seiner das Heil hindernden Seite dargestellt werden. Es setzt sich aus einzelnen Geboten zusammen (*ἐντολαί*), welche die Form von Satzungen haben (*δόγματα*). Der Gedanke ist derselbe, wie wenn II Kor 3 6 das Gesetz als *γράμμα* bezeichnet wird. Damit soll im Gegensatz zu *πνεῦμα* die rein äusserlich statutarische, den Willen des Menschen nicht umschaffende Art des Gesetzes gekennzeichnet werden. So auch hier: es hat die Form von blossen Willenserklärungen, Forderungen, kann nur gebieten, aber nicht die Kraft zum Halten des Gebotenen geben. Es ist ein blosses Soll. Dieser Zusatz passt nun aber gar nicht, wie schon bemerkt, als Erläuterung des Begriffs der Scheidewand. Denn die national-partikulare Seite des Gesetzes, wonach es den Verkehr zwischen Heiden und Juden unmöglich machte, lag doch nicht in der Form der Satzung. Wohl aber wird der Ausdruck klar, wenn man unsern Satz von V. 14a abhängig macht und *εἰρήνη* auf den Frieden mit Gott, *ἡμῶν* auf alle Christen bezieht. Weil das Gesetz nur gebieten kann, kann es die Sünde nicht überwinden; soll es also zum Frieden mit Gott kommen, so muss das Gesetz, welches der Schuldbrief ist (Kol 2 14), fortgeschafft werden. Denn die Juden können sonst nicht zum Heil gelangen, weil sie das Gesetz nicht halten, und die Heiden nicht, weil es vor Christus der einzige Heilsweg war. Während also in den vorangehenden Partizipialsätzen von dem die Rede ist, was die Heiden und

1) Dass der Art. nicht wiederholt zu werden brauchte, hat schon Mey. treffend bewiesen. Da man sagen kann *ἐντέλλεσθαι ἐν δόγμασιν*, so kann diese Vorstellung auch substantivisch als Begriffseinheit gefasst werden. — Über die biblische Anwendung von *δόγμα* zu Kol 2 14. S. 95. A. 1.

Juden von einander trennt, ist hier von dem die Rede, was sie beide von Gott trennt. Der Gesichtspunkt, unter dem V. 14b, und der, unter dem V. 15 steht, ist also völlig verschieden, und daher kann V. 15 unmöglich Erläuterung von V. 14b sein. Das καταργεῖν des Gesetzes vollzog sich ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ. Der Zusammenhang zeigt, dass darunter nicht mit Stier und Beck die oboedientia activa et passiva zu verstehen ist, denn im Vorigen ist das αἷμα Christi genannt, im Folgenden sein σταυρός. Es ist also ausschliesslich an seinen Kreuzestod gedacht: durch das, was mit seinem Fleisch geschah, nämlich dass es gekreuzigt wurde, hat er das Gesetz beseitigt. Aber auch der Begriff der oboedientia passiva gehört nicht hierher. Denn so gewiss der Kreuzestod Christi die höchste Gehorsamserweisung war, so passt dieser Gesichtspunkt doch nicht in den Zusammenhang. Denn hier ist nicht davon die Rede, dass Christus uns durch sein Leiden von der Schuld der Sünde befreit habe, sondern dass er das Gesetz als fordernde Macht (ἐν δόγμ.) beseitigt habe. Vielmehr ist der hier zu Grunde liegende Gedanke derselbe, den P. Gal 3 13 ausspricht [1]). Indem Christus gekreuzigt ward, stiess ihn das Judentum aus seiner Gemeinschaft, also auch der Gemeinschaft des Gesetzes aus. Damit ist dies Gesetz also für ihn selbst und weiter für alle, die zu ihm gehören, beseitigt: es gilt ihnen nicht mehr, so wenig, wie dem deutschen Staatsbürger, der verbannt wird, das deutsche Staatsgesetz noch gilt. Was aber dem Vf. die Hauptsache ist, das ist ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ: das, was an Christi Person geschehen ist, hat diesen Erfolg gehabt, also ist er es (αὐτός), der unser Friede mit Gott ist.

Warum nun aber das Gesetz beseitigt werden musste, sagt der zweigliedrige Finalsatz 15b. 16. Das Erste ist, dass dadurch der bis dahin bestehende Unterschied in religiöser Beziehung zwischen Heiden und Juden in Wegfall kommt. Beide werden

---

1) Allerdings nicht nach der gewöhnlichen Auslegung, wonach auch diese Stelle von der versöhnenden Bedeutung des Todes Jesu handeln soll. Das schliesst aber der Zusammenhang aus. Was der ganze zweite Hauptteil des Gal.-Br. beweisen will, ist ja nicht, dass wir von der Strafe der Gesetzesübertretung befreit sind, sondern dass der Christ das Gesetz nicht mehr zu halten braucht, was die Irrlehrer leugneten. Das beweist P. so, dass er zeigt, Chr. habe den vom Gesetz ausgesprochenen Fluch (ἐπι κατάρατος ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου) durch seine Kreuzigung auf sich genommen. Dieser Fluch bestand aber darin, dass der Betr. aus dem Volk Israel ausgerottet wurde (οὐ μιανεῖτε τ. γῆν Dtn 21 23). Indem das an Christo geschah, hat er bewirkt, dass der im Gesetz bestehende Fluch (κατάρα τοῦ νόμου gen. appos.) von allen genommen wurde, die sich zu ihm halten. Denn da das Gesetz ihn aus seiner Gemeinschaft ausgestossen hat, so hat man nur die Wahl, entweder zum Gesetz oder zu Christo sich zu halten. So ist sein Kreuzestod für die Seinen notwendig ein Bruch mit dem Gesetz.

hier bildlich als zwei Einzelpersonen dargestellt (*τοὺς δύο*), die zu einer einzigen Person (*εἰς ἕνα ἄνθρωπον*) und zwar einer andersartigen (*καινόν*)[1]) umgeschaffen werden. *Ἕνα* und *καινόν* geben also zwei verschiedene Gesichtspunkte an: ersteres betont, dass nicht mehr zwei verschiedene Arten von Menschen existieren, sondern nur eine einheitliche Art, so dass die ganze Menschheit als ein einziger Mensch angesehen werden kann; dieses, dass diese neue Menschheit nicht die Art einer der beiden früheren Klassen an sich trage, sondern einen von beiden verschiedenen Charakter habe. Das war aber die Vorbedingung, wenn es durch Christus zu einer Versöhnung der ganzen Menschheit kommen sollte. So lange das nur den Juden gehörige Gesetz existierte, konnte die Versöhnung, wenn sie ein Jude vollzog, nur den Juden zu gut kommen, wenn ein Nichtjude, nur den Nichtjuden. Also musste dieser Unterschied aufgehoben werden, wenn für beide der Friede mit Gott zustande kommen sollte. Daher der Zusatz *ποιῶν εἰρήνην*, und zwar im Präsens: in und bei seinem Friedenswerk musste Christus diesen Unterschied vorab fortschaffen. Und zwar hat er diese Beseitigung des Unterschiedes nicht nur überhaupt bewirkt (Mey.), sondern sie ist in seiner Person (*ἐν αὐτῷ*) gesetzt.[2]) Indem er stirbt und zwar am Kreuze stirbt, tritt er, wie wir sahen, aus der Gemeinschaft des Gesetzes und damit des Judentums heraus. Er kommt nun nicht mehr als Jude oder Nichtjude in Betracht, sondern in ihm ist ein andersartiger Mensch (*καινός*) gegeben, der seine Bestimmtheit nicht mehr an dem hat, was den Juden zum Juden und den Nichtjuden zum Nichtjuden macht, sondern der keine von beiden Bestimmtheiten an sich hat, und dessen Tod also der ganzen ungeteilten, einheitlichen Menschheit zu gut kommen kann. Damit ist virtuell in ihm eine ganz neue Menschheit gesetzt — *εἷς καινὸς ἄνθρ. ἐν αὐτῷ*, — von der das Wort gilt *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, ἅπαντες εἷς ἐν Χρ. Ἰ.* Gal 3 28.

2 16] Der erste Zweck bei der Vernichtung des Gesetzes war also, in der Person Christi eine einheitliche Menschheit virtuell

1) Richtig bestimmt Trench [8] 212 den Unterschied von *νέος* und *καινός* dahin, dass jenes die Neuheit unter dem Gesichtspunkt der Zeit, dieses unter dem der Qualität bezeichne. Daher betont der Ausdruck *νέος ἄνθρ.* Kol 3 10 den Gegensatz zwischen dem jetzigen, neuerdings erst geschaffenen Christenmenschen und dem früher vorhanden gewesenen natürlichen (*παλαιός*); hier *καινός* die Andersartigkeit der in Chr. geschaffenen Menschheit gegenüber derjenigen Art, welche sowohl die heidnische wie die jüdische an sich gehabt hatte.

2) Es kann hier nicht von einem dem Tode Christi erst nachfolgenden Resultat desselben die Rede sein (Hofm.), denn dann hätte der zweite Absichtssatz, der von dem handelt, was durch Christi Tod selbst geschehen ist, vor dem ersten stehen müssen.

herzustellen. Das aber war nur die Voraussetzung für die Erreichung des zweiten Zweckes: ἵνα ἀποκαταλλάξῃ[1]) τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ. Die beiden Begriffe ἀμφοτ. und ἐν ἑνὶ σώματι sind nachdrücklich neben einander gestellt: die Aussöhnung der beiden Teile erfolgt vermöge eines Leibes. Die eine Hälfte der Ausll. (z. B. Chrys., Theodt., Theoph., Bgl., Harl., Hofm., Wohl., Sod., Weiss) versteht unter dem ἓν σῶμα den Leib Christi; die andere (z. B. Ambr., Oekum., Bl., Holtzm., Mey., Beck, Kl.) die Gemeinde Christi, die einen einheitlichen Organismus bilde. Das Richtige ergiebt sich aus der Beobachtung, dass ἐν ἑνὶ σώματι Wiederaufnahme des εἷς καινὸς ἄνθρ. V. 15 ist. Es ist also zunächst der Leib Christi selbst gemeint, aber so, dass wie vorher seine Person als die virtuelle Zusammenfassung der ἀμφότεροι, der ganzen Menschheit, in Betracht kommt. Das σῶμα aber ist hier genannt, weil es Substrat der Kreuzigung war[2]). Der Gedanke ist nun aber nicht, dass die erlöste Menschheit eine Einheit sei, sondern dass die zu erlösende eine solche sein musste, um erlöst werden zu können, und sie war es eben in der Person Christi. Dieselbe stand in Zwiespalt mit Gott und das ἀποκαταλλ. bestand darin, dass die aufgehobene Gemeinschaft wieder hergestellt wurde. Dies geschah διὰ τ. σταυροῦ, denn mit Hofm. diese Worte zum folgenden Partizipialsatz zu ziehen, ist nicht nur unveranlasst, sondern dadurch würde auch der Begriff einen Nachdruck bekommen, den er nicht hat: er ist ja nur die Wiederaufnahme der Ausdrücke ἐν τ. αἵματι τ. Χρ. V. 13 und ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ V. 15. Der erste Finalsatz (V. 15b) gab einen Zweck der Aufhebung des Gesetzes an; aber die nähere Bestimmung τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν war für den Inhalt von 15b gleichgültig. Sie kommt erst für den Inhalt des zweiten Finalsatzes in Betracht, und es zeigt sich daran, dass dieser Satz es war, auf den P. mit jenem Ausdruck hinaus wollte. So lange das »Soll«, die kategorische Forderung des Gesetzes bestand, war eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott unmöglich. Erst das Kreuz Christi, das dieses Soll des Gesetzes aufhebt, m. a. W. das Heil nicht von der Befolgung des Gesetzes abhängig macht, ermöglicht ein Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch. So lange das Gesetz giltig war, das in Form von Satzungen Forderungen an den Menschen stellte, blieb es bei jenem ἀδύνατον τοῦ νόμου Röm 8 3;

---

1) Über den Begriff ἀποκαταλλ. vgl. zu Kol 1 20. An dieser Stelle und an II Kor 5 20 scheitert die Erklärung des Dat. τ. θεῷ »ut Deo serviant« (Grot.) oder »pour Dieu« (Oltr.). Er bezeichnet einfach den, mit welchem die Aussöhnung erfolgt.

2) An den verklärten Leib Christi zu denken (Sod.), ist unmöglich, weil hier von der Kreuzigung die Rede ist, bei welcher jener noch überhaupt nicht vorhanden war.

das Kreuz Christi beseitigt in der oben angegebenen Art das Gesetz und damit ist eine Gemeinschaft mit Gott ermöglicht. Der Gedanke ist derselbe wie das Zerreissen des Schuldscheins Kol 2$_{14}$. Wenn nun der Vf. den Partizipialsatz *ἀποκτείνας τ. ἔχθραν ἐν αὐτῷ* hinzufügt, so kann derselbe sich nicht auf die Feindschaft zwischen Heiden und Juden beziehen: einmal weil der Begriff der »Feindschaft« zwischen beiden, wie wir gesehen haben, im Vorigen überhaupt nicht vorgekommen ist; sodann weil wir dann nur eine unmotivierte Wiederholung des Inhalts von 15^{b} hätten; endlich und hauptsächlich, weil die *ἔχθρα* unmittelbar neben dem Begriff *ἀποκαταλλ. τ. θεῷ* sich nur auf das Verhältnis zu Gott beziehen kann. Man sollte aber nicht fragen, ob Gott oder die Menschen als Subjekt der feindlichen Gesinnung gemeint seien: es findet ein Verhältnis des Gegensatzes statt, dass von beiden Teilen gleicherweise gilt. Man darf nur nicht die Stimmung, die Gesinnung in Betracht ziehen, sondern das thatsächliche Verhältnis zwischen beiden: der Mensch befindet sich in Gegensatz gegen den heiligen Gott und dieser gegen die sündige Menschheit. Es ist richtig, dass Gott nicht die Stimmung des Hasses gegen die Menschen hat, so dass seine Gesinnung einer Anderung bedürfte: er liebt auch die sündige Menschheit Röm 5$_{8}$; — aber trotz aller Liebe kann er keine Gemeinschaft mit den Menschen haben, so lange die Sünde zwischen ihnen steht, sondern er muss trotz aller Liebe seinen Gegensatz gegen die Sünder bethätigen. Dieses Verhältnis des Gegensatzes ist nicht nur für die eine Seite, sondern für die beiden Beteiligten gleichmässig vorhanden, bis Christus dieses Verhältnis in seinem Tode tötet. Und zwar geschieht das *ἐν αὐτῷ*: in seiner Person ist diese Feindschaft aufgehoben, nicht nur *δι' αὐτοῦ*, sondern eben *ἐν αὐτῷ* [1]). In ihm nämlich ist ein Mensch vorhanden, der nicht im Gegensatz gegen Gott steht, und in diesem Menschen ist nach V. 15^{b} virtuell eine neue Menschheit gesetzt, so dass nun auch die Menschheit an dem Gemeinschaftsverhältnis teil hat, in dem er mit Gott steht.[2]) Es erhellt nun, warum P. den Satz *ὁ ποιήσας ἀμφότερα ἓν κτλ.*

---

1) *Ἐν αὐτῷ* könnte auch auf *σταυρός* bezogen werden, dann aber würde der Part.-Satz gar nichts anderes als der vorangehende Satz aussagen. Und da der ganze Absatz von seinem ersten Worte *αὐτός* V. 14 an allen Nachdruck auf die Person Christi legt, wird auch *ἐν αὐτῷ* sich auf sie beziehen, zumal es ja auch das Subj. in *ἀποκτείνας* ist. Das *ἐν ἑαυτῷ*, welches FG hier (wie eine grosse Anzahl von Hdschrr. V. 15) liest, ist der Sache nach richtige Einsicht, dass *αὐτῷ* in beiden Fällen reflexiven Sinn hat.

2) Man verschliesst sich das genaue Verständnis der Stelle, wenn man voraussetzt, dass P. überall, wo er vom Heilswert des Todes Christi redet, denselben Gesichtspunkt zu Grunde lege, während er deren sehr verschiedene hat. Hier ist nicht von der Kategorie des Opfers oder des

V. 17 vorangestellt hat: die Fortschaffung des Unterschiedes (nicht bloss Gegensatzes) zwischen Heiden und Juden war die Voraussetzung der Friedensstiftung oder Aussöhnung zwischen Mensch und Gott. Erst indem jener Unterschied durch Christi Kreuzigung, die ihn aus dem Judentum ausschied, hinfiel, war er imstande als der εἷς καινὸς ἄνθρ. die ganze Menschheit an seinem Verhältnis zu Gott teilnehmen zu lassen [1]).

2 17. 18] An den Hauptsatz 14a schliesst sich ein den Gedanken desselben fortführender zweiter Hauptsatz an καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην: Chr. ist nicht nur unser Friede, sondern er hat uns die Kunde davon auch mitgeteilt. Denn was hilft mir eine Erbschaft, wenn ich nicht weiss, dass sie mir gehört? was hilft es also, wenn in Chr. der Friede gegeben ist, wenn die Betreffenden davon nichts erfahren? Der Nachdruck fällt also auf das εὐαγγελίζεσθαι im Unterschied von dem ἐστίν V. 14. Des Weiteren wird aber der Hauptgedanke der vorigen Verse wieder aufgenommen: diese Friedensbotschaft ist universell, sie bezieht sich sowohl auf diejenigen, die bis dahin ein Verhältnis zu Gott hatten, die ἐγγύς, als auch auf die, welche bis dahin fern von Gott gewesen waren, die μακράν, und zwar werden die letzteren vorangestellt, weil es Heiden sind, zu denen P. redet, und die er ihrer Gleichstelluug im Gottesreich vergewissern will. Die Schwierigkeit, welche die Ausll. in diesem Satz gefunden haben, liegt in dem ἐλθών. Die Mehrzahl will dasselbe nicht auf das Kommen Jesu im Fleisch beziehen, weil, nachdem soeben schon von seinem Tode geredet sei, nicht sein Kommen auf die Welt als ein neues Moment angefügt sein könne. Dies beruht auf Verkennung des Gedankenganges. Nicht wird zuerst von dem gesprochen, was Chr. in seinem Tode, und dann von dem, was er bei Lebzeiten gethan hat, sondern zuerst von dem, was er gethan, und sodann davon, was er gesagt hatte: er hat die Bedeutung seiner Erscheinung selbst gedeutet. Bgl. denkt aus jenem unrichtigen Grunde an die

---

Strafleidens die Rede, sondern von dem Gemeinschaftsverhältnis Christi mit Gott, welches er, in dem eine neue Menschheit gesetzt ist, auf diese ganze neue Menschheit, die V. 14 unter ἡμῶν gemeinte Christenheit, überträgt.

1) Ist die vorgetragene Erklärung richtig, so erhellt, dass Widerpaulinisches in der Stelle nicht vorhanden ist. Sie ist eigenartig, aber beruht durchaus auf den sonst bekannten paul. Gedanken. Am wenigsten darf man es für ein Zeichen unpaulinischer Art halten, dass hier Chr. als der Aussöhnende in Betracht gezogen wird, anderweitig Gott selbst. Ist Chr. derjenige, welcher den Heilsrat Gottes ausführt, so ist nicht abzusehen, warum er nicht καταλλάσσων genannt werden kann. Der Begriff ist viel zu selten, als dass man von einem konstanten Sprachgebrauch des P. reden könnte.

Auferstehung Christi, was unmöglich ist, da diese nicht ein Kommen in diese Welt, sondern ein Fortgang aus derselben war; Mey., Bleck, Kl., Beck denken an das Kommen Jesu im Geist mit Berufung auf Röm 8 9. 10. II Kor 3 17. 13 3. 5. Gal 2 20, oder (zuletzt Weiss) an die Predigt der Apostel, in welcher Chr. selbst gekommen sei. Aber dagegen entscheidet, dass von dem Kommen Jesu im Geist, worauf schliesslich auch die zuletzt genannte Erklärung hinauskommt, wohl bei Joh., aber nie bei P. ἔρχεσθαι gebraucht wird. Den blossen Ausdruck ἐλθών ohne jeden Zusatz kann kein unbefangener Leser auf etwas anderes als das Kommen Jesu auf die Welt deuten. Aber auch diejenigen Ausll., welche den Ausdruck hierauf beziehen (z. B. Chrys., Harl., Hofm., Wohl.), verfehlen den Sinn, indem sie an einzelne Worte Jesu denken, die von den Heiden reden (Mt 8 11. 21 43. 24 14. Joh 10 16. 12 32). Sie verkennen, dass εὐαγγελ. sich nicht auf einzelne Worte Jesu bezieht, sondern die Zusammenfassung des Inhalts seiner ganzen Predigt ist. Und ebenso bezieht sich ἐλθών nicht auf den Moment seines Kommens in die Welt, sondern umfasst seine ganze Erscheinung, wie wenn Mt 11 18. 19 es heisst: ἦλθεν Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων . . ἦλθεν ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ἐσθίων κ. πίνων, oder I Tim 1 15 Χρ. Ἰ. ἦλθεν ἁμαρτ. σῶσαι. Seine Erscheinung war eine grosse Friedensverkündigung, und zwar eine solche, die sich auf die beiden Klassen der Menschheit gleichmässig bezog. Dabei ist gleichgültig, an wen sich seine Worte zunächst und direkt richteten: ihr Gesamtinhalt galt ebenso den Heiden wie den Juden. Wenn nun nach dem gesamten Zusammenhang feststeht, dass εἰρ. nicht der Friede zwischen den Menschen, sondern mit Gott ist, und wenn ferner die προσαγωγὴ πρὸς τ. πατέρα V. 18 mit den Begriffen des ἀποκαταλλ. und der εἰρ. zusammenfällt, so wird es vorzuziehen sein das ὅτι V. 18 nicht mit »denn«, sondern mit »dass nämlich« zu übersetzen (so z. B. Chrys., Kl.) und V. 18 als Inhaltsangabe des εὐαγγ. εἰρ. zu fassen. In dem Satz V. 18 werden die sämtlichen Gedanken der vorigen Ausführung kompendiarisch noch einmal zusammengefasst, so dass jedes Wort einen besonderen Nachdruck hat. Zunächst steht δι' αὐτοῦ an der Spitze, indem ja seit V. 14a immer aufs neue betont ist, dass Christus es sei, dem wir allein danken. Zweitens hat durch die Wortstellung das οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι gleichfalls besonderen Nachdruck, denn indem οἱ ἀμφότ. von dem in ἔχομεν liegenden Subjekt durch τ. προσαγωγήν, und ebenso dieses durch οἱ ἀμφότ. ἐν ἑνὶ πν. von seinem Komplement πρὸς τ. πατέρα getrennt ist, fällt auf diese zwischengeschobenen Worte der Ton. Sie enthalten den zweiten Hauptgedanken der ganzen Ausführung: die beiden bisher getrennten Hälften sind nun durch die Einheit des Geistes verbunden, worunter nicht

der heil. Geist in seiner Transcendenz [1]), sondern der den Chr. immanent gewordene, ihre religiöse Lebensbestimmtheit gewordene Geist gemeint ist. Das ἐν ἑνὶ πνεύμ. sagt nur in anderer Form, was im Vorigen von der Beseitigung des Unterschiedes zwischen Heiden und Juden, von dem εἷς καινὸς ἄνθρ., dem ἓν σῶμα gesagt ist. Endlich der dritte Hauptgedanke ist die προσαγωγὴ πρὸς τ. πατέρα, welcher Ausdruck den Inhalt von εἰρήνη und ἀποκαταλλ. darlegt [2]), und zwar wird statt des Ausdrucks θεός nachdrücklich, — denn πρὸς τ. πατ. ist durch die zwischengeschobenen Worte von προσαγ. getrennt, — πατήρ gesagt, weil durch Chr. der Gott, zu dem wir Zutritt haben, unser Vater geworden ist, d. h. wir in die Sphäre seines eignen überweltlichen Lebens hineingezogen sind (vgl. zu Kol 1 2). Trotz aller Vorzüge hat der wirkliche Zutritt zu Gott, eine unmittelbare Gemeinschaft mit ihm, wie sie in dem Vaterverhältnis gesetzt ist, auch den Juden gefehlt: jetzt haben nicht nur sie, sondern auch die Heiden, zu denen die Leser gehören, sie erhalten.

2 19—20] Wie sonst (I Th 5 6. II Th 2 15. Gal 6 10. Röm 5 18. 7 3. 25. 8 12. 9 16. 18. 14 19.), zieht auch hier P. mit ἄρα οὖν die Summe aus dem Gesagten, wobei (Win. [7] 53. 8a. 414.) ἄρα konkludierend ist und οὖν die Rede fortleitet. Alles seit V. 11 Gesagte kommt darauf hinaus, dass die heidenchristl. Leser völlig gleichberechtigt mit denjenigen seien, welchen ursprünglich das Gottesreich verheissen war. Dieses Resultat wird nun V. 19 kurz zusammengefasst. Sie, die früher der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ fern und dem Verheissungsbunde fremd waren, haben nun nicht mehr die Stellung von ξένοι, sind auch nicht etwa nur πάροικοι, d. h. Beisassen, wie einst die unter den Juden wohnenden Heiden, welche zwar im heiligen Lande wohnten, aber nicht als Gleichberechtigte. Das οἰκέτι passt genau genommen nur zu ξένοι, da die Leser niemals πάροικοι gewesen sind, es wird aber hinzugesetzt, weil es eben die judaistische

---

1) So namentlich Mey., indem er auf die in diesem Verse zusammengestellte göttliche Trias aufmerksam macht (δι' αὐτοῦ — ἐν ἑνὶ πν. — πρὸς τὸν πατ.). Dabei ist übersehen, dass wegen des vorangehenden οἱ ἀμφ. das ἓν πν. notwendig eine Bestimmtheit dieser ἀμφ. selbst ausdrücken muss. Natürlich ist ἐν ἑνὶ πν. nicht gleich »einmütig«, so dass πν. ein psychologischer Begriff wäre: wie sonst bei P., so haben auch hier nur die Christen, aber sie alle, πν. als die gleiche religiöse, überweltliche Bestimmtheit.

2) Die transitive Fassung von προσαγ. (Hinzuführung), welche von den griech. Ausll. bevorzugt wird, passt Röm 5 2 vortrefflich und wäre auch hier durchaus sinngemäss, weniger aber 3 12, da man in diesem Falle die umgekehrte Anordnung προσαγ. καὶ παρρησ. erwarten würde. Daher wird man doch wohl auch hier mit den meisten Ausll. die intransitive Bedeutung »Hinzutritt« anzunehmen haben.

Anschauung war, dass die Heidenchristen nur Bürger zweiter Klasse im Gottesreich seien. Vielmehr sind sie wirklich — das liegt in der Wiederholung des ἐστέ, welches nach den ältesten, besten und meisten Handschrr. als ursprünglich zu gelten hat, — συμπολῖται τῶν ἁγίων. Da dieser Ausdruck offenbar auf die πολ. τοῦ Ἰσρ. V. 12 zurücksieht, so können die ἅγιοι nicht die Juden im nationalen Sinne sein, denn die bloss fleischliche Zusammengehörigkeit mit Abraham bedingt nach P. noch nicht wirkliche Gottgeweihtheit, aber auch nicht die Judenchristen, von denen im Vorigen gar nicht die Rede gewesen ist, und welche P. nicht als οἱ ἅγιοι bezeichnen könnte, ohne dies Prädikat den Heidenchristen abzusprechen, sondern es sind diejenigen, denen die Bündnisse der Verheissung gelten, die wahren Mitglieder der πολ. τοῦ Ἰσρ., also die ἀληθῶς Ἰσραηλῖται Joh 1 47. Die Beziehung des Ausdrucks auf die Patriarchen und AT. Gottesmänner bei Chrysost. u. A. ist also nicht so falsch, wie man es gewöhnlich ansieht. Diese Gleichberechtigung mit den ἅγιοι schliesst nun aber weiter in sich, dass sie zu Gott selbst, den sie früher überhaupt nicht hatten (ἄθεοι V. 12), die Stellung der Hausgenossen einnehmen, wobei auch die Steigerung συμπολῖται — οἰκεῖοι zu beachten ist: die Teilnahme an demselben οἶκος, d. h. derselben Familie, bedingt ein engeres Verhältnis als die Teilnahme an demselben Staatswesen. Indem nun P. von οἶκος im Sinne der Familie, des Hausstandes, übergeht zu dem eigentlichen Sinne eines Bauwerks, beschreibt er V. 20ff. des näheren in diesem Bilde den Vorzug, welchen die Gemeinde Chr. und speziell die Leser als Steine an diesem Bau geniessen. Sie die Einzelnen sind auferbaut (ἐποικοδομηθέντες) auf dem θεμέλιος[1]) τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν. Da unmittelbar nach diesen Worten die Person Christi als Grundstein bezeichnet wird, kann der Gen. τ. ἀπ. καὶ προφ. nicht mit Mey., Harl., Bleek, Weiss u. A. von dem Grunde verstanden werden, den die Apostel und Propheten gelegt haben, sondern muss als gen. appos. gefasst werden, sodass sie selbst den θεμέλιος, die unterste Schicht des Baues, bilden (so z. B. Chrysost., Oekum., Theophyl., Abb.). Die Propheten dürfen aber nicht mit Chrysost. u. V., zuletzt Beck u. Kl., von den AT Gottesmännern verstanden werden, da dann der präexistente Christus als Eckstein in Betracht kommen würde, von dem doch im Zusammenhang schlechterdings nicht die Rede ist. Man wird aber auch nicht mit Harl. ἀπόστ. κ.

1) Die Unterscheidung Hofmanns zwischen ὁ θεμέλιος als dem Grundstein und τὸ θεμέλιον als dem Fundament, der Grundlage, ist willkürlich. Beide Formen sind durchaus gleichbedeutend: je nach dem Zusammenhang kann die Grundlage von dem einen Grundstein oder von der gesamten untersten Schicht des Baues gebraucht werden.

προφ. als zwei verschiedene Bezeichnungen derselben Personen aufzufassen haben. Denn da die Lehrthätigkeit natürlich schon im Begriff des Apostels liegt, würde προφ. nur im engeren Sinne von der weissagenden Thätigkeit gefasst werden können, welche doch hier gar nicht in Betracht kommt. Vielmehr bezeichnet προφ. die Lehrer der Gemeinde, welche neben der gründenden Thätigkeit der Apostel die Aufgabe haben, kraft göttlicher Offenbarungen die Gemeinde zu fördern. Ohne die Thätigkeit dieser beiden Klassen würde es zu einem οἶκος θεοῦ überhaupt nicht kommen können; sie bilden also die grundlegende Schicht des Baues. Der eigentliche Grundstein aber, auf dem das Ganze mit Einschluss der Apostel und Propheten beruht, ist Christus selbst (ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ). Denn da durch den ganzen bisherigen Teil des Briefes und namentlich den Abschnitt von V. 11 an immer die Person Chr. nachdrücklich hervorgehoben wird, wird man αὐτοῦ nicht von ἀκρογ. abhängig zu machen (dessen Grundstein), sondern zum Subjekt zu ziehen haben: der hohe Wert dieses Hauses wird dadurch hervorgehoben, dass kein Geringerer als Chr. selbst der tragende Grundstein ist[1]).

2 21] Abermals ändert sich V. 21 die Anschauungsform. Nicht nur, dass von dem allgemeineren Begriff οἶκος zu dem spezielleren ναός fortgeschritten wird, sondern es wird auch die Vorstellung von Chr. als dem Eckstein fallen gelassen. In dem Ausdruck nämlich ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ αὔξει ist, wie das ἐν zeigt, die Anschauung von Christo als dem, über welchem der Bau

1) Sod. u. Kl. glauben, dass die hier zu Grunde liegende Anschauung von den Aposteln sich nur aus der Perspektive einer späteren Generation verstehen lasse, sofern P. I Kor 3 10. 11 Christum selbst als θεμέλιος bezeichne, hier aber den Aposteln diese Stelle zugewiesen werde, was eine Hochstellung derselben verrate, die erst der folgenden Generation angehöre. Mir scheint das nicht bindend zu sein. Sind, wie oben gezeigt ist, die Proph. von denen des NT zu verstehen, so würde ja gerade diese Gleichordnung derselben mit den Aposteln gegen die einzigartige Stellung sprechen, welche die spätere Zeit den Aposteln beilegte. Gewiss ist die Anschauung hier eine andere als I Kor 3 10, aber Chr. nimmt beidemal sachlich dieselbe Stellung ein als der den ganzen Bau Tragende. Auch dort unterscheidet P. zwischen sich, der grundlegende Thätigkeit übe, und denen, welche ἐποικοδομοῦσιν, wie er hier ἀπόστ. und προφ. unterscheidet, was ganz auf dasselbe hinauskommt. Der ganze Unterschied ist, dass I Kor 3 10 P. sich und seine Genossen ausschliesslich als Arbeiter an der Gemeinde, hier aber zugleich als Glieder der Gemeinde in Betracht zieht, allerdings solche, welche genau wie dort die Aufgabe haben, Gemeinden zu gründen oder zu fördern. Daher ist das Bild formell abgewandelt, und zwischen Chr. und die Gemeinde tritt die Schicht derer, welche die Gemeinde gründen, vorher aber zu ihr gehören müssen. Daher die Anschauung der auf dem ἀκρογ. sich zunächst befindenden Grundschicht. Eine höhere Schätzung des Apostolats kann ich darin nicht erkennen.

sich erhebt, umgesetzt in die geistige Anschauung von ihm als dem Prinzip, welches diesen geistigen Bau durchwaltet, als dem — natürlich bildlich gemeinten — Ort, der Sphäre, in welcher er vorhanden ist. Wenn das Relativ ἐν ᾧ nur zu dem Part. συναρμολογουμένη gehörte (so gew.), so würde letzteres unmittelbar neben ἐν ᾧ gestellt sein; vielmehr wird gemäss der Wortstellung das Part. mit αὔξει zusammen einen einheitlichen Begriff bilden und ἐν ᾧ zu diesem einheitlichen Begriff gehören: in ihm wächst der Bau durch Zusammenfügung. Der Sinn des Satzes hängt von der richtigen Auffassung von πᾶσα οἰκοδομή ab. Die Übersetzung »der ganze Bau« ist grammatisch zu beanstanden[1]). Von der einfachen Meyerschen Erklärung (jeder Bau) unbefriedigt, haben nach Hofm.'s Vorgang Kl., Sod., Wohl. übersetzt »aller Bau«, »alles, was ein Bauwerk ist«, oder »aller Aufbau«, d. h. alles, was auf dem Grunde gebaut ist. Es ist aber klar, dass dabei nicht πᾶς in einem anderen Sinne wie bei Mey. genommen ist, sondern der Unterschied dieser Erklärung von der Meyers nur in einer anderen Deutung von οἰκοδομή liegt, welches von Mey. auf die einzelne christl. Gemeinde bezogen wird, von Hofm. allgemeiner auf alles, was innerhalb der Christenheit gebaut wird, von Sod. auf die beiden grossen Hälften der Gemeinde, die Judenchristen und die Heidenchristen. Die letztere Fassung indessen wird dadurch widerlegt, dass nicht nur πᾶσα ein recht fernliegender Ausdruck wäre, wenn nur von zwei Stücken die Rede sein sollte, sondern auch dadurch, dass nach dem Vorigen diese beiden Hälften gar nicht erst nachträglich zusammenwachsen sollen, sondern im Christentum nie vorhanden gewesen sind, alle Christen als solche von vornherein eine Einheit vermöge ihres Verhältnisses zu Chr. bilden, welcher die früheren Unterschiede beseitigt hat, endlich dadurch, dass man bei der Sodenschen Erklärung erwarten müsste εἰς ἕνα ναόν. Gegen die Fassung von Hofm. und Kl. aber entscheidet, dass im NT οἰκοδ., wo es nicht die Handlung des Auferbauens bezeichnet, immer im Sinn von »Gebäude« steht, also der vage und unbestimmte Sinn »alles, was darauf gebaut ist,« von jeder Analogie verlassen ist. Da nun I Kor 3 9. 17. II Kor 6 16 unstreitig die Einzelgemeinde als οἰκοδ. und ναός bezeichnet wird, so ist die Meyersche Fassung die nächstliegende und wird, wie wir alsbald sehen werden, durch den Zusammenhang der Stelle als richtig gewährleistet (gegen Weiss). Im Vorigen ist die gesamte Christenheit als ein einheitlicher Bau bezeichnet; hier erscheint jede Gemeinde als ein einzelnes Gebäude; V. 22 jeder einzelne Christ als Be-

1) Die Lesart der rec. πᾶσα ἡ οἰκοδ. ist nur ein Zeichen, dass man die Bedeutung »der ganze Bau« für notwendig und mit Recht in diesem Falle den Artikel für erforderlich hielt.

hausung Gottes: ein Wechsel der Vorstellung, gegen den gerade an unserer Stelle am wenigsten Einspruch gethan werden kann, in welcher unleugbar auch in anderer Beziehung in jedem Satze die Vorstellungen wechseln (Staat, Familie, Haus; Christus Eckstein, und dann wieder geistiges Prinzip). Von jeder Einzelgemeinde also wird ausgesagt, dass sie durch Zusammenfugung ihrer einzelnen Teile (*συναρμ.*) sich zu einem Tempel auswächst. Chrysost. hat also auch hier seinen exegetischen Takt bewährt, indem er *συναρμ.* auf den Zusammenschluss dieser einzelnen Teile bezieht[1]), nur dass nicht klar wird, dass diese einzelnen Teile die einzelnen Glieder der Gemeinde sind, sofern die Verschiedenheit ihrer Begabung und Bethätigung die Gemeinde zu einem Organismus macht[2]). Jede als Gebäude gefasste Gemeinde hat die Bestimmung, ein Tempel zu werden, erreicht aber dieselbe nur allmählich (*αὔξει*), und zwar dadurch, dass die verschiedenen Seiten des religiösen Lebens durch das Ineinander der einzelnen Gaben und Kräfte, die in ihren Mitgliedern gegeben sind, vollständig zur Erscheinung kommen. Denn ist ein Tempel die Stätte, wo Gott, beziehentlich sein Geist, wohnt, so ist er erst vollendet, wenn die mannigfachen Bethätigungen dieses Geistes vorhanden sind. Der Tempel hat als solcher das Merkmal der Heiligkeit (*ἅγιος*), diese aber wird durch den Zusatz *ἐν κυρίῳ* von der äusserlichen, rituellen Heiligkeit des AT unterschieden. Haben wir nämlich erkannt, dass *ἐν ᾧ* auch zu dem Hauptverbum *αὔξει* gehört, so liegt es fern, das *ἐν κυρίῳ* abermals zu *αὔξει* zu konstruieren. Im Christentum ist, wie alles andere, so auch der Begriff der Heiligkeit nur verwirklicht durch das Verhältnis eines Dinges zu Chr.

2 22] Haben wir den Sinn von V. 21 recht verstanden, so ergiebt sich, dass derselbe nur in anderer Darstellungsform den Gedanken weiter ausführt, welcher V. 20 in dem Ausdruck gegeben war, Christus sei Eckstein des ganzen Baues. Dieser Gedanke war aber nur Hilfslinie; der Ausgangspunkt des Ganzen war, dass die einzelnen Leser des Briefes vollberechtigte Glieder des Gottesreiches seien, was in das Bild umgesetzt wurde, sie seien Steine, welche in dasselbe hineingebaut seien. Zu diesem Gedanken kehrt nun V. 22 wieder zurück, und zwar in der Form, dass gesagt wird, wie die einzelnen Gemeinden ein *ναός*

1) *κἂν τὸν ὄροφον εἴπῃς, κἂν τοὺς τοίχους, κἂν ὁτιοῦν ἕτερον . . . .*

2) *συναρμολογεῖσθαι* scheint ausser hier und Eph 4 16 nur in solchen späteren Stellen vorzukommen, welche vom Epheserbriefe abhängig sind; dem Sinne nach ist es gleich *συναρμόζεσθαι*, und das *σύν* hebt nur noch den im Simplex schon gegebenen Begriff des Zusammengefugtwerdens noch stärker hervor. Nach der im Text gegebenen Erklärung sind es nicht verschiedene *οἰκοδομαί*, die zu einem *ναός* auswachsen, sondern die verschiedenen Teile jeder *οἰκοδομή*, welche durch ihren Zusammenschluss die Aufgabe derselben, *ναός* zu sein, verwirklichen.

Gottes sein sollten, so auch die einzelnen Leser. Denn eben aus dem Grundgedanken des Ganzen, welcher von den Gütern redet, die jeder Heidenchrist geniesse, folgt, dass hier am Schluss dieser Gedanke wiederkehrt, doppelt, wenn der Brief enzyklisch ist und also gar keine einzelne Gemeinde dem Verfasser bei Abfassung desselben vorschwebt. Wie I Kor 6 19 der Leib jedes Christen ein *ναὸς θεοῦ* heisst, so hier jeder Christ ein *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ*. Tritt nach dem Gesagten V. 22 dem 21. Verse in der Art ergänzend zur Seite, dass demjenigen, was Chr. an jeder Gemeinde thut, hier entspricht, was er an jedem Einzelnen thut, so wird es sich mehr empfehlen, das *ἐν ᾧ* V. 22 als Wiederaufnahme des *ἐν ᾧ* V. 21 anzusehen, als es von dem unmittelbar vorangehenden *ἐν κυρίῳ* abhängen zu lassen. Durch die Wortstellung würde allerdings am nächsten gelegt sein, den Zusatz *ἐν πνεύματι* mit den Meisten in ähnlicher Weise mit *κατοικ. τ. θεοῦ* zu verbinden, wie im vorigen Satze *ἐν κυρίῳ* mit *ἅγιον* verbunden war. Aber der Sinn entscheidet doch dagegen. Denn in diesem Falle müsste *ἐν πν.* im Unterschiede von dem ATlichen, der Sinnenwelt angehörigen Tempel einen pneumatischen bezeichnen. Es lässt sich aber nicht absehen, warum P. dann nicht das Adj. *πνευματικός* gewählt haben sollte.

3 1] Von dem Dank für die Heilsgüter, in deren Genuss der Christ steht, war P. 1 15 zu der Fürbitte für die Gemeinden übergegangen, und zwar zunächst in dem Sinne, dass sie den ganzen Umfang des für die Zukunft ihr gewährleisteten Heiles erkennen möchten. Diese Gewähr lag einerseits in dem, was Gott an Christo als dem Haupt der Gemeinde gethan hat 1 21—23, andererseits in dem, was dieser Chr. schon in der Gegenwart an ihnen gethan hat 2 1ff. Der letztere Gesichtspunkt, welcher in dem *συνεζωοποίησεν* (2 5) zu einheitlichem Ausdruck kam, ist durch die Gegenüberstellung der früheren Heillosigkeit und des jetzigen Heils zu einer näheren Darlegung geworden, wie dieses Heil reine göttliche Gnade sei 2 1—10. Die Grösse dieses Heils ist dann näher dadurch ins Licht gestellt, dass gezeigt wurde, wie durch Chr. die Leser, welche nach ihrer Vergangenheit mit dem in Israel vorhandenen Gottesreich nichts zu thun hatten, an demselben als vollberechtigte Glieder beteiligt sind, indem der Unterschied zwischen Heiden und Juden durch Chr. beseitigt ist und sie nun nicht nur Glieder am Hause Gottes, sondern selbst Behausung Gottes sind 2 11—22. Der Ausgangspunkt des 2. Cap., die Heilsgüter der Gegenwart, nämlich die Beteiligung an dem Heil 2 1—10 und an der Heilsgemeinde 2 11—22, war ursprünglich also nur gedacht als eine Bürgschaft für die Zukunftshoffnung, deren Erstarkung der Ap. den Lesern wünschte,

durch die Beleuchtung des Gegensatzes zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit der Leser. In beiden Beziehungen ist aus der Darlegung, die nur eine Unterbauung für die Bitte um Erstarkung der Zukunftshoffnung sein sollte, ein selbständiger Abschnitt geworden. Aber P. hat nicht vergessen, dass er noch bei der Fürbitte für die Gemeinde stand, und will 3 1 mit τούτου χάριν wieder zu derselben zurücklenken, wird aber alsbald wieder abgelenkt, so dass er erst 3 14 den Gedanken zu Ende bringt, welchen er 3 1 im Sinne hatte. Durch den dazwischen stehenden Exkurs über die sonderliche Berufsaufgabe, die ihm geworden ist, ist auch formell ein Anakoluth entstanden, welches sich dem in 2 1 vorhandenen vergleicht. Denn das Verbum, welches 3 1 fehlt und den ersten Satz des Kapitels zu einem Torso macht, wird V. 14, wie die Wiederholung des τούτου χάριν zeigt, aufgenommen [1]). Wenn demnach P., als er 3 1 diktierte, die später folgende Fürbitte für seine Leser im Auge hatte, so kann τούτου χάριν (bei P. nur noch 3 14) sich nicht auf den Gesamtgedanken von 2 11ff. oder des ganzen zweiten Kapitels beziehen, denn hier ist von denjenigen Gütern die Rede, welche den Lesern schon zu teil geworden sind, was zu dem Inhalt des Gebets V. 14ff. kein näheres Verhältnis hat. Vielmehr schliesst es sich unmittelbar an 2 20 an: die Leser werden in Chr. J. auferbaut, und zu diesem Behuf, nämlich eben zur Förderung ihrer Auferbauung, übt P. seine Fürbitte. Dass er dem ἐγώ ausdrücklich seinen Namen Παῦλος folgen lässt, geschieht nicht, um seine Auktorität hervorzuheben (so gew.), denn da er nichts gebieten will, kommt dieselbe hier gar nicht in Frage, sondern wie überall (II Kor 10 1. Gal 5 2. I Th 2 18. Kol 1 23) will auch hier die Nennung des Namens

1) Von entschieden unechten Glossen (πρεσβεύω D*E aus 6 20, κεκαύχημαι Ambr. aus Phl 2 16) abgesehen, hat man das Anakoluth durch Ergänzung von εἰμί vermeiden wollen (so noch Mey.). Dagegen ist mit Recht der Artikel vor δέσμιος geltend gemacht. Noch entscheidender ist der Zusammenhang. In diesem Falle musste nämlich das Folgende eine Erklärung dafür bieten, warum Pauli Gefangenschaft im Interesse der Leser liege, was höchstens V. 13 mit einem Worte geschieht. Die Meinung, dass der hier unvollendete Satz V. 8 wieder aufgenommen werde, ist antiquiert; dass er V. 13 nicht aufgenommen sein kann, wird die Erklärung dieses Verses zeigen; dass es auch 4 1 nicht der Fall ist (so zuletzt Hofm., Kähler), wird — abgesehen davon, dass die Wiederholung von τούτου χάρ. V. 14 ein ausdrückliches Merkzeichen ist, dass hier P. zu V. 1 zurückkehrt, — auch dadurch unwahrscheinlich, dass 3 20. 21 in formellster Weise der ganze bisherige Teil des Briefes abgeschlossen wird, also schwerlich 4 1 den in 3 1 unvollendet gebliebenen Gedanken fortsetzt. Der Sache nach hat schon Theod. Mops. das Richtige gesehen, indem er V. 2—13 als Parenthese fasst; formell ist natürlich eine solche Parenthese unmöglich, zumal wenn der Brief diktiert ist. Nicht um Parenth., sondern Anakoluth handelt es sich.

an den speziellen Gehalt seiner Persönlichkeit erinnern, — nach welcher Seite, zeigt jedesmal der Zusammenhang. Hier kommt nach dem Folgenden sein Beruf als Heidenapostel in Betracht, dem er in Gestalt der Fürbitte dient, um so mehr, da seine Gefangenschaft, die er nicht als eine von Menschen ihm auferlegte, sondern als mit seinem Verhältnis zu Chr. zusammenhängend ansieht, (über *δέσμ. τ. Χρ.* vgl. zu Phm 1) ihm eine andere Bethätigung seines Berufes unmöglich macht. Der Nachdruck liegt auf dem Zusatz *ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν*. Nicht nur sind die Heidenchristen (so *τὰ ἔθνη* auch Röm 11 13) der Anlass seiner Gefangenschaft, weil des Hasses gegen ihn, sondern diese soll auch dem Heidenevangelium nach seiner Überzeugung zu gute kommen, und ein Mittel dazu ist ihm die von ihm in der Gefangenschaft geübte Fürbitte.

3 2] Dass sein ganzes Leben, also auch seine Gefangenschaft, im Dienst der *ἔθνη* steht, hat P. soeben vorausgesetzt und glaubt es auch als bei den Lesern bekannt voraussetzen zu können. Da er aber an ihm persönlich Unbekannte schreibt, so führt er doch V. 2—12 den speziellen Inhalt seines Berufes in zusammengedrängter Form den Lesern vor die Augen[1]). Wovon die Leser gehört haben, wird zunächst in dem Ausdruck zusammengefasst *τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς*. Das *εἰς ὑμᾶς* beweist ebenso wie die folgende Erörterung über den Beruf des P., dass unter *χάρις* nicht die dem P. für seine Person zu teil gewordene Gnade der Erlösung verstanden sein kann, sondern sein Beruf ihm als eine göttliche Gnade erscheint, welche ihm in Bezug auf die Heiden (*εἰς*) gegeben ist. Nun sagt aber P. nicht direkt, dass die Leser von dieser ihm gewordenen Gnade gehört haben, sondern stellt dieselbe unter den Gesichtspunkt einer *οἰκονομία*. Von den beiden möglichen Auffassungen dieses Wortes (vgl. zu 1 10), der aktiven — Thätigkeit des Verwaltens — und der passiven — Verwaltung in dem Sinne, wie wir von Verwaltung etwa im Unterschied von Rechtsprechung reden, — ist die erstere hier ausgeschlossen, da sie einen Gen.

---

1) Es ist richtig, dass *εἴγε* »mit einer gewissen Urbanität auch von unzweifelhaften Aussagen gebraucht wird, wo auch *ἐπειδή* stehen könnte« (Kühner 2. 2^2 511. 9c.); richtig, dass auch hier P. nicht an der Thatsache zweifelt. Dennoch ist ganz sicher, dass er so nicht an die ephesinischen Christen geschrieben hätte, weil es ihm ihnen gegenüber gar nicht einfallen konnte, die Thatsache überhaupt zu betonen, dass sie von seinem Heidenapostolat wüssten, geschweige denn davon das Wort *ἠκούσατε* zu gebrauchen. Denn die von ihm gegründeten Gemeinden haben von seinem heidenapostolischen Beruf nicht gehört, sondern sind desselben thatsächlich inne geworden.

der Person oder die Beziehung des folgenden Part. auf *οἰκον.* (*δοθεῖσαν*) verlangen würde. Auf dieselbe aktive Bedeutung käme auch die Übersetzung »Haushalteramt« heraus, und auch bei ihr würde das Part. zu *οἰκον.* konstruiert worden sein. So wird hier wie 1 10 die passive Bedeutung vorliegen. Die Übersetzung »Veranstaltung« trifft aber den Begriff noch nicht genau; eher das Wort »Anstalt«. Ist die *χάρις*, von der P. redet, der Heidenapostolat, so begreift sich, dass dieser als eine göttliche Anstalt, als ein Ganzes von Thätigkeiten gedacht werden kann, welche in ihrer Gesamtheit eine Haushaltung repräsentieren. Wie das *πλήρωμα τ. καιρ.* 1 10 eine eigene *οἰκονομία* ist, wie der alte Bund als eine *οἰκονομία θεοῦ* bezeichnet werden könnte, so ist auch die Ausbreitung des Reiches Gottes in der gesamten Welt eine von Gott geordnete *οἰκονομία*, ein sonderlicher Haushalt, welcher dem P. genau wie Kol 1 25 übertragen ist. Der Gen. *τῆς χάριτος* ist entschieden nicht als gen. subi. zu fassen, als wenn die *χάρις* als veranstaltend oder verwaltend zu denken wäre, sondern entweder als gen. obi.: die Anstalt, welche die dem P. gewordene Gnade betrifft (Mey., Kl.), oder, was einen schärferen Gedanken giebt, als gen. epex.: die in diesem dem P. anvertrauten Amte bestehende Anstalt (so Hofm., Sod., Wohl.).

3 3] Zwei Gesichtspunkte lagen implicite in dem vorigen Ausdruck: einmal handelt es sich um den Inhalt dessen, was P. zu verkünden hat, andererseits darum, dass gerade P. dieses zu verkünden hat; einmal um die Heidenmission (*εἰς ὑμᾶς*), andererseits um den Heidenmissionar, P. Der erstere Gesichtspunkt wird V. 3—6, der andere V. 7—12 näher ausgeführt. Das Ganze ist also eine Erklärung des Ausdrucks *τ. οἰκον. τ. χάρ. τ. δοθείσ. μοι εἰς ὑμᾶς*, demgemäss *ὅτι* zu übersetzen: nämlich dass. Das *δοθῆναι* im Vorigen wird wieder aufgenommen und näher bestimmt in dem Ausdruck *κατ' ἀποκάλυψιν*[1] *ἐγνωρίσθη*, welches die unbedingte Wahrheit und Auktorität der so gewordenen Mitteilung betont. Was so kund gemacht wurde, ist das Geheimnis bezüglich der Teilnahme auch der Heiden am Gottesreich. Die mit *ὅτι* eingeführte Erklärung von V. 2 ist also mit dem Wort *τὸ μυστήριον* noch nicht vollendet, sondern wird nachher sachlich durch den Infinitivsatz V. 6 wieder aufgenommen und fortgesetzt[2]).

---

1) Richtig ist, dass der Sache nach *κατ' ἀποκ.* und *δι' ἀποκαλύψεως* auf dasselbe hinauskommen; aber die Anschauungsform ist verschieden. In *δι' ἀποκ.* würde die *ἀποκ.* als Mittel der Kundmachung erscheinen, während *κατ' ἀποκ.* aussagt, dass sie in die Kategorie der Kundmachung gehöre.

2) Hierdurch erweist sich die Meinung Wohl. als unnötig, *εἰς ὑμᾶς* V. 2 fin. gehöre zu dem folgenden Satz mit *ὅτι*. Sein Grund, der

Bevor aber das in Rede stehende *μυστ.* — so der Artikel — näher expliziert wird, wird die Thatsache, dass es dem P. offenbart ist, durch Berufung auf den bisherigen Inhalt seines Briefes bestätigt. *Καθώς* giebt also eine causa cognoscendi 3 4] für das *ἐγνωρίσθη* an [1]). Gewöhnlich wird *καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ* als vollständiger Satz genommen und der folgende Relativsatz als ein zweiter den Inhalt fortführender Gedanke, so dass das Relativ aufgelöst werden kann »und daran könnt ihr merken«. Aber das giebt keinen scharfen Gedanken. Denn davon wäre der Sinn: ich habe euch im Vorigen geschrieben, dass mir das Geheimnis offenbarungsweise mitgeteilt ist. Das hat P. aber im Vorigen überhaupt noch nicht direkt ausgesprochen. Daher ist vorzuziehen, den Relativsatz *πρὸς ὃ κτλ.* als Objekt zu dem vorangehenden Satz zu ziehen: ich habe euch vorher geschrieben, woran [2]) ihr mein Verständnis des Mysteriums merken könnt. Das *νοῆσαι τ. σύνεσίν μου* ist Wiederaufnahme des *κατ' ἀποκάλ. γνωρισθῆναι.* Was P. bisher gesagt hat, ist ein indirekter Beweis, dass er das Mysterium von dem universalen Heilsrat Gottes versteht, und was dann weiter über die bisherige Verborgenheit desselben und seine Kundmachung durch Apostel und Propheten hinzugefügt wird, bestätigt das *κατ' ἀποκάλ.* vorher. So sagt P. nicht, dass er im Vorigen ihnen schon direkt das *κατ' ἀποκ. γνωρ.* gesagt habe, was nicht der Fall ist, sondern nur, dass der bisherige

---

letztere solle offenbar von der Besonderheit des P. gegebenen Amtes etwas aussagen, ist nicht stichhaltig, weil die Rektion des *ὅτι* ja bis V. 7, der Sache nach sogar bis V. 12 reicht, also der Satz mit *ὅτι* die Besonderheit des paulinischen Berufes ausspricht auch ohne die dem Leser schlechthin unerkennbare Einbeziehung des *εἰς ὑμᾶς* in diesen Satz. Positiv scheitert Wohl.'s Erklärung schon daran, dass V. 2 den kompendiarischen Ausdruck für alles Folgende enthalten und darum auch die Heidenwelt darin erwähnt sein muss, also *εἰς ὑμᾶς* im Vorigen unentbehrlich ist; ferner daran, dass dies *εἰς ὑμᾶς* nötig ist zur Wiederaufnahme des *ὑπὲρ ὑμῶν* V. 1, welches den Anlass zu dieser ganzen Darlegung gegeben hat.

1) *προγράφειν,* welches Gal 3 1 in der sehr geläufigen Bedeutung des offensichtlichen oder öffentlichen Schreibens oder Malens steht, ist hier wie Röm 15 4 von dem vorher geschehenen Schreiben gemeint. Dass P. damit auf einen anderen Brief hindeute (Calv.), bedarf keiner Widerlegung; der Abschnitt 2 11ff. handelt ja von derselben Thatsache, die hier als *τὸ μυστ.* bezeichnet wird. — *ἐν ὀλίγῳ* wie Aristot. Rhet. 3 11 »in wenig Worten, in kurzen Zügen« (so schon Chrysost.: *διὰ βραχέων*); anders Act 26 28. 29, wo es das erste Mal »in kurzer Zeit« bedeutet, das zweite »mit geringer Mühe«, indem Paulus mit dem Ausdruck spielt (vgl. Blass a. l.). Die Deutung des *ἐν ὀλίγῳ* hier »unmittelbar vorher«, »im eben Gesagten« (Calv.) ist sprachwidrig.

2) Zu dieser Anwendung von *πρός* = in Bezug auf vgl. II Kor 5 10. Gal 2 14.

Inhalt des Briefes ihnen indirekt schon einen Beweis dafür habe geben können. Der präpos. Ausdruck ἐν τ. μυστ. τ. Χρ. (im Punkte des Verständnisses) ist natürlich mit dem vorangehenden Subst. τ. σύνεσίν μου unmittelbar zusammenzunehmen [1]), und der allgemeine Begriff μυστ. ist durch den Gen. τ. Χρ. näher bestimmt (Kol 4 3). Es liegt fern, den Gen. als gen. auct. (Hofm.) oder als gen. epex. nach Kol 1 27 (Chr. ist das Geheimnis) zu nehmen; er ist gen. obi., das Chr. betreffende Geheimnis, wobei sachlich ja freilich dasselbe in Christi Person gegeben ist, sofern nach 2 15. 16 in ihm der Unterschied von Juden und Heiden aufgehoben ist. Der an τῷ μυστ. τοῦ Χρ. 3 5] sich anschliessende Relativsatz, welcher das Grosse und Neue hervorhebt, was in der Offenbarung dieses Geheimnisses gegeben sei, ist der Sache nach eine weitere Ausführung des κατ' ἀποκ. ἐγνωρ. V. 3. In anderen Generationen (ἑτέραις γενεαῖς), nämlich denen der Vergangenheit, ist dies Geheimnis den Menschensöhnen nicht kund gemacht; so beginnt P., um jedem der drei Begriffe seinen Gegensatz gegenüber zu stellen. Zuerst dem ἑτ. γεν. das νῦν; sodann dem γνωρίζεσθαι das ἀπεκαλύφθη, welches den höheren Ursprung dieser Kunde involviert; endlich den υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων die ἅγιοι ἀπόστολοι αὐτοῦ καὶ προφῆται. Dass der erstere Ausdruck (oft im AT; im NT nur noch Mk 3 28), der sonst bei P. nicht vorkommt, die Menschennatur nach ihrer Niedrigkeit und Unzulänglichkeit für das religiöse Gebiet darstellen soll (so Viele), ist eingetragen. Der rhetorische Ausdruck gehört vielmehr nur zu der gehobenen Darstellungsform, in welcher P., wie in der ganzen ersten Hälfte des Briefes, so besonders in dem gegenwärtigen Absatz sich bewegt. Jetzt haben die Apostel und Propheten es erfahren, natürlich um es weiter zu verkündigen. Gegen die Beziehung der Propheten auf die Männer des AT entscheidet hier nicht nur, wie 2 20, die Nachstellung des Wortes, sondern auch der Zusammenhang, nach welchem ja eben in der früheren Zeit diese Offenbarung nicht erfolgt ist; Beck hat daher jene Beziehung nur halten können, indem er in äusserst gekünstelter Weise erklärt, »die Propheten des AT in der Apostel Mund« seien gemeint, sofern letztere die prophetischen Rätselworte in gemeinverständliche Menschensprache umgesetzt hätten, wobei

---

1) Das geht aus dem Zusammenhang hervor. Die grammatische Möglichkeit beruht nicht nur darauf (Mey.), dass συνιέναι ἔν τινι gangbarer Ausdruck ist (Jos 1 7. Dan 1 17. II Chr 34 12), also dieser Verbalausdruck auch ohne weiteres substantiviert werden kann, sondern auch darauf, dass an ein durch einen Gen. bestimmtes Substantiv sich andere Bestimmungen ohne Artikel anschliessen können. Vgl. III Esr 1 33 (τῆς συνέσεως αὐτοῦ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου).

er noch dazu *τοῖς ἀποστ. κτλ.* im offenbaren Widerspruch gegen den Parallelismus der Glieder nicht von einer Offenbarung an die Apostel und Propheten, sondern durch dieselben versteht. Der Ausdruck macht, wenn man den Brief für paulinisch hält, nach verschiedenen Richtungen Schwierigkeiten. Zwar den Artikel vor *ἀπόστολοι*, sofern diese sonst bei P. nicht als geschlossene Grösse auftreten (Sod.), kann ich nicht als Schwierigkeit anerkennen. Denn in jedem Fall unterscheidet P. doch Apostel von anderen in der Gemeinde Christi wirksamen Männern und konnte daher diese Klasse der Geistbegabten, ob sie nun nach seiner Meinung eine abgeschlossene Zahl bilden oder nicht, durch den Artikel als eine Einheit anderen Klassen gegenüber stellen, zumal doch auch die Propheten, welche gewiss keine numerisch abgeschlossene Klasse gebildet haben, hier ebenso wie 2$_{20}$ unter den vor *ἀπόστ.* stehenden Artikel zu subsumieren sind. Schwieriger ist, dass nach unserer Stelle die Offenbarung über das Heidenevangelium allen Trägern der NTlichen Offenbarung zugeschrieben wird, während man meinen könnte, dass nur dem P. persönlich diese Offenbarung geworden sei. Gegen dieses Bedenken reicht die Berufung auf Kol 1$_{26}$ nicht aus, nach welcher Stelle sogar allen Christen (*τοῖς ἁγίοις*) diese Offenbarung geworden ist, denn dort ist gemeint, dass durch Wort und Werk des P. die Christen über den Universalismus des Heils aufgeklärt sind, wobei gedacht werden kann, dass auch die übrigen Apostel erst durch ihn zu dieser Erkenntnis gekommen seien. Aber zunächst könnte man sich mit mehr Grund auf die Apostelgeschichte berufen, wonach doch Petrus bei der Bekehrung des Cornelius eine entsprechende Offenbarung empfangen hat und prophetische Stimmen 13$_{1.\ 2}$ die Heidenmission des Barnabas und P. veranlassen, ferner darauf, dass doch über das Recht der Heidenmission überhaupt bei den Aposteln allen kein Zweifel gewesen sei, sondern höchstens über den Weg, auf welchem sie zum Heil einzugehen hätten. Vor allem aber will beachtet sein, dass *οἱ ἀπόστ. καὶ προφ.* hier doch nur die Klasse der Offenbarungsträger im allgemeinen angeben will, ohne dass jeder einzelne, der zu dieser Klasse gehört, als Empfänger dieser Offenbarung hingestellt werden soll. Gilt dies unzweifelhaft von den Propheten in der christlichen Gemeinde, so konsequenter Weise auch von den Aposteln. Betont P. hier, dass nur durch eine *ἀποκάλυψις* dieses Mysterion habe kund werden können, so liegt in der Natur der Sache, dass als Empfänger diejenigen Glieder der Gemeinde angegeben werden, welche eben vermöge ihres sonderlichen Berufes Offenbarungsträger sind, nämlich der Kreis einerseits derer, welche grundlegliche Thätigkeit in der Gemeinde zu üben haben (*ἀπόστολοι*),

andererseits derer, welche behufs weiteren Ausbaus der Gemeinde mit einzelnen Offenbarungen begnadigt werden (*προφῆται*). Alles, was in der Entwicklung der Gemeinde geschehen und gelehrt ist in Bezug auf die Teilnahme der Heiden am Gottesreich, und woran P. zwar in vorderster Reihe, aber nicht ausschliesslich beteiligt war, gehört zu dieser Offenbarung, und darum schreibt er sie der ganzen Klasse der Offenbarungsempfänger (*ἀπόστ. καὶ προφ.*) zu. Noch schwieriger aber wird der Ausdruck durch das hinzugesetzte *ἅγιοι*. Man könnte die Schwierigkeit zu umgehen suchen, indem man hinter *ἁγίοις* ein Komma setzt, so dass hier ebenso wie Kol 1 26 die Christen überhaupt als Objekt dieser Offenbarung hingestellt und dann die Apostel und Propheten als diejenigen herausgehoben würden, an welche die Offenbarung unmittelbar sich richtete (so z. B. Lachmann). Aber diese Deutung bleibt gewaltsam: man würde dann wenigstens ein *μάλιστα* oder dgl. erwarten. Dagegen kann man mit mehr Grund den Zusatz *ἅγιος* aus dem Gegensatz zu dem voraufgehenden *υἱοὶ τ. ἀνθρ.* erklären. *Ἅγιος* ist dem P. Wechselbegriff mit *ἐκλεκτός*: so soll es hier betonen, dass nur, indem Gott die Offenbarungsträger aus der natürlichen Menschheit (*υἱοὶ τ. ἀνθρ.*) aussonderte und zu Organen seines Reiches machte (*ἅγιος*), dieselben zu solcher Erkenntnis kommen konnten [1]). Der Zusatz *ἐν πνεύματι* wird von Koppe, Kl. unmittelbar mit *προφ.* verbunden, inzwischen ist es viel wahrscheinlicher, dass derselbe zum Verbum gehört, da von den Aposteln nicht weniger gilt, dass sie in pneumatischem Zustande (Apk 1 10) die Offenbarung empfangen haben, wie von den Propheten, ohne dass derselbe die Form der Ekstase zu haben brauchte. Wie *ἀποκαλύπτειν* die göttliche Kausalität, so bezeichnet *ἐν πν.* den menschlichen Zustand beim Empfang der Kunde. Von Chrysost. an hat eine Reihe von

1) Trotz des im Text Gesagten muss offen zugestanden werden, dass der Ausdruck bei unbefangenem Lesen der Stelle befremdet. Der nächste Eindruck ist, dass die *ἀπόστ. καὶ προφ.* durch das Prädikat *ἅγιος* aus der Zahl der übrigen Christen herausgehoben und ihnen eine besondere Heiligkeit beigelegt werden soll. Das aber ist eben etwas, was bei P. sonst nicht vorkommt. Nur dass dies Rätsel durch etwas spätere Abfassung des Briefes nicht gelöst wird: denn es liesse sich wohl hinsichtlich der Apostel begreifen, dass nach ihrem Tode ihre einzigartige Bedeutung dazu führte, ihnen das Prädikat *ἅγιος* in besonderem Sinne beizulegen, aber nicht, dass die christlichen Propheten ihnen als gleichwertig an die Seite gesetzt werden. So wird es doch dabei bleiben, dass die Stelle zwar Bedenken erregt, aber die paulinische Abfassung des Briefes nicht positiv widerlegt (vgl. Jülicher Einl. [3] 113). Die Vermutung von Soden, *ἁγίοις*, und die von Reuss u. Jül., V. 5[b] könne eine uralte Glosse sein, ist ja nicht unmöglich, aber auch nicht irgendwie zu beweisen.

Auslegern (auch Mey., Hofm., Wohl., Kähler, Abb.) das ὡς so aufgefasst [1]), dass es den Gegensatz zwischen dem Einst und Jetzt als einen nur relativen bezeichnen solle: nicht jede Kenntnis von der Universalität des Heilsrates, sondern nur eine so genaue, wie sie jetzt gegeben sei, werde dem AT abgesprochen. Anders habe P. schon um der ATlichen Weissagung willen sich gar nicht ausdrücken können. Dennoch ist die Richtigkeit dieser Erklärung des ὡς fraglich. Der Ausdruck macht sie nicht notwendig, da der Gedanke sehr wohl sein kann: das Mysterium, wie es nun geoffenbart vorliegt, war früher nicht bekannt, indem der Satz mit ὡς nur den Inhalt des Mysteriums näher expliziert; und die Sache verlangt nicht die komparative Fassung des ὡς, da einmal trotz aller Weissagungen die Gleichberechtigung der Heiden, welche hier als Inhalt des Mysteriums angeführt wird, im AT nicht vorliegt, und andererseits P. hier so gut wie V. 9 und Kol 1 26 von dem, was das AT enthält, absehen kann; endlich entscheidet grade V. 9 dafür, dass der Gegensatz zwischen AT und NT in diesem Punkt auch hier nicht als ein relativer aufgefasst ist.

3 6] Nachdem so die Grösse des Mysteriums dadurch gekennzeichnet ist, dass es so lange unbekannt geblieben, wird nunmehr V. 6 der Inhalt desselben dargelegt, so dass der Infinitivsatz zwar formell an den Ausdruck *ἐν τῷ μυστ. τ. Χρ.* V. 4 fin. sich anlehnt, sachlich aber zugleich die Ergänzung zu *ἐγνωρ. μοι τὸ μυστ.* V. 3ª bildet. Um die Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden — darauf bezieht sich das *σύν* in den drei Adjekt. — recht hervorzuheben, werden die Begriffe gehäuft: die Heiden sind Miterben (*συγκληρονόμα*), mit in das *σῶμα Χριστοῦ* einverleibt (*σύσσωμα*) und Mitteilhaber der Verheissung (*συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας* [2]). Der Gen. *ἐπαγγ.* ist nur mit dem letzten Adj. zu verbinden, da er wohl zu *συγκλ.*, nicht aber ohne grosse Künstelei zu *σύσσωμα* passt (vgl. Kl.). Diese gesamte Beteiligung der Heiden am Gottesreich ist *ἐν Χρ. Ἰ.* vorhanden, d. h. in der Person Christi nach 2 15. 16 prinzipiell gesetzt, und durch das Evangelium vermittelt (*διὰ τοῦ εὐαγγ.*), sofern dieses das in Chr. Gegebene den Heiden zugänglich macht.

3 7] Von seiner persönlichen Aufgabe ist P. 3 2 ausgegangen; er hat zunächst den sachlichen Inhalt der ihm anvertrauten Botschaft und deren göttlichen Ursprung dargelegt; nun kehrt er zu seiner Person zurück, wie schon daraus hervorgeht,

---

1) Wie Kl. das ὡς von *νοῆσαι* abhängig machen will, ist mir unverständlich.

2) *αὐτοῦ* hinter *ἐπαγγελίας*, welches namentlich von Handschrr. der occidentalischen Klasse geboten wird, ist mit Recht nach ℵABCDP von den neueren Herausgebern fortgelassen.

dass der Ausdruck ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ δοθ. μοι V. 2 in V. 7 wieder aufgenommen wird. Des eben genannten Evangeliums Diener ist er geworden (ἐγενήθην ungleich besser bezeugt als ἐγενόμην) in Gemässheit des Geschenkes (κατὰ τὴν δωρεάν), welches ihm in Gestalt der ihm von Gott gegebenen Gnade geworden ist (τῆς χάρ. κτλ. nicht gen. subi., als ob die Gnade ihm geschenkt hätte, sondern gen. obi.: die Gnade ist ihm geschenkt worden); und zwar ist diese Gnade ebenso wie V. 2 nicht die allgemeine Versöhnungsgnade, sondern sein Beruf, welchen er als ein ihm zu teil gewordenes Gnadengut auffasst. Diese Gabe ist so wenig etwas, das in der eignen Natur des P. seine Wurzel hatte, dass er sich vielmehr seine Befähigung zu seinem Beruf nur als eine Wirkung der göttlichen Allmacht denken kann; daher fügt er als nähere Bestimmung zu δοθείσης hinzu κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (ähnlicher Ausdruck wie 1 19) [1]). Die Konstruktion im Folgenden wird doppelt aufgefasst. Harl., Wc.-H. sehen den ersten Satz von V. 8 ἐμοὶ . . . ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη für eine Parenthese an und knüpfen den folgenden Infinitivsatz an den Begriff der χάρις δοθεῖσά μοι V. 7; die Übrigen beginnen mit V. 8 einen neuen Satz und machen also den Infinitiv εὐαγγ. von dem unmittelbar voraufgehenden ἡ χάρ. αὕτη abhängig. Der Grund für die erstere Auffassung, es sei unwahrscheinlich, dass der mit 3 1 beginnende anakoluthische Satz hier völlig abgebrochen und ein neuer Satz angefangen sei, der doch nicht den V. 1 angefangenen Gedanken zu Ende bringe, erscheint mir als völlig unstichhaltig. Denn wenn einmal der regelmässige Satzbau unterbrochen war, lässt sich nicht absehen, warum nicht mehrere selbständige Sätze gebildet werden sollten, bevor der Verfasser zu dem ursprünglich beabsichtigten Gedanken zurückkehrt, und Mey. hat Recht, dass der unbefangene Leser kaum anders kann, als den Infinitiv εὐαγγελίσασθαι an das unmittel-

---

1) Wiefern Kl. in diesem Ausdruck etwas Unpaulinisches sehen kann, ist mir unerfindlich. Man sehe sich, sagt er, vergebens nach irgend einer Stelle um, in welcher die dem Ap. geschenkte Gnade ausdrücklich auf eine Einwirkung der Allmacht zurückgeführt werde. »Ausdrücklich« — mag sein; aber wenn er II Kor 3 5 sagt οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν, ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, welche Eigenschaft Gottes ist es denn anders, wodurch der in ihm selbst Unfähige fähig gemacht wird, als seine Macht? Und diesen Gesichtspunkt ausdrücklich hervorzuheben, ist er durch den Zusammenhang unserer Stelle veranlasst, welche gleich in den folgenden Worten wiederholt betont, dass in ihm selber der Grund für seine Berufsthätigkeit nicht gelegen habe. Im Grunde ist, was er hier sagt, nur in anderem Ausdruck dasselbe, was II Kor 4 7 gesagt wird: ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ Θεοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἡμῶν, oder was er II Kor 12 von dem Rühmen seiner Schwachheit sagt.

bar vorhergegangene Substantiv anknüpfen. Somit erscheint als das Einfachste, vor ἐμοί einen Punkt zu setzen. Die Dankbarkeit bewegt den P., in triumphierend erregter Rede asyndetisch hervorzuheben, welche Gnade darin liege, dass grade ihm ein so hoher Beruf geworden sei: ja wirklich, grade mir ist diese Gnade zu teil geworden, der ich geringer bin als alle anderen Christen [1]). Es ist richtig, dass I Kor 15 9 sich P. nur den Geringsten unter den Aposteln nennt, aber dass die hier vorliegende Steigerung darum unpaulinisch sei und die übertreibende Hand eines Späteren verrate (so von Baur bis Kl. die Gegner der Echtheit), ist unbegründet. Denn die intensive Verfolgung der Gemeinde Christi, deren P. sich bewusst war, war etwas, was nach seiner Selbstbeurteilung ihn nicht nur des Apostolats unwürdig machte, sondern ihn tief unter alle anderen Christen stellte, von denen keiner einer so umfassenden und direkten Feindschaft gegen Chr. sich schuldig gemacht hatte. Dieser Gedanke, dass niemand in dem Masse wie er sich schuldig gemacht habe, ist der subjektive Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Universalität des Heils bei P.: war sogar er begnadigt, so konnte es niemand geben, den Gott nicht begnadigen wollte. Somit ist der hier vorliegende Ausdruck dem Gesamtbewusstsein des P. durchaus konform.

Die χάρις αὕτη nimmt den vorangehenden Ausdruck τῆς χάρ. τ. θ. τ. δοθ. μοι V. 8 wieder auf, und die folgenden Infinitivsätze bis V. 11 geben den Inhalt dieser Gnade an. Und zwar giebt der erste Infin.-Satz (εὐαγγελίσασθαι) den Beruf P. an, auch die Heiden an diesem Mysterium zu beteiligen, der zweite (φωτίσαι) seinen Beruf, den vollen Inhalt jenes Mysteriums im allgemeinen ins Licht zu setzen: — jenes eine mehr praktische, dieses eine theoretische Aufgabe. In ersterer Beziehung ist τοῖς ἔθνεσιν betont vorangestellt, denn sie sind das besondere Objekt des dem P. zuerteilten speziellen Berufes. Das ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χρ. ist eben die Thatsache, dass auch sie am Heil Anteil haben: er ist nicht so arm, dass er nur für Juden Gaben hätte [2]). Dies ist eben etwas Unaufspürbares (ἀνεξιχν. noch Röm 11 33), womit wohl nicht gemeint ist, dass niemand von selbst hierauf gekommen wäre, sondern dass auch jetzt, wo die Thatsache vorliegt, die den Eindruck von etwas unfassbar Grossem, Unbegreiflichem

1) ἐλαχιστότερος von dem »erstarrten« Elativus ἐλάχιστος, der als einfacher Positiv gefühlt wurde, abgeleiteter Komparativ. Bl. 11, 3. 4. Ob von dem Vf. gebildet, um I Kor 15 9 zu überbieten (Win.-Schm. 8 11, 4), ist sehr zweifelhaft, da der Doppelsuperl. ἐλαχίστατος anderweitig vorkommt (ib.).

2) Es ist also nicht abzusehen, warum dieser Ausdruck nur mittels Hinzunahme von Kol 1 27 verständlich sein sollte (Sod.).

macht. So gefasst liegt in *ἀνεξιχν.* schon der ganze Inhalt des 3 9] folgenden Inf.-Satzes in nuce gegeben. Dieser sagt nämlich aus, wie dieser Universalismus des Heils der Mittelpunkt der gesamten Weltentwicklung sei. P. hat die Aufgabe ins Licht zu stellen (*φωτίσαι*) [1]), worin die *οἰκονομία* des in Rede stehenden Geheimnisses besteht. Es ist ein Haushalt (vgl. zu 1 18. 3 2), also eine mannigfach gegliederte und umfassende Veranstaltung, die mit diesem Geheimnis gesetzt ist, nicht eine einzelne, wenn auch noch so wichtige Thatsache, so wäre etwas, was den gesamten Weltlauf bestimmt. Daher wird zunächst betont, dass dies Geheimnis ein ewiger Bestandteil des göttlichen Bewusstseins geworden ist: *ἀπὸ τ. αἰώνων* (Kol 1 26), also seit es Aeonen gab, d. h. von Ur an war es in Gott verborgen. Der Zusatz *ἐν τ. θεῷ* zeigt, dass nicht nur der Gegensatz zwischen der früheren Verborgenheit und jetzigen Offenbarung dem P. vorschwebt, sondern dass er zugleich aussagen will, obschon verborgen, sei dieser Ratschluss doch schon immer vorhanden gewesen, ja Gott habe die ganze Schöpfung daraufhin angelegt. Das ist der Sinn des Zusatzes *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι.* Denn das Folgende führt ja aus, wie selbst die aussermenschliche Schöpfung, die Geisterwelt, an diesem Ratschluss Gottes dessen vielgestaltige Weisheit inne werden soll, dass also einerseits die verschlungenen Wege der göttlichen Weltregierung (*πολυποίκιλος σοφία*) erst mit Hilfe dieser Erkenntnis des *μυστήρ. τ. Χρ.* verständlich werden, und andrerseits dieses Verständnis auch für die Christenwelt bestimmt ist. Daher ist der Gott, der diesen Ratschluss gefasst hat, als 3 10] Schöpfer des All in Betracht gezogen. Der V. 10 folgende Finalsatz ist verschieden konstruirt. Man hat (z. B. Harl. Kl.) ihn von *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι* abhängig gemacht, so dass der Sinn wäre, Gott habe das All geschaffen, um der Christenwelt dies Geheimnis kundzuthun. Das wäre aber ein unzutreffender Gedanke, denn der ganze Heilsrat ist doch nicht nur zu diesem Zweck gefasst, sondern hat auch vor allem seinen Zweck in dem Heil des Menschen selbst. Die Geisterwelt würde auf diese Weise in einem Mass in den Mittelpunkt gerückt, wie dies sonst nie im NT geschieht. Oder man hat *ἵνα* an *φωτίσαι* angeschlossen. Aber die Verkündigung des P. ist doch nicht geschehen um der Geisterwelt etwas kund zu thun. Vielmehr ist *ἵνα* von *ἀποκεκρυμμένου ἐν θεῷ* abhängig. Gott hat seinen Rat von Ur an in sich verborgen zu

1) Ob *πάντας* echt ist, ist eine kaum zu entscheidende Frage. Die grosse Major. der Hdschrr. (alle ausser ℵ*A 67) liest es. Andrerseits ist aber möglich, dass es hinzugesetzt ist, weil *φωτ.* sonst immer ein Subjekt bei sich hat. Für den Sinn des Ganzen ist die Lesart gleichgiltig, denn ein Nachdruck liegt keinesfalls auf *πάντες.*

dem Endzweck ihn in der Gegenwart (*νῦν*) zu offenbaren, und zwar so, dass die nächste Stätte der Offenbarung die *ἐκκλησία* ist, durch ihre Vermittlung aber auch die Geisterwelt von demselben Kunde erhielt. So ist auch hier der anthropozentrische Standpunkt des ganzen NT gewahrt. Aber wenn der Finalsatz auch formell von *ἀποκεκρ.* abhängt, ist er sachlich doch zugleich die Antwort auf die Frage *τίς ἡ οἰκονομία τ. μυστ.* Denn in dem Inhalt des Finalsatzes ist dargelegt, wie von einer *οἰκον.* gesprochen werden kann, und worin sie besteht. Was kund werden soll (*γνωρισθῇ*), ist die *πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ;* woran es kundgethan wird, die *ἐκκλησία;* wem, die *ἀρχαὶ κ. ἐξουσίαι.* In welcher Beziehung die Gemeinde in Betracht kommt, ergiebt sich aus dem ganzen Zusammenhang: in ihr fliessen die überaus verschiedenen Wege Gottes, die er mit den Juden und Heiden gegangen ist, zusammen, und es ergiebt sich, wie die gesamte Entwicklung durch Sünde, Gesetz, Gesetzlosigkeit hindurch doch zu einem vorausbestimmten Ziel geführt hat, so dass die Weisheit Gottes darin offenbar wird. Der Gedanke ähnlich wie Röm 11 33 (auch dort *σοφία, πλοῦτος ἀνεξιχνίαστος*), und dazu passend der gewählte, wie es scheint, der gehobenen Rede angehörige (Eur. Iph. T. 1149; Orph. 511; 604; Ath. 16677 D) Ausdruck *πολυποίκιλος.* So ist die Gemeinde das Mittel (*διά*), wodurch diese *σοφία* Gottes zur klaren Anschauung kommt, und zwar nicht nur für die Glieder der Gemeinde selbst, in deren Dienst P. dies darlegt (*φωτίσαι* V. 9), sondern auch den himmlischen Geistern. Denn da *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, zum Verbum gezogen, bedeutungslos wäre, — es handelt sich doch nicht um den Ort, wo das *γνωρίζ.* stattfindet, ja derselbe ist ja gar nicht der Himmel sondern die Erde —, so ist es unmittelbar zu den Subst. *τ. ἀρχαῖς κ. ἐξουσίαις* zu ziehen. Der Artikel ist aber nicht wiederholt, weil nicht die himmlischen *ἀρχαί* von anderen unterschieden werden sollen, sondern der himmlische Wohnsitz als integrierendes Merkmal der gemeinten *ἀρχαί* gedacht ist. Damit ist dann gegeben, dass diese *ἀρχαί* nicht böse Geister sein können [1]); es sind aber auch nicht die im Kol. gemeinten Geister, denen die Leitung der einzelnen irdischen Völker übertragen ist, denn der Gedanke an diese liegt hier 3 11] fern, sondern alle Himmelsbewohner [2]). Der von dem

1) So Wohlb. Was er gegen die Deutung auf gute Geister anführt, diese erhielten die Kenntnis von Gottes Heilsrat nicht erst durch die *ἐκκλ.*, sondern hätten sie unmittelbar, wird durch keine der von ihm angeführten Stellen bewiesen.

2) Es ist unbegründet, wenn man den Begriffen *ἀρχ. κ. ἐξουσ.* an allen Stellen genau denselben Inhalt geben will. Der Inhalt derselben wechselt je nach dem Zusammenhang, um so mehr, da wir bei P. keine

Verbum γνωρισθῇ abhängige Zusatz κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, »gemäss eines der Ewigkeiten angehörigen Vorsatzes«, nimmt den Ausdruck ἀποκεκρ. ἀπὸ τ. αἰώνων ἐν τ. θεῷ V. 9 wieder auf, aber nicht, weil dieser Gesichtspunkt seiner Wichtigkeit wegen wiederholt würde (gegen d. vor. Aufl.), sondern einfach, um eine Anknüpfung für den folgenden Relativsatz zu gewinnen. Denn der Gedanke, auf den P. hinaus will, ist, dass der göttliche Heilsrat in der Person Christi befasst sei: ἐν Χρ. Ἰ. Denn nicht auf die Ausführung des Vorsatzes ist ποιεῖν zu beziehen, teils weil dafür P. jedenfalls ein stärkeres Wort gewählt hätte (so richtig Sod. u. Wohl. gegen Kl. u. A.), teils weil P. stets den Heilsrat Gottes in Christo gefasst sein lässt: d. h. in seiner Person ist der ganze Inhalt desselben prinzipiell und implicite schon gegeben; damit er das Haupt sein könne, schafft Gott ihm das σῶμα τῆς ἐκκλησίας; damit er alles in allem sei, wird auch die himmlische Geisterwelt in diesen Heilsrat 3 12] hineingezogen. Der nun folgende Relativsatz ist zwar formell an die unmittelbar vorhergehenden Worte angeschlossen, dem Sinne nach aber die Fortsetzung der in V. 8 begonnenen Beschreibung, worin die Berufsaufgabe des P. bestehe. Er hat den Heiden das Evangelium zu predigen (V. 8b) und ihnen den Wert desselben dadurch zum Bewusstsein zu bringen, dass er ihnen dasselbe nach seinem ewigen Grunde in Gott und seiner Bedeutung für die gesamte Schöpfung darlegt (V. 9—10). Mit dem allen aber ist der eigentliche und nächste Gehalt seiner Predigt noch nicht angegeben. Das Zentrum derselben liegt in der Herstellung der Gemeinschaft mit Gott. Daher beschliesst er seine Erörterung mit dem Hinweis hierauf, wobei nur durch den relativen Anschluss an die letzten Worte die eigentliche Bedeutung dieses Gedankens für die gesamte Darlegung verschleiert ist. Was wir in Christo zunächst haben, ist Vertrauen (ἐν πεποιθήσει), welches sich aber nach dem Zusammenhang nicht sowohl auf seine Person als vielmehr auf Gott richtet. Denn das ist der Bann des bösen Gewissens, dass es das Vertrauen zu Gott aufhebt und vor demselben fliehen lässt. Erst in Christo ist ein Vertrauen wieder ermöglicht. Diese vertrauensvolle Stellung zu Gott stellt sich zunächst als παρρησία dar, welches Wort von der ursprüng-

---

systematisch durchgebildete und darum in festen Begriffen sich bewegende Anschauung von der Geisterwelt haben.

1) Dass dieser Ausdruck den Vorsatz bedeutet, welcher die verschiedenen Aeonen umfasse, — gen. obi. —, so dass jedem Aeon eine besondere Aufgabe zugewiesen sei (so schon Chrys.), ist ein dem Zusammenhang unserer Stelle ganz fern liegender Gedanke. Vielmehr ist der Gen. qualitativ und bezeichnet sachlich dasselbe wie πρὸ καταβολῆς κόσμου.

lichen Bedeutung »Freimündigkeit« in die allgemeinere der »Freimütigkeit«, der furchtlosen Zuversicht übergegangen ist. Diese Zuversicht ist die Grundlage der προσαγωγὴ ἐν πεποιθήσει, des vertrauensvollen Zutritts (s. zu 2 18) zu Gott. Denn da in dem Begriff παρρησία das Merkmal des Vertrauens schon liegt, ist der Zusatz ἐν πεποιθήσει nur auf den einen Begriff προσαγωγή zu beziehen. Wie aber diese Stellung zu Gott objektiv in Christo gegeben ist, so ist sie subjektiv vermittelt durch den Glauben an ihn (διὰ τ. πίστεως αὐτοῦ), welcher sich bewusst ist, in ihm die tragkräftige Basis für dieses neue Verhältnis zu Gott zu haben: daher ist diese Bestimmung ans Ende gestellt, wie das ἐν ᾧ an den Anfang, so dass die dazwischen liegenden Bestimmungen von diesen beiden begründenden Momenten gewissermassen eingefasst sind.

3 13] Wie der Zusammenhang des 13. V. mit dem Vorigen zu fassen ist, gestaltet sich verschieden je nach der Deutung dieses Verses selbst, welche von Alters her streitig ist. Die Einen (unter den KV. z. B. Chrys., Theodoret, Oekum., Theophyl., unter den Neueren Mey., Bleek, Kl., Beck, Sod.) lassen den P. die Leser bitten, durch seine Trübsale nicht mutlos zu werden; die Anderen (so schon Syr., Bngl., Harl., Hofm., Stier, Wohlb., Weiss) lassen den P. Gott bitten, dass er, P. selbst, nicht mutlos werde. Die Entscheidung ist nicht leicht. Der Zusammenhang mit dem Vorigen gewährt keine sichere Entscheidung. Denn die im Vorigen beschriebene Aufgabe des P. an den Heiden kann einerseits sehr wohl als Grund gedacht sein, weshalb er in den um der Heiden willen ihm auferlegten Leiden nicht mutlos werden darf, andrerseits aber auch als Grund, weshalb sie sich durch seine Leiden nicht mutlos machen lassen sollen. Die Worte αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν [1]) ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν legen die Beziehung des ἐγκακεῖν auf P. selbst näher. Denn wenn man gesagt hat, falls eine Bitte des P. an Gott gemeint wäre, würde τὸν θεόν hinzugesetzt sein, so lässt sich dagegen mit demselben Recht erwidern, dass, wenn eine Bitte an die Leser gemeint wäre, ὑμᾶς nicht fehlen würde; im Gegenteil: da der blosse Infinitiv steht, ist das Wahrscheinlichste, dass das Subjekt dasselbe ist wie in dem Hauptverbum. Der Relativsatz ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν würde für die Beziehung des ἐγκακεῖν auf die Leser sprechen, wenn ἥτις begründenden Sinn hätte. Denn dass die Leiden des P. ein Ruhmestitel für die Leser sind, passt viel besser in eine Ermunterung an diese, als dass es den Grund für P. bilden sollte nicht feige zu werden:

---

1) Eine Übersicht, wie an den sechs Stellen, wo das Verbum im NT vorkommt, sich die Handschrr. in die Lesarten ἐγκακεῖν, ἐνκακεῖν, ἐκκακεῖν teilen, bei Tisch. [8] 3. 78.

dazu gab es für ihn wahrlich stärkere Antriebe, als dass sich die Heidenchristen seiner rühmen könnten. Aber diese kausale Fassung von ἥτις ist nicht notwendig: das Pronomen steht auch da, wo eine charakteristische Qualität des Nomens hervorgehoben werden soll; so hier: »meine Leiden für euch, die als solche für euch einen Ruhmestitel bilden« [1]). Möglich aber auch, dass nach Art der späteren Gräcität, welche »die stärkere Form der schwächeren gerne vorzog« (Kühner an der unten angeführten Stelle), ὅστις hier ganz gleichbedeutend mit ὅς gebraucht ist. In beiden Fällen giebt der Relativsatz eine Erläuterung des ὑπὲρ ὑμῶν, und dieses ist ein zweiter von dem vorigen verschiedener Geschichtspunkt. »Ich bitte Gott mich in meinen Trübsalen nicht mutlos werden zu lassen, und diese sind zugleich euch zum Vorteil und darum euch eine Ehre«. Diese Erklärung scheint, alles zusammengenommen, den Vorzug zu verdienen [2]). Mit dieser Fassung ist nun auch entschieden, dass das von δόξα formell attrahierte ἥτις sachlich nicht auf τὸ μὴ ἐγκακεῖν geht (so z. B. Theod., Harl., Hofm., Wohlb.), sondern einfach auf den unmittelbar vorausgehenden Ausdruck θλίψεις ὑπὲρ ὑμῶν. Nicht eine Begründung für das μὴ ἐγκακεῖν ist also der Relativsatz, sondern eine von dem Ausdruck θλίψ. ὑπὲρ ὑμῶν herbeigeführte, diesen erklärende Nebenbemerkung.

3 14. 15] Aus dem Gesagten erhellt, dass V. 13 den Abschluss des von V. 1 an über die Person und den Beruf des P. Gesagten bildet, das αἰτοῦμαι aber durchaus nicht diejenige Bitte bringt, welche P. bei den ersten Worten von V. 1 im Sinne hatte [3]). Wohl aber ist er mit der Erwähnung der θλίψεις ὑπὲρ ὑμῶν wieder zurückgekehrt zu dem Ausdruck ὁ δέσμ. τ.

---

1) Kühner 2. 2 [2]. § 554, Anm. 1. S. 906 sagt, nachdem er die ursprüngliche allgemeine Bedeutung von ὅστις = quisquis dargelegt: »aber schon bei Homer finden wir einen Übergang des Gebrauchs von ὅστις zu dem von einem bestimmten Gegenstande; es scheint sich alsdann dadurch von ὅς zu unterscheiden, dass es eine innigere Beziehung der näheren Bestimmung zu seinem Gegenstande ausdrückt«. Das passt an unserer Stelle.

2) Völlig wider den Sprachgebrauch des NT ist die Beziehung von δόξα auf die sittliche Vervollkommnung der Leser (Stier); auch wäre sachlich nicht abzusehen, wiefern die Gefangenschaft des P. darauf so entscheidend hätte einwirken können.

3) Diejenigen Ausleger, welche V. 13 als eine Bitte des P. um seine eigene Standhaftigkeit fassen, bestimmen den Gedankenfortschritt von V. 13 zu V. 14ff. nicht selten dahin, dass zuerst P. V. 13 für sich, sodann V. 14ff. für die Gemeinden bitte. In diesem Falle würde aber die Korrelation zwischen V. 13 u. 14 durch jede andere Konjunktion eher als durch τούτου χάρ. ausgedrückt sein. Nach dem oben Erörterten gehört V. 13 zum Vorigen und bildet dessen Abschluss, indem P. zu dem Anfang des Abschnitts wieder zurückkehrt.

Χρ. Ἰ. ὑπὲρ ὑμ. τ. ἐθν. V. 1, welcher den Ausgangspunkt für das dazwischen Stehende bildete, und nimmt nun mit *τούτου χάριν* V. 14 den abgebrochenen Faden wieder auf, indem er den Inhalt der Fürbitte bringt, welche er schon V. 1 im Sinn hat. Formell freilich wird das *τούτου χάρ.* hier nicht in dem Sinne Wiederaufnahme des gleichen Ausdrucks in V. 1 sein, dass es sich wie dort auf das in Kap. 2 Gesagte zurückbezieht, sondern auf den Inhalt von 3 2—13 gehn; sachlich aber liegt beides nicht weit von einander. Beidemal hat es sich um die Teilnahme der Heiden am Gottesreich als den Ausgangspunkt für die Fürbitte des P. gehandelt, nur dass 3 2ff. die besondere Verpflichtung des P. gerade nach dieser Seite betont ist. Infolge dieser seiner Aufgabe, an ihrem Heil zu arbeiten (*τούτου χάρ.*), beugt er seine Kniee, welcher Ausdruck nicht nur die besondere Inbrunst des Gebetes (*τὴν κατανενυγμένην δέησιν*, Chrys.) bezeichnet, sondern der gehobenen Rede der ATlichen Prophetie entnommen ist (Jes 45 23. III Reg 19 18. Phl 2 10) und der stilistischen Höhenlage dieser ganzen Kapitel entspricht, wie denn formell und inhaltlich die folgenden Verse den Höhepunkt dieses Briefes bilden. Auch darin nehmen sie neben dem hohenpriesterlichen Gebet eine einzigartige Stellung im NT ein, dass in beiden Fällen der unmittelbare Eindruck überwältigender Schönheit und Tiefe der Gedanken vorhanden ist, während die Auslegung ausser Stande ist, das Empfundene in gedankenmässiger Weise ganz zu entwickeln. Sein Gebet wendet sich *πρὸς τ. πατέρα* [1]). Aber gleich der Inhalt dieses Begriffs ist streitig. Er hängt von der Auffassung des folgenden Relativsatzes, zunächst des Wortes *πατριά* ab. Anerkannt ist, dass *πατριά* nicht die Vaterschaft im Sinne von *πατρότης* bedeuten kann, obgleich schon Syr., Vulg., Theodoret es so fassen, sondern nur die Geschlechtsgemeinde im Sinne der von einem Vater abstammenden (מִשְׁפָּחָה und בֵּית־אָב) bezeichnen kann. Überall, wo eine solche *πατριά* im Himmel oder auf Erden vorhanden sei, sagt P., leite sie ihren Namen (eben *πατριά*) von Gott als dem *πατὴρ κ. ἐξ.* her. Der Streit der Ausleger dreht sich wesentlich um zwei Punkte: einmal, ob unter der Vaterstellung Gottes zu den verschiedenen *πατριαί* hier seine Stellung als Schöpfer zu verstehen sei, so dass er als »Allvater« in Betracht gezogen werde, oder ob die *πατριαί* sich nur auf die Angehörigen des Reiches Gottes beziehen; zweitens, wiefern der Name *πατρ.* überhaupt auf Himmelswesen angewendet

1) Der durch Syr. und namentlich occidentalische Handschrr. vertretene Zusatz *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist sicher nicht ursprünglich: weder wäre seine Auslassung begreiflich, noch würde er in den Zusammenhang passen, welcher nicht von Gott als Vater Jesu Christi, sondern als Vater in viel allgemeinerem Sinne redet.

werden kann. In ersterer Beziehung spricht gegen die Deutung von Gott als Allvater nicht nur, dass sonst bei P. der Vatername Gottes nur auf die Reichsgenossen angewendet wird, sondern auch, dass in unserem Zusammenhang, welcher eine Fürbitte speziell für Christen enthält, die Erinnerung, dass Gott zu allen Geschöpfen väterliche Stellung einnehme, wenig passen will. Man darf sich auch nicht dafür auf den Ausdruck *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι* V. 9 berufen, denn auch dort handelt es sich um die Bedeutung des Erlösungsratschlusses, nur dass dieser auch auf die aussermenschliche Welt bezogen und als Ziel der Schöpfung gedacht ist, abgesehen davon, dass das Wort *πατήρ* dort nicht vorkommt. Daher haben die meisten neueren Ausleger die hier genannten *πᾶσαι πατριαί* nur auf diejenigen Gemeinschaften beziehen wollen, welche in Wesensverbindung mit Gott stehen, die obere und untere »Familie« Gottes. Aber es ist willkürlich, den Ausdruck *πᾶσα πατριά*, welcher noch durch den Zusatz *ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς* als ganz allgemein gedacht gekennzeichnet wird, in dieser Weise zu beschränken. Es hilft auch nichts, mit Mey. u. A. sich darauf zu berufen, dass hier von dem Standpunkt der Vollendung aus die ganze Menschheit als eine Gottesfamilie angesehen werde, denn das präsentische *πᾶσα πατρ. ὀνομάζεται* legt den Gedanken an das, was einst sein soll, möglichst fern. Offenbar will P. gerade betonen, dass, wo immer eine *πατριά* vorhanden sei, dieser Begriff jedesmal auf den *πατὴρ κ. ἐξ.* zurückweise. So stellen sich sowohl der Deutung von der Allvaterschaft Gottes vermöge seiner schöpferischen Thätigkeit, als auch der Beziehung speziell auf die Reichsgenossen unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Dieselben lösen sich nur durch die Erkenntnis, dass einerseits von der Vaterschaft Gottes hier in keinem anderen Sinne die Rede ist, wie sonst bei P., also »bei *ἐξ οὗ* ein höheres *πατρόθεν* als das der blossen Schöpfung« gemeint ist (Mey.), dass aber andererseits diese Vaterschaft Gottes nicht als bei jeder bestehenden *πατριά* vorhanden, sondern nur als der Typus, das Urbild gedacht ist, welches jeder *πατριά* zu Grunde liege. Es giebt kaum eine Stelle, welche den zu Kol 1 3 dargelegten NTlichen Begriff der Vaterstellung Gottes so evident macht wie diese. Die Vaterschaft schliesst für P. immer die Teilnahme der Kinder an dem Wesen des Vaters ein. Nur demjenigen ist Gott Vater, der an dem überweltlichen Inhalt seiner Person teil hat. Nun aber ist an unserer Stelle nicht etwa der Gedanke, dass, wo in der kreatürlichen Welt jemand Vaterstellung einnehme, diese ihr Urbild an der Vaterstellung Gottes habe, — das wäre der Fall, wenn *πατρότης* statt *πατριά* stände, — sondern es ist davon die Rede, dass, wo in der kreatürlichen Welt eine Gemeinschaft

solcher vorhanden sei, die durch gemeinsame Abstammung verbunden seien und daher den Namen einer πατριά tragen, dieser Begriff als eines mit ihrem Urheber durch Wesensgemeinschaft verbundenen Kreises nur ein Abbild des Verhältnisses sei, welches zwischen Gott und seinen Kindern stattfinde. Letzteres ist [1]) also der Typus, das Urbild, welches in der geschöpflichen Welt überall da irgendwie eine Nachbildung erfährt, wo von einer πατρ. die Rede ist. Denn die πατριά ist ja nicht eine Summe von Vätern, sondern eine Summe von Abkömmlingen eines Vaters, und Luther hat daher dem Sinne nach ganz richtig übersetzt »alles, was Kinder heisst im Himmel und auf Erden«. Sofern diese Kinder mit dem Worte πατρ. bezeichnet werden, wird damit ausgedrückt, dass sie eine analoge Stellung zu ihrem πατήρ einnehmen, wie Gott zu denjenigen, deren Vater er im NTlichen Sinne ist. Ungenau wird die Uebersetzung Luthers nur durch die Anfangsworte »welcher der rechte Vater ist u. s. w.«, denn nicht davon ist die Rede, dass Gott zu allen, die auf Erden Kinder heissen, Vaterstellung einnimmt, sondern davon, dass die irdische Kindesstellung nur ein Schattenbild dessen ist, was in der Vaterstellung Gottes für seine rechten Kinder gegeben ist. Während für gewöhnlich wir es als einen bildlichen Ausdruck betrachten, wenn die Ausdrücke Vater und Kind auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen angewendet werden, fasst P. es hier gerade umgekehrt: das religiöse Verhältnis ist das Urbild, der Punkt, wo die Begriffe Vater und Kind ihre eigentliche Anwendung finden; die irdischen Verhältnisse sind nur Abschattung davon. Es liegt das auf derselben Linie wie die johanneische Anschauung, wonach Chr. τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν Joh 1 9, ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός Joh 6 32 ist. Es wird da nicht als eine bildliche Rede gefühlt, wenn Chr. Licht oder Brot genannt wird, sondern in ihm haben diese Begriffe ihre eigentliche Wahrheit: was wir auf Erden so nennen, ist uneigentlicher Ausdruck. Ganz analog hier. Dasjenige Verhältnis, in welchem Gott zu seinen speziellen Kindern steht, ist die höchste und volle Auswirkung der Begriffe Vater und Kind; wo auf Erden ein Kreis von Kindern sich von einem Vater herleitet (πατριά), ist das nur ein schwaches Nachbild jener überweltlichen Gemeinschaft des Wesens. Demnach ist πᾶσα πατρ. in seiner vollen Allgemeinheit zu belassen: weder jüdische noch heidnische Verhältnisse, weder grössere noch kleinere Geschlechts-

1) Diese Erklärung ist also wesentlich verschieden von der Hofm.'s, welcher allerdings πᾶσα πατρ. auch ganz allgemein auffasst, aber meint, ἐξ οὗ π. π. ὀνομ. beziehe sich darauf, dass Gott jeder πατρ. »ihren eignen Namen« gegeben habe, wobei weder die Präpos. ἐκ noch der Begriff ὀνομ. zu seinem Recht kommt.

gemeinden hat P. im Auge, sondern schlechtweg alles, wobei der Begriff πατριά eine Anwendung findet oder finden kann. Gerade so gefasst, erhellt nun die Bedeutung des Relativsatzes in dem Zusammenhang. Vor dem, der ὁ πατήρ ist, beugt P. seine Kniee, und um zum Bewusstsein zu bringen, was in diesem Worte liege, setzt er hinzu, die Vaterstellung Gottes sei das Prototyp für alle Verhältnisse, in denen es sich um den Vaterbegriff handle; eine πατριά werde nur dadurch konstituiert, dass in ihr etwas von dem Verhältnis Gottes zu seinen Kindern sich abspiegele. Ist Gott in einem so tiefen Sinne Vater, so ist damit gewährleistet, dass ein an ihn gerichtetes Gebet gnädige Aufnahme findet, dass er alles das leistet, was auf Erden Kinder an ihrem Vater haben.

Die gegebene Erklärung hat zugleich den Vorteil, dass dadurch klar wird, wiefern von einer πατριὰ ἐν οὐρανοῖς die Rede sein kann. Dass P. überhaupt nur zwei πατριαί unterscheiden wolle, eine himmlische und eine irdische (Hofm.), scheitert nicht nur an dem allgemeinen πᾶσα, sondern fällt, wenn die gegebene Erklärung richtig ist, von vorn herein dahin. Nun hat man aber eine Schwierigkeit darin gefunden, dass auch auf die Himmelsbewohner der Begriff πατριαί angewandt werde: da jede πατρ. auf Erden einen besonderen Stammvater habe, so müsse das auch von den himmlischen πατριαί gelten, also sei hier von geschlechtlichen Verhältnissen unter den Engeln die Rede. Das leitet Holtzm. 301 aus gnostischen Einflüssen, Everling 105 und Sod. aus jüdischer Überlieferung ab. Hieron. denkt unter Billigung von Stier an solche Engel, welche eine vatergleiche Auktoritätsstellung besässen, was denn freilich aus dem Zusammenhang völlig hinausfällt. Nichts von dem allen ist nötig anzunehmen. Es genügt vollkommen die Erinnerung an die ATliche Bezeichnung der Engel als בְּנֵי־הָאֱלֹהִים. Mag der Verfasser nun alle Engel als eine grosse πατρ. gedacht oder sie in verschiedene πατριαί geteilt haben, jedenfalls passt auf sie der Satz, dass jede πατρ. durch ihren Namen schon zurückweise auf den Urtypus des Vaterverhältnisses, Gott selber. Bei den Engeln wie bei den Christen verwirklicht sich dieser Urtypus freilich in höherem Grade als bei den bloss profanen, irdischen πατριαί; dieses ändert aber nichts an der Thatsache, dass, wo immer eine πατρ. sich findet, dieser Begriff seine Norm hat an der Eigenschaft Gottes als πατήρ.

3 16—18a] [1] Was P. von Gott als dem Vater erbittet, soll dieser in Gemässheit des Reichtums seiner Herrlichkeit verleihen (κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ), wie er 1 17 bei Beginn seiner Fürbitte Gott als den πατὴρ τῆς δόξης an-

1) Nach Nestles Text 16—17.

gerufen hatte. Denn die unausdenkliche Fülle, welche in Gott beschlossen ist, tritt, indem er des Paulus Bitte erhört, in die Erscheinung und macht so den Eindruck staunenswerter Herrlichkeit (δόξα). Zunächst ist die Frage zu entscheiden, ob wir im Folgenden nur eine einzige Bitte haben, nämlich δυνάμ. κραт., welche dann durch die folgenden Sätze nur näher bestimmt wird, oder ob mehrere koordinierte Bitten vorhanden sind. Das ist davon abhängig, wie einerseits die Worte κατοικῆσαι τὸν Χριστόν κτλ., andererseits die Worte ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι κτλ. konstruiert werden. Wenn man in ersterer Beziehung die Worte κατοικ. κτλ. als erläuternde Apposition zum Vorigen fasst (so z. B. Kähler u. Wohl.), oder den Infinitiv als Zweckangabe ansieht (so nach de W. u. Bl. Oltr., Sod. u. Kl.), so ist in beiden Fällen κραταιωθῆναι die einzige Bitte, welche P. auf dem Herzen hat. Aber die letztgenannte Fassung erscheint mir sprachlich bedenklich: alle beigebrachten Parallelen (Act 5 31. I Kor 10 7. II Kor 11 2. Apk 16 9; Act 15 10. Röm 1 28. II Kor 10 16. Kol 1 20. 22. 4 6) sind ungleichartig, weil in keiner dieser Stellen es sich um einen acc. c. inf., sondern immer nur um einen blossen Inf. handelt (die etwa dabei stehenden Akkusative sind immer Obj., nie Subj.). Dass ein acc. c. inf. zur Zweckangabe dienen soll, erscheint mir unmöglich. Aber auch der Grund, welcher hauptsächlich für die Unterordnung des κατοικ. unter das κραταιωθῆναι sprechen soll, dass nämlich, wenn es sich um eine zweite, parallele Bitte handelte, man ein καί vor κατοικ. erwarten müsste, ist irrig. Er wäre nur stichhaltig, wenn es sich um zwei Bitten handelte. Das ist aber nicht der Fall, sondern der Sache nach bilden die Worte ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι eine dritte Bitte. Alle Versuche, die beiden Partizipia als eine untergeordnete Bestimmung aufzufassen, sind nämlich misslungen. Zunächst verbietet es sich, ἐν ἀγάπῃ von den Partizipien loszulösen und zu dem voraufgehenden Inf.-Satz zu ziehen (so Wc.-H.). Denn einmal erfordern die Begriffe gewurzelt und gegründet sein irgend einen Zusatz, welcher angiebt, worin die Betreffenden gewurzelt und gegründet sind, andererseits ist der Begriff des Wohnens Chr. in den Herzen ein viel zu allgemeiner, als dass es nahe läge, ihn nur auf Übung der brüderlichen Liebe zu beschränken. Gehört aber ἐν ἀγ. zu den folgenden Partizipien, so ist es unmöglich, diese als nähere Bestimmung zu dem ersten Inf. κραταιωθ. zu ziehen, denn die Kraftzunahme am inneren Menschen ist gleichfalls ein so allgemeiner Begriff, dass nicht abzusehen ist, warum er nur auf die Gründung in der Liebe beschränkt sein sollte. Ebensowenig will aber angemessen erscheinen, die Partizipia dem zweiten Inf.-Satz κατοικ. τὸν Χρ. zu subjungieren. Sollte der

Gedanke sein, Chr. möge kraft des Glaubens in ihnen wohnen, welche in der Liebe gewurzelt sind, so würde das die paulin. Anschauung auf den Kopf stellen, welche die Liebe nicht als Voraussetzung, sondern als Konsequenz des Glaubens ansieht. Man müsste also mit Kl. seine Zuflucht zu einer constr. praegn. nehmen und die Part. auflösen *ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένους*, was freilich nicht unmöglich wäre, aber doch so hart ist, dass man diesen Weg erst betreten dürfte, wenn eine einfachere Auffassung nicht zu finden wäre. Daher haben seit Oekum. viele Ausll. (z. B. Bngl., Lachm., Winer, Mey., Hofm., Kähler) eine Trajektion angenommen und die Worte *ἐν ἀγ. ἐρριζ. κτλ.* in den Finalsatz mit *ἵνα* hineingezogen. Aber auch diese Fassung ist unmöglich. Eine solche Trajektion kann doch nur dann eintreten, wenn die dem *ἵνα* vorausgeschickten Worte einen besonderen Nachdruck haben (Gal 2 9. II Kor 2 4. Röm 11 31. Act 19 4. Joh 13 29). Das ist aber hier in keiner Weise der Fall. Das Gewurzeltsein in der Liebe steht zu dem Inhalt des folgenden Absichtssatzes offenbar in gar keinem speziellen Verhältnis. Klarheit kommt erst in den Gedankengang, wenn man mit Luther erkennt, dass die beiden Part. eine dritte, den beiden vorangehenden Infinitivsätzen sachlich koordinierte Bitte enthalten. Die aus der Konstruktion fallenden Nominative erklären sich bei dieser Fassung nicht schwerer, als bei irgend einer anderen, im Gegenteil einfacher. Wie leicht P. bei längeren Ausführungen die Konstruktion wechselt, dafür braucht man nur an Röm 12 9ff. zu erinnern. Schon die zweite Bitte, *κατοικ. τ. Χρ.*, bietet ja einen gewissen Wechsel in der Konstruktion dar, sofern es an sich nicht nahe liegt, von *δῴη ὑμῖν* einen acc. c. inf. abhängen zu lassen. Nun giebt P. die angefangene Konstr. ganz auf: die Leser stellen sich ihm so vor Augen, wie er sie wünscht, als in der Liebe gewurzelt: daher der elliptische, nur andeutende Nominativ. Wenn man einerseits vor *κατοικῆσαι*, andererseits vor *ἐν ἀγ.* einen Gedankenstrich setzt, so ist die Form, in der P. gedacht hat, ganz klar.

Mit dem allen ist aber nur die Möglichkeit dieser Auffassung gerechtfertigt. Der positive Beweis ihrer Richtigkeit liegt darin, dass der Gedankengang auf diese Weise so geschlossen und durchsichtig wird, wie bei keiner anderen Fassung. Es handelt sich zunächst um ein kräftiges Erstarken der Leser in Bezug auf den inneren Menschen, denn *δυνάμει* will nicht als dat. instrum. aufgefasst sein (so z. B. Mey., Kl., Sod.) sondern wie *κραταιοῦσθαι πνεύματι* Lk 1 80 die Sphäre angiebt, auf welche die Kraftzunahme sich bezieht, so handelt es sich auch hier um ein Erstarken a n Kraft (vgl. Röm 4 20. Phl 2 7 und Winer 7 31. 6. 202). Diese Kraftzunahme aber findet nicht in Bezug auf die *σάρξ* statt, sondern auf den *ἔσω ἄνθρωπος*

(Röm 7 22. II Kor 4 16). Dieser ist nicht identisch mit dem καινὸς ἄνθρωπος, da auch der natürliche Mensch schon einen ἐσω ἄνθρ. besitzt. Dieser, identisch mit dem νοῦς, ist der Punkt in dem Menschen, auf welchen das πνεῦμα wirken, und mit dem es sich verbinden kann, damit auf diese Weise der Mensch zu einem καινὸς ἄνθρ. werde. Bei dem natürlichen Menschen ist dieser ἔσω ἄνθρ. zur Ohnmacht verurteilt [1]) (Röm 7 15ff.); er bedarf fortwährender Stärkung, welche ihm durch den Geist Gottes (διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ) zugeführt wird. Diese erste Bitte des P. ist also s. z. s. formell psychologischer Natur: der ἔσω ἄνθρ., welcher bei dem Nichtchristen schlechthin gebunden, aber auch bei dem Christen noch relativ schwach ist, soll durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in dem Masse an Kraft wachsen, dass er sich siegreich bethätigen kann. Diese Bethätigung desselben hat nun aber eine doppelte Richtung zu nehmen, einmal die rein religiöse, welche in der Gemeinschaft mit Chr. besteht, andererseits die ethische, welche das Verhältnis zu den Brüdern betrifft. Das ist der Inhalt der beiden folgenden Bitten des Ap. In ersterer Hinsicht wünscht er den Lesern, dass Chr. mittels des Glaubens in ihren Herzen wohne. Man hat Gewicht darauf gelegt, dass dieser Ausdruck sonst bei P. nicht vorkomme; das gilt aber auch hier nur von dem Ausdruck: der Gedanke ist genau derselbe, wie Gal 2 20 ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Offenbar ist zwischen den Sätzen, dass Chr. in mir lebt, und dass er in mir wohnt, überhaupt kein Unterschied. Auf der anderen Seite ist es nicht genau, wenn man den hier vorliegenden Gedanken mit dem johanneischen identifiziert, wonach Chr. zu den Seinen kommt und Wohnung in ihnen macht (Joh 14 23). Der Ausdruck zwar ist beiderseits durchaus analog, die Vorstellung aber entspricht das eine Mal genau der Eigenart des paulinischen, das andere Mal der des johanneischen Denkens. Es ist sehr charakteristisch, dass bei Joh. die Liebe zu Chr. (14 21), welche sich in dem Gehorsam gegen seine Gebote bethätigt, die Voraussetzung, bei P. der Glaube das Mittel für das κατοικεῖν Christi ἐν ταῖς καρδίαις ist. Bei P. ist der Glaube die Form, in welcher Chr. in mir wohnt: nicht mein eigenes Ich bildet nunmehr mit seinen Interessen und Wünschen den Stoff meines Lebens und meiner Lebensbethätigung (ζῶ οὐκέτι ἐγώ Gal 2 20), sondern Christi Interessen, Christi Denken und Wollen ist für den, der an ihn glaubt, an die Stelle der eigenen Interessen, des eigenen Denkens und Wollens getreten. Seine Art ist kraft des Glaubens meine Art

1) Über den ἔσω ἄνθρ. und den νοῦς vgl. die zutreffenden Bemerkungen von B. Weiss NTliche Theologie [6] § 68 d. 254 f.

geworden: ζῇ ἐν ἐμοὶ Χρ. und ζῶ ἐν πίστει Χριστοῦ ist für P. gleichbedeutend. Bei Joh. ist die Vorstellung eine viel realistischere: der Mittelbegriff der πίστις fehlt; nicht in Gestalt des Glaubens, sondern wesenhaft tritt Chr. in mein Leben ein. Der Unterschied dieser beiden Vorstellungsformen ist schliesslich genau derselbe, wie der Unterschied in dem Begriff der Kindschaft bei beiden Aposteln. Dies will beachtet werden, um sich klar zu machen, dass trotz der scheinbaren Kongruenz unserer Stelle mit johanneischer Anschauung dieselbe in der ganzen Art des Denkens durchaus den paulin. Typus an sich hat. Der dritte Wunsch des P. geht darauf, dass die Leser in Liebe gewurzelt und gegründet dastehen mögen (so das Part. Perf.). Ἐν ἀγ. auf die Liebe Gottes oder Christi zu beziehen (so z. B. Bngl., Wohl.), ist nicht allein fernliegend, weil man ἐν τῇ ἀγ. αὐτοῦ erwarten würde, sondern stimmt auch nicht zu dem hier vorliegenden Gedankengang, wonach der πίστις im vorigen Satze, welche das Verhältnis zu Gott und Chr. begründet, hier die ἀγάπη zur Seite tritt, welche das Verhältnis zu den Brüdern ins Auge fasst. Das ἐν ἀγ. wird weder das Mittel angeben sollen, vermöge dessen der Christenstand der Leser zu einem tief gewurzelten und fest gegründeten werden soll (Sod.), noch auch den Boden, auf dem, bezw. in dem sie gewurzelt und gegründet sind, sondern den Punkt, in welchem dieses Eingewurzelt- und Gegründetsein stattfindet. Dass Kol 2 7 von einem Gewurzeltsein in Christo die Rede ist, kann für den Sinn unserer Stelle um so weniger entscheidend sein, da dort ἐν αὐτῷ ausdrücklich beigesetzt ist, während hier der Beisatz ἐν ἀγ. die Ergänzung eines solchen ἐν αὐτῷ möglichst fernliegend erscheinen lässt. Die beiden nebeneinander gestellten Bilder eines Baumes und eines Hauses wollen die Festigkeit doppelt hervorheben, welche sie im Punkte der Liebe erlangen sollen: sie sollen in dieser Beziehung so fest gewurzelt und so tief gegründet sein, dass es ihnen unmöglich ist, die Liebe nicht zu üben. Diese ist als eine mit ihrem ganzen Wesen fest verbundene gedacht [1]). 3 18b. 19] [2]) Die drei Wünsche, welche P. ausgesprochen hat, sind zusammengenommen auf die allseitige Bewährung ihres Christenstandes gerichtet. Die kraftvolle Bethätigung des inneren Menschen wird, da nach Röm 7 22 und II Kor 4 16 P. diesen immer als Gegensatz zu der σάρξ denkt, sich auf den sieg-

1) Hofm., welcher die Worte ἐν ἀγ. ἐρρ. zu dem folgenden Absichtssatz gehören lässt, reisst ἐν ἀγ. von den Partizipien los und verbindet es mit dem Verbum ἐξισχύσητε: damit ihr an Liebe, indem ihr fest gewurzelt seid, erstarkt. Eine Konstruktion, auf die nicht allein kein unbefangener Leser kommen kann, sondern die auch den Missstand mit sich führt, dass man nicht absieht, in Bezug worauf die Gemeinde gewurzelt und gegründet sein soll. — 2) Nach Nestle 18. 19.

reichen Kampf wider die Sünde, beziehentlich die Durchheiligung ihres Ich vermöge des Gottesgeistes, beziehen. Daneben stellt sich einerseits die in Form des Glaubens sich vollziehende Einwohnung Chr., andererseits die Festigkeit des brüderlichen Verhältnisses. Alle diese Stücke lassen sich nun freilich jedem Christen unter allen Umständen anwünschen; es wäre aber auffallend, wenn das den ganzen ersten Hauptteil des Briefes abschliessende Gebet in gar keinem Verhältnis zu dem Inhalt des Vorangehenden stände. Das ist nun aber durchaus nicht der Fall. Diese drei Wünsche bilden nur die Substruktion und Voraussetzung, unter der es allein zu demjenigen kommen kann, was das eigentliche Ziel der Fürbitte des P. ist, und was er in dem nun folgenden Absichtssatz V. 18b. 19 entwickelt. Gerade dieses letzte Ziel seiner Fürbitte steht nun aber ferner in der engsten Beziehung zu dem ganzen Abschnitt seit 1 16 und rundet alles inzwischen Gesagte zu einem organischen Ganzen ab. Die Leser sollen das Vermögen gewinnen zu einem *καταλαβέσθαι*, also einem geistigen Auffassen, Begreifen[1] (18b), und einem *γνῶναι* (19). Beide Ausdrücke stimmen genau zu dem Anfang der Fürbitte 1 17. 18, wo von einem *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ* und von *πεφωτισμένοι ὀφθαλμοί* die Rede war. Als Inhalt jenes *καταλαβέσθαι* wird der allseitige Umfang (*τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος*) angegeben. Das Objekt, welches diesen weiten Umfang hat, ist nicht genannt; es kann nicht die in dem folgenden Inf.-Satz genannte Liebe Christi sein (so z. B. Calv. u. Mey.). Denn in diesem Fall wäre von der Liebe Christi ein Doppeltes ausgesagt, erstens ihr allseitiger Umfang und zweitens ihr über alles Erkennen hinausgehendes Mass. Dann aber würde das *ὑπερβάλλειν τῆς γνώσεως* nicht als attrib. Bestimmung zu *ἀγάπην τ. Χρ.* gezogen sein, sondern im Inf. stehen, als das zweite Moment, welches in Bezug auf die Liebe Christi erkannt werden soll. So, wie die Worte lauten, kann die *ἀγ. τ. Χρ.* nur ein zweiter Gegenstand der Erkenntnis neben dem V. 18b genannten sein. Wovon 18b handelt, das lässt sich nur durch die schärfste Berücksichtigung des Zusammenhangs der ganzen Stelle bestimmen[2]). Dieser ganze, die abschliessende Fürbitte

1) *καταλαμβάνειν* sonst bei P. nur im Aktiv (I Kor 9 24. Röm 9 30. Phil 3 12. 13), bezw. im Passiv (Phil 3 12), und zwar niemals im Sinne des Begreifens, sondern nur des Ergreifens; dagegen Akt 4 13. 10 34. Sir 15 1. 7 das Medium in letzterer Bedeutung. Doch ist an diesen Stellen wie an der unsrigen der eigentliche Sinn des Ergreifens insofern festgehalten, als immer die Vorstellung ist, dass jemand sich einer Sache geistig bemächtigt, sie erfasst. So auch das Aktivum schon bei Plato Phädr. 48 (250 D) u. öfter bei Polyb.

2) Die ältere Auslegung bietet eine Musterkarte von Willkürlichkeiten und Spitzfindigkeiten. Augustin findet sich durch die vier Aus-

des P. bringende Absatz hat V. 14, bez. V. 1 mit τούτου χάριν begonnen, ist also von ihm als Ergebnis der vorangehenden Darstellung gefühlt. Da nun V. 16—18a mit dem Inhalt des Vorigen schlechterdings nichts zu thun haben, so folgt schon hieraus, dass erst das nun Folgende dasjenige beibringt, was P. bei dem τούτου χάρ. im Auge hatte. Nun hat er 2 11—22 die Einheit der gesamten erlösten Gemeinde mit besonderer Betonung der Vollberechtigung der Heidenchristen dargestellt. Wenn er darauf 3 1 zu derjenigen Fürbitte, die 3 14ff. folgt, mit τούτου χάρ. übergehen wollte, so kann die Fürbitte naturgemäss nur etwas betreffen, was mit diesem umfassenden Umfang des Heils im Zusammenhang steht. Er hat ferner in dem Exkurs 3 2—13 wiederum als das eigentliche Mysterion des Christentums die Einbeziehung der Heiden in das Reich Gottes dargestellt und seine spezielle Aufgabe auf diesem Punkt betont. Wenn er dann wieder V. 14 mit τούτου χάρ. zu der schon früher beabsichtigten Fürbitte übergeht, und diese sich nach V. 18b. 19 schliesslich auf eine Erkenntnis (καταλαβέσθαι, γνῶναι) bezieht, so kann diese Erkenntnis abermals nur auf etwas gehen, was mit der Allgemeinheit des Heilsrates Gottes zu thun hat. Giebt nun, wie wir sahen, der Satz mit ἵνα den Punkt an, auf welchen P. von vornherein hinausgewollt hat, so ist klar, dass das Objekt, von dessen weitem Umfang V. 18b die Rede ist, nur dieser im Vorigen immer wiederholt betonte allgemeine Heilsrat Gottes sein kann. So wesentlich schon Chrys., Theoph., Oekum., Theodoret; neuerdings z. B. Harl., Bl., Kl., Sod. Dabei ist dann die Aufzählung der Länge, Breite, Tiefe, Höhe nur als plastische Darstellung des Gedankens des umfassenden Umfangs des Heilsrates zu nehmen, aber auf jede Ausdeutung im Einzelnen zu verzichten. Nicht einmal an das Bild eines Hauses oder Tempels wird mit Hofm., Sod., Wohl. dabei zu denken sein, da das Bild eines solchen 2 20f. nach genauer Erklärung nicht einmal von der Gesamtgemeinde gebraucht ist, jedenfalls aber nur ein vorübergehendes Moment in der Gedankenentwicklung war, während die Allgemeinheit des Heilsrates Gottes den Grundgedanken bildete[1]). Diese Erklärung von V. 18b wird entscheidend bestätigt durch das τέ, mit welchem der folgende Inf.-

drücke an den am Kreuz ausgespannten Chr. erinnert, was dann Estius wieder aufnimmt und ausführt (vgl. bei Mey.); Ambrost. findet die immensitas Dei ausgesagt, bei welchem wie in einer Kugel Länge, Breite, Höhe und Tiefe gleich seien; Bernhard denkt bei der Länge an die Ewigkeit, bei der Breite an die Liebe, bei der Höhe an die Majestät und bei der Tiefe an die Weisheit Gottes.

1) Noch weniger Grund haben — von ganz thörichten Auslegungen abgesehen, wie sie oben charakterisiert sind, — die Deutungen von Photius, welcher die Länge des Mysteriums auf seinen überzeitlichen Ursprung, die Breite auf seine allgemeine Verbreitung, die Tiefe auf

Satz angereiht wird. Dasselbe dient zur Verbindung innerlich zusammengehöriger Gedanken und wird namentlich angewendet, wenn der zweite Gedanke die Ergänzung, Erklärung oder weitere Ausführung des ersten bringt, so dass es mit »und so«, »und daher« übersetzt werden kann (Kühn. II, 2². §519. 1 u. 3. Bl. 77, 8 fin., Winer ⁷ 53. 2.). Das trifft hier genau zu. Die unbegreiflich grosse Liebe Christi [1]) kommt ja eben in der Allgemeinheit des von ihm gewirkten Heils zur Erscheinung. Sein Tod ist 2 14 ff. als das Mittel dargestellt, wodurch alle früheren Schranken in der Menschheit beseitigt sind, und ist andererseits der höchste Beweis seiner Liebe. Daher sagt P. ganz korrekt, die Leser sollten den weiten Umfang des Heilsrates Gottes und damit zugleich (*τέ*) diese unermessliche Liebe Christi erkennen, und zwar hebt er ihre Unermesslichkeit durch das schöne Oxymoron besonders hervor, es gelte die Erkenntnis Christi, welche alle Erkenntnis übersteige [2]). Aber nicht nur, dass sich so der Inhalt von 18ᵇ. 19 als der organische Abschluss der ganzen Ausführung seit 2 11 begreift, sondern er stimmt auch mit dem Anfang des gesamten Fürbittens P. für die Leser 1 17 ff. überein. Dass der Begriff *πλοῦτος τῆς δόξης* 1 18 hier 3 16 wieder aufgenommen wird, ist das wenigste; die Hauptsache ist, dass jene anfängliche Fürbitte alsbald in dem Begriff der *κληρονομία* und der *ἐλπὶς τῆς κλήσεως* 1 18 ihren Mittelpunkt hatte. Dort erbat P. den Lesern die Erkenntnis von dem Inhalt und der Verbürgung des ihnen gewordenen Heils. Dieser Gesichtspunkt ist durch alles Folgende, welches in unsern Versen zu seinem Abschluss kommt, dahin ergänzt, dass die Leser an ihrer, der Heidenchristen, Beteiligung am Heil zugleich

---

Christi Höllenfahrt, die Höhe auf seine Himmelfahrt bezieht, – oder von Hofm. u. Wohl., welche unter Zugrundelegung der Vorstellung eines Baues die Breite von der geographischen Ausdehnung, die Länge von der Ausdehnung über alle Zeiten, die Tiefe von den Gläubigen, die im Tode schlafen, die Höhe vom Himmel, wo Chr. wohnt, verstehen, also ziemlich ähnlich wie Photius. Dagegen mit seinem feinen exeg. Takt ganz einfach Chrys., welcher die Worte auf die Liebe Gottes bezieht: *σωματικοῖς αὐτὴν ὑπέγραψε σχήμασιν.*

1) Unverständlich ist mir, wie Sod. die *ἀγ. Χρ.* von der durch Chr. in dem Menschen geweckten Liebe, einer Liebe, wie sie Chr. habe, verstehen will. Wie würde P. von unserer Liebe gesagt haben, dass sie für die *γνῶσις* unerreichbar sei! Dann müsste man schon zu Luthers Übers. von 1545 greifen: Christum lieb haben ist viel besser denn alles Wissen, was aber nicht nur das Oxymoron zerstört, sondern auch ganz aus dem Zusammenhang herausfällt. — Wenn Sod. meint, dass V. 18ᵇ den Schein errege, als ob Erkenntnis das Endziel christlicher Entwicklung wäre, so wird dieser Schein ja durch den zweiten Finalsatz mit *ἵνα* 19ᵇ völlig zerstört.

2) Ein Nachklang dieses Oxymorons bei Gellert: er betet an, und er ermisst, dass Gottes Lieb unendlich ist.

den weiten Umfang des Heilsrates Gottes überhaupt erkennen sollen. Es zeigt sich also, wie trotz aller scheinbaren Abschweifungen P. im Grunde den ihm von vorn herein vorschwebenden Gedankengang scharf im Auge behält, so dass seine ganze Ausführung den Charakter der inneren Einheit bewahrt.

Es erübrigt nur noch die scharfe Beachtung der Worte ἵνα ἐξισχύσητε, d. h. die Beantwortung der Frage, warum P. den eigentlichen Inhalt seiner Fürbitte V. 18b. 19 durch jene allgemeinen Wünsche V. 16—18a unterbaut hat. Die Vertiefung des Christenstandes der Leser im allgemeinen ist ihm offenbar die notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis der Allgemeinheit des Heilsrates Gottes. Das ist aber durchaus in der Sache selbst begründet. So lange der innere Mensch durch die σάρξ gebunden ist, ist bei jedem das Interesse an den Dingen dieser Welt das herrschende. Erst in demselben Masse, als die σάρξ mit ihren widergöttlichen oder aussergöttlichen Bestrebungen zurückgedrängt wird, geht ihm das Auge für den Inhalt des Reiches Gottes auf, und erst in dem Masse, als diejenigen Gemeinschaften, denen er von Natur angehört, ihm nicht mehr im Vordergrunde stehen, kann die Gemeinschaft überweltlicher Art, welche das Gottesreich gründet, für ihn von Bedeutung werden. Ebenso ist ferner, dass Christus durch den Glauben in ihm lebt und wohnt, die Voraussetzung dafür, dass er das Reich Christi nach seiner Eigenart, also auch nach seinem Umfang erkennt. Endlich ist die feste Wurzelung im Punkt der Liebe, das Gefühl der brüderlichen Gemeinschaft mit allen denen, welche den gleichen Glauben an den gleichen Herrn haben, die Voraussetzung dafür, dass alle natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen überwogen werden von dem Gedanken, dass sie alle eins sind in Chr. und dessen Reich keine Grenzen hat. Was hier P. seinen Lesern als notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis der Universalität des Heilsrates wünscht, ist nur die Reproduktion des Weges, den er selbst geführt war. Indem Chr. sich ihm offenbarte, war nach Röm 7 25 ff. der auch bei ihm bis dahin gebundene innere Mensch befreit worden, hatte kraft des Glaubens Christus Wohnung in ihm gemacht, hatte er brennende Liebe zu denen gewonnen, welche den gleichen Heiland hatten, und aus dem allen war die Offenbarung der Universalität des Heils als reife Frucht hervorgesprosst: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, πάντες εἷς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Gal 3 28. Der ganze Aufbau unserer Stelle ist wie ein Kommentar zu dem Satz fides praecedit intellectum: der praktisch-religiöse Besitz (V. 16—18a) ist die notwendige Basis für die religiöse Erkenntnis. Ohne jene Basis würde die Erkenntnis, selbst wenn sie vorhanden wäre, doch keine religiöse, d. h. keine selig machende Erkenntnis sein.

Der gesamte Zweck der Fürbitte Pauli für die Leser ist sowohl nach 1 17, wie nach 3 18b. 19 zunächst Bereicherung ihrer Erkenntnis gewesen. Schliesslich aber steht auch diese ihm nur im Dienst eines noch höheren Zweckes, den er nun 19b mit den Worten angiebt *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*, wobei zunächst bemerkt sein will, wie auch diese Worte, welche an 1 23 anklingen, zeigen, dass der Ap. diese abschliessende Fürbitte als direkte Fortsetzung derjenigen in Kap. 1 fühlt. Es handelt sich zunächst um die Bestimmung des Begriffes *πλήρωμα τοῦ θεοῦ*. Kl. hat nach älteren Vorgängern, z. B. Koppe, darunter die Gemeinde verstanden: so gut dieselbe als Tempel Gottes gedacht werden könne, könne sie auch als complementum Gottes vorgestellt werden, sofern »die Familie Gottes sowohl aktiv das Wesen Gottes voll mache, als auch passiv von dem göttlichen Wesen erfüllt werde«. Inzwischen liegt doch der Gedanke, dass Gott s. z. s. etwas an der Gemeinde haben soll, dem Zusammenhang ganz fern. *Πλήρωμα θεοῦ* ist nach einfacher sprachlicher Deutung die Vollsumme dessen, was in Gott ist. Nur darf man nicht mit Mey. dabei speziell an die Charismen denken, auf welche der Zusammenhang in keiner Weise leitet. Besser schon Chrys. *πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς, ἧς πλήρης ἐστὶν ὁ θεός* (*ἀρετή* im Sinne von Vortrefflichkeit). Der Zusammenhang aber führt auf etwas noch Spezielleres. Diejenige Eigenschaft Gottes, von welcher im Vorigen fortwährend geredet ist, und welche in Christo zur Erscheinung kam, ist die Tiefe und der Umfang seiner Liebe gewesen. Diese aber ist nicht eine einzelne Eigenschaft in Gott, sondern die Summe seines ganzen Wesens. Sie soll, das war das Gebet des Apostels, den Lesern zu klarer Erkenntnis kommen. Diese Erkenntnis aber ist nicht etwas rein Theoretisches, sondern, wie sie auf praktisch-religiösen Voraussetzungen beruht (V. 16—18a), so wirkt sie auch wieder praktisch umgestaltend auf den Menschen, so dass diese Liebe Gottes in ihrer Universalität dem Menschen eigen wird, und wie sie den Inhalt des göttlichen Lebens bildet, so auch zum Inhalt seines Lebens wird. So also wird das *πλήρωμα τοῦ θεοῦ*, d. h. die Vollsumme des göttlichen Wesens, das Ziel (*εἰς*) zu dem die Gemeinde gelangen soll. Sie wird so voll gemacht, dass die in ihr wohnende Fülle (*πληρωθῆτε*) der in Gott wohnenden Fülle (*πλήρωμα θεοῦ*) kongruent wird. Dass dieses Ziel während des irdischen Lebens nie erreicht wird (Mey.), ist sehr richtig, aber doch kein Grund, dass P. es nicht in Aussicht nehmen und als das endliche Ziel hinstellen kann. Der Gedanke ist wesentlich derselbe, wie der 1 23 ausgesprochene: denn soll die Gemeinde das *πλήρωμα* Christi werden in dem Sinne, dass alles, was in ihm ist, auch in ihr ist, und hat

Christus andererseits teil an dem πλήρωμα θεοῦ, so ist damit von selbst der Gedanke gegeben, dass die Gemeinde auch zum πλήρ. θεοῦ gelangen soll. Es erscheint nur angemessen, dass hier am Schluss der gesamten Ausführung des Ap. derselbe von dem πλήρ. Χρ. aufsteigt zum höchsten möglichen Gesichtspunkt des πλήρ. θεοῦ.

3 20. 21] Der gesamten doxologischen Haltung des Briefes, welche nicht nur in dem ersten Satz desselben zu direkter Ausprägung kam, sondern die ganze bisherige Ausführung charakterisiert, entspricht es, dass dieser erste Hauptteil in eine Doxologie mündet. Um ein Gebet hat es sich gehandelt; so gilt auch die Doxologie dem Gotte, der Gebete erhört, und zwar überschwänglich erhört. Die Sprache bietet dem Ap. kaum die Mittel dar, diese Überschwenglichkeit zum Ausdruck zu bringen: Gott kann mehr thun, als alles, was wir erbitten (ὑπὲρ πάντα), ja, noch unendlich mehr (ὑπερεκπερισσοῦ, eine Steigerung des schon an sich superlativen ἐκπερισσοῦ, hier nicht wie 1 Th 3 10. 5 13 als Adverb, sondern als Praepos. gebraucht; der Ausdruck zusammengewoben aus ὑπὲρ πάντα ἅ und ὑπερεκπερισσοῦ τούτων ἅ[1]); ja, mehr als wir nicht nur erbitten, sondern auch nur in Gedanken zu fassen vermögen (ἢ νοοῦμεν). P. hat also das Bewusstsein, dass selbst der Gedanke eines Heranreichens an das πλήρωμα Gottes noch nicht im stande sei, dasjenige adäquat auszudrücken, wozu Gott uns bestimmt hat: vgl. 1 Kor 2 9 ἃ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Dies Unausdenkliche vermag er ins Werk zu setzen in Gemässheit der Macht, die in uns wirksam ist (κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν). Diese Macht ist keine andere als die seines Geistes. So unscheinbar dieselbe ist, ist sie doch der ἀρραβών 1 14, das triebkräftige Unterpfand, aus welchem die ganze Herrlichkeit der Zukunft sich entwickeln wird. Es bedarf nicht eines neuen, bisher unbekannten Faktors, sondern wie P. 1 20—2 6 ausgeführt hat, ist innerlich schon alles vorhanden, was einst äusserlich in die Erscheinung treten soll. Achtet nur auf das, was ihr schon habt (τὴν δύναμιν τ. ἐνεργουμένην ἐν ὑμῖν)! Darin liegt die

1) Gewöhnlich nimmt man ὑπὲρ πάντα absolut und lässt es dann erst nachträglich durch das folgende ὑπερεκπ. ὧν κτλ. näher bestimmt werden: Gott kann mehr als alles thun, überschwenglich mehr als wir bitten und denken. Das scheint mir unmöglich zu sein. Dass Gott mehr als alles thun kann, ist einfach ein Ungedanke, da, wie Grosses er auch immer thun möchte, das doch jedenfalls zu dem »alles« gehören würde. Rückert hat daher das Richtige gesehen, dass schon bei dem ὑπὲρ πάντα P. den Relativsatz ἃ αἰτούμεθα im Sinne hatte, dann aber zur Verstärkung des Gedankens noch ὑπερεκπ. einschob und den Relativsatz formell in Form einer Attraktion von dem komparativen Begriff ὑπερεκπ. abhängig machte.

Bürgschaft selbst für das Höchste und Unausdenkliche. Weil aber Gott uns eine solche Aussicht gewährt hat, gebührt ihm die δόξα, und zwar ist die Stätte derselben zunächst die Gemeinde (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ), als an welcher er sich so verherrlichen will. Schwierigkeit macht der nun folgende Zusatz καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Dass dies καί ursprünglich ist, ist nicht nur aus äusseren Gründen[1]), sondern vor allem aus inneren gewiss. Niemand wäre auf die Hinzusetzung gekommen, während die Unbequemlichkeit des καί seine Fortlassung leicht erklärt. Ist es echt, so scheint mir notwendig, dass die beiden ἐν in gleicher Bedeutung stehen müssen. Denn wenn das erste die Stätte angeben sollte, wo die Verherrlichung Gottes stattfindet, und das zweite den Modus der Verherrlichung, dass sie nämlich in Chr. geschehe, so wäre unbegreiflich, wie diese beiden heterogenen Gesichtspunkte durch καί als zwei koordinierte Gedanken hingestellt wären. Aber auch die Auffassung des καί als »und zwar« (Kl.) ist unwahrscheinlich, weil es dem P. so selbstverständlich ist, dass alle Lebensbethätigungen des Christen sich in Christo vermitteln, dass es ihm fern liegen musste, das hier als eine besondere Bestimmtheit des δοξάζειν hervorzuheben. Auch wird man das καί kaum daraus erklären können, dass so die Verbindung des ἐν Χρ. Ἰ. mit dem Begriff ἐκκλ. ausgeschlossen werden soll. Das wäre sehr einfach durch Voranstellung des ἐν Χρ. Ἰ. zu erreichen gewesen. Müssen daher die beiden ἐν in gleicher Bedeutung stehen, so können sie beide nur lokal gefasst werden. Denn wollte man mit Sod. das erste ἐν davon verstehen, dass durch die Gemeinde die Verherrlichung Gottes zu stande komme, sofern Gott sich an ihr verherrliche, so ist diese Auffassung von ἐν τῇ ἐκκλ. nicht nur fernliegend, sondern man würde dann auch ἐν Χρ. Ἰ. in einem von der gewöhnlichen Bedeutung der Formel ganz abweichenden Sinne nehmen müssen. Vielmehr ist diese Stelle wie kaum eine andere ein Beweis für die Richtigkeit der These Deissmanns (die NTliche Formel »in Christo Jesu«), dass P. die Formel ἐν Χρ. Ἰ. stets lokal gemeint hat. Der Sinn ist demnach: die Verherrlichung Gottes findet äusserlich in dem Kreis der Gemeinde statt und zugleich innerlich so, dass dieselbe sich dabei in Christo befindet. Auffällig bleibt der Ausdruck

1) Die Hdschrr. gehen sehr auseinander: ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χρ. Ἰ. haben ℵABC, Vulg.; die umgekehrte Ordnung ἐν Χρ. Ἰ. καὶ τῇ ἐκκλ. D*FG; d e f g dieselbe Stellung mit Hinzusetzung von in nach et; das καί lassen fort D^{b}KLP, Syr., indem sie ἐν τῇ ἐκκλ. voranstellen; D^{c}, indem ἐν Χρ. Ἰ. vorangestellt wird. Danach kann die Ursprünglichkeit des καί nicht zweifelhaft sein; die Umstellung der Worte erklärt sich aus dem Gedanken, dass Christo der Vorrang vor der Gemeinde gebühre.

allerdings in jedem Fall. Mit dem plerophorischen Charakter des ganzen Abschnitts stimmt endlich überein, dass die Herrlichkeit, welche Gotte für alle Zeit gebührt, durch eine einzigartige Häufung von Begriffen ausgedrückt wird. Während sonst die Ewigkeit durch den Ausdruck *αἰῶνες τῶν αἰώνων* (Gal 1 5. Phl 4 20) umschrieben wird, ist hier von dem *αἰὼν τῶν αἰώνων* die Rede, worunter nur der die sämtlichen Aeonen abschliessende letzte Aeon gemeint sein kann. Dieser aber wird wieder nach seiner Unendlichkeit charakterisiert, indem die sämtlichen Generationen, die er umfasst (*εἰς πάσας τὰς γενεάς*), genannt werden. Freilich ein nur von den jetzigen Weltverhältnissen hergenommener, an sich nicht adäquater Ausdruck, da ein Wechsel sich ablösender Generationen in der Vollendungszeit, wo nicht nur nach Christi Wort Mc 12 25, sondern auch nach paulin. Anschauung I Kor 6 13 ff. weder Tod noch Fortpflanzung existiert, undenkbar ist.

4 1] Nach der gegebenen Darlegung war alles Bisherige nur eine ungewöhnlich reiche Ausführung der beiden Stücke, mit welchen P. seine Briefe zu beginnen pflegt, des Dankes und der Fürbitte, nur dass diese durch die drei längeren Ausführungen 2 1—10. 11—21. 3 1—13 unterbaut wird, ehe sie 3 14—21 zu dem Anfang 1 17—21 zurückkehrt und denselben zu Ende führt. Nunmehr wendet er sich zur Mahnung, welche sich aber durchweg auf das sittliche Gebiet beschränkt, und zwar so, dass er zunächst 4 1 den gesamten Inhalt dessen, was er zu sagen hat, in dem allgemeinen Satz zusammenfasst, die Leser sollten des ihnen gewordenen Berufes würdig wandeln. Die Anknüpfung des ethischen Teils der Briefe wird auch sonst durch *οὖν* bewirkt (I Th 4 1. Röm 12 1. Kol 3 1). Schon diese Parallelen beweisen, dass *οὖν* sich in solchen Fällen nicht an das unmittelbar Vorangehende anschliesst, sondern den Gedanken ausspricht, dass die Ermahnungen in der Konsequenz des überhaupt bis dahin Gesagten liegen. An unserer Stelle ist das doppelt sicher, weil nicht nur in der unmittelbar vorangehenden Fürbitte sich ohne Künstelei keine Anknüpfung für das *ἀξίως περιπατεῖν* finden lässt, sondern in dem Begriff der *κλῆσις* geradezu der richtige Anknüpfungspunkt ausgesprochen wird. Denn von der *ἐλπὶς τῆς κλήσεως* war der ganze über die Fürbitte handelnde Abschnitt 1 18 ausgegangen, und inhaltlich hatte sich alles um die Thatsache gedreht, dass auch die Leser an der Berufung zum Gottesreich teil haben. War diese *κλῆσις* im Vorigen nach der darin ihnen gewordenen Gabe ins Auge gefasst, so nun im Folgenden nach der damit ihnen gewordenen Aufgabe. Unterbaut wird die Mahnung durch erneuerte Erinnerung an die bedrängte Lage des Ap., nur dass statt des Ausdrucks *δέσμιος τοῦ Χριστοῦ* hier gesagt wird

δέσμιος ἐν κυρίῳ. Denn das letztere Bestimmung zu δέσμ. und nicht zu παρακαλῶ gehört, wird nicht nur durch die sachlichen Parallelen 3 1. Phm. 1. 9. 23 nahe gelegt, sondern auch dadurch wahrscheinlich, dass im anderen Falle ἐν Χρ. unmittelbar hinter παρακαλῶ ὑμᾶς stehen würde. Wie 3 1 ist auch hier der Sinn des Zusatzes, dass die Gefangenschaft des P. daran ihre Eigenart hat, dass sie in seinem Verhältnis zu Chr. begründet ist. Die allgemeine Mahnung, ἀξίως περιπατῆσαι (I Th 2 12. Kol 1 10 oder πολιτεύεσθαι Phl 1 27) beruht auf der Vorstellung, dass es sich um einen hohen und darum verpflichtenden Besitz handelt. Während I Th 2 12 ὁ θεὸς ὁ καλῶν und Kol 1 10 ὁ κύριος als derjenige genannt wird, dessen der Wandel würdig sein soll, ist es hier der Ruf des καλῶν θεός selber, — ähnlich wie Phl 1 27 das Evangelium, dessen Inhalt ja diese Berufung ist. Man kann nicht sagen, dass die κλῆσις eine weniger klare Norm für den Wandel sei, als Gott oder Christus selber (Sod.), denn da die κλῆσις nicht nur von Gott ausgeht, sondern auch ein Ruf zu diesem Gott hin ist, so ist darin genau dieselbe Norm ausgesprochen, wie bei der Nennung Gottes oder Christi. Durch den Zusammenhang wird an unserer Stelle aber das ἀξίως τῆς κλήσεως noch näher bestimmt. Schon der Zusatz ἧς ἐκλήθητε (die Attraktion aus dem Dat. vgl. I Kor 7 20) weist darauf hin, dass der Ruf, um den es sich handelt, eine sonderliche Art an sich hatte. Wenn nun im Folgenden die andauernde Freundlichkeit der Gesinnung auch gegenüber Fehlern des Bruders und ferner die Einheit und der Friede zwischen allen Christen betont wird, so erinnert das an die beiden Momente, welche im Vorigen hervorgehoben waren: dass Gott in der Erlösung den Reichtum seiner Liebe, speziell seiner Sünderliebe, bewährt habe, und dass die Erlösung eine einheitliche Gemeinde hergestellt habe. So ergiebt sich, wie genau das ἀξ. τ. κλήσ. περιπ. als der Reflex dessen gedacht ist, was im Vorigen von dem Wesen dieser κλῆσις gesagt war.

4 2. 3] Dieser Begriff des ἀξίως περιπ. wird nun zunächst V. 2—16 auf das Gemeindeleben als solches, das Verhältnis der Einzelnen zu der Gemeinde als Ganzem angewendet. Nach V. 1 ist also nicht sowohl ein Komma, als vielmehr ein Kolon zu setzen, denn die folgenden Bestimmungen sind die nähere Explikation des allgemeinen Begriffs ἀξ. περιμ. Wenn nun mit Theodt., Oekum., Bngl. und Kl. die Ausdrücke mit μετά dem Part. ἀνεχόμενοι zu subordinieren wären, würde es sich nur um zwei Mahnungen handeln: das ἀνέχεσθαι ἀλλήλων und das τηρεῖν τὴν ἑνότητα; wenn wenigstens μετὰ μακροθυμίας mit Calv., Harl., Sod. zu ἀνεχόμ. zu ziehen wäre, würden drei Mahnungen gegeben sein. Beides aber erscheint unrichtig. Bei

der ersten Fassung begreift sich nicht, warum vor μακροθ. das μετά wiederholt ist; bei der zweiten erscheint es gewaltsam, das zweite, dem ersten doch offenbar korrespondierende μετά als untergeordnete Bestimmung zu ἀνέχεσθαι zu fassen, während das erste den Wert einer selbständigen Mahnung haben soll. Vielmehr handelt es sich um vier Mahnungen, welche paarweise zusammengehören. Die ersten beiden sind in der Form eines blos nominalen Ausdrucks mit μετά gegeben, die letzten beiden in partizipialer Form, und zwar in lockerer Anknüpfung im Nominativ (vgl. z. B. Kol 2 2. 10. 3 16 und dazu Bl. 79, 10): die ersten beiden Mahnungen ergehen an die Einzelnen; die dritte fasst das gegenseitige Verhalten ins Auge; in der vierten tritt die Gemeinde als Ganzes in den Vordergrund. Zunächst wird ermahnt, den Wandel unter Bewährung von ταπεινοφροσύνη und πραΰτης zu üben, und zwar so, dass beide Begriffe in ihrem vollen Umfang zur Geltung kommen (πᾶς). Ταπεινοφροσύνη — vgl. zu dem christlichen Begriff des Wortes die Erörterung zu Kol 3 12 — ist der allgemeinere Begriff; die Gesinnung, welche sich selbst immer untenan stellt, bewährt sich speziell in der πραΰτης, welche, ein herrisches und brüskes Auftreten vermeidend, sich in der Form des Umganges der Lindigkeit befleissigt und, wo ihr ein anderer Wille gegenübertritt, ruhige und milde Freundlichkeit bewahrt. Die zweite Mahnung fasst den Fall ins Auge, dass der Bruder gegen mich sündigt: da habe ich die μακροθυμία zu beweisen, welche sich infolge dessen nicht von ihm abwendet, sondern die brüderliche Gesinnung trotzdem festhält. Die dritte Mahnung weist darauf hin, dass nicht nur ich an dem anderen, sondern auch der andere an mir vieles zu tragen und zu ertragen hat, dass daher ein gegenseitiges (ἀλλήλων) ἀνέχεσθαι nötig ist. Zu diesem Ausdruck ist unbedingt die Bestimmung ἐν ἀγάπῃ zu ziehen, zunächst schon, weil sonst das ἀνέχεσθαι ἀλλήλ. sehr kahl gegenüber dem mit näheren Bestimmungen vollgepackten nächsten Satz dastehen würde, sodann weil es unwahrscheinlich ist, dass in dem letzteren zwei Bestimmungen mit ἐν (ἐν ἀγ. — ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης) stehen sollten, endlich, weil den durch μετά zusammengehaltenen ersten beiden Mahnungen offenbar die durch die Schlussbestimmung mit ἐν zusammengebundene dritte und vierte entsprechen sollen. Dem Sinne nach aber ist das ἐν ἀγ. bei ἀνέχ. in keiner Weise überflüssig. Es giebt auch ein ἀνέχεσθαι, welches nicht aus Liebe hervorgeht, sondern im Gegenteil auf hochmütiger Gleichgültigkeit gegen den Bruder beruht, dessen Fehler mich gerade wegen meiner Lieblosigkeit gar nicht affizieren. Und nun endlich steigt die vierte Mahnung zu dem Gesichtspunkt auf, auf welchen es dem P. besonders ankommt: jeder einzelne soll eifrig bemüht

sein, die Einheit des Geistes an seinem Teil bewahren zu helfen, welche zu dem Wesen der Gemeinde als solcher gehört. In alle dem, was von dem Verhältnis der Einzelnen zu einander gesagt ist, handelt es sich im Grunde gar nicht um Einzelverhältnisse, sondern jede Störung in dem Verhältnis einzelner Glieder der Gemeinde ist zugleich eine Zerstörung der ganzen Gemeinde, welche ἑνότης τοῦ πνεύματος zu ihrem charakteristischen Merkmal hat. Das πνεῦμα ist hier nicht der Gottesgeist als transcendenter, als ein von dem Geist der einzelnen Mitglieder der Gemeinde unterschiedener, denn dann hätte der Ausdruck »die Einheit des Geistes bewahren« keinen Sinn, da kein menschliches Verhalten die Einheit dieses Geistes zu stören vermag. Ebenso wenig aber ist πνεῦμα ein blos psychologischer Begriff, so dass die ἑνότης τ. πν. einfach Einmütigkeit wäre. Sondern πν. ist hier, wie so oft, die christlich-religiöse Bestimmtheit des Menschen[1]); die in ihnen herrschende Sinnesart. Diese ist bei allen Christen als solchen dieselbe; darauf beruht es, dass die Gemeinde eine wirkliche Einheit ist. Aber weil dies πν. eine Ausgestaltung des menschlichen Innenlebens ist, ist es möglich, dass diese Einheit verloren geht: daher die Mahnung zum τηρεῖν. Gefährdet ist sie nach dem Folgenden, indem der Einzelne seine individuelle Besonderheit höher stellt als das, was allen gemeinsam ist, und dieselbe im Gegensatz zu der Besonderheit anderer geltend macht. Daher ist das Mittel, diese Einheit zu bewahren (ἐν), der σύνδεσμος τῆς εἰρήνης. Der Ausdruck entspricht genau dem σύνδεσμος τῆς τελειότητος Kol 3 14. War also dort (vgl. z. St.) der Gen. appositiv zu fassen und σύνδεσμ. von dem Bande zwischen den einzelnen Christen gemeint, so wird es auch hier so sein. Der Friede ist als das Band gedacht, welches die Einzelnen zusammenknüpft. Die Mahnung des Ap. geht also dahin, dass die Leser eifrig bemüht sein sollen, trotz aller individuellen Verschiedenheiten den Frieden festzuhalten, durch welchen sie mit einander verbunden bleiben. Wo das geschieht, wird auch die Einheit des in ihnen allen lebendigen Geistes bewahrt, während im anderen Falle über dem Streit das Bewusstsein des sie alle Einigenden und damit diese Einheit selbst verloren gehen würde.

4 4—6] Die Form der Mahnung, welche P. ursprünglich beabsichtigt hatte, hat sich schon durch die nominativischen Partizipia V. 2 u. 3 in eine Beschreibung des normalen Zustandes umgesetzt. Diese Beschreibung setzt sich nun im Folgenden fort, sodass V. 4—6 sich gleichartig an die vier voran-

1) Der Gen. ist also nicht gen. auct.: die vom Geist hervorgebrachte Einheit, sondern der Geist selbst ist als einheitlich vorgestellt; die Einheit findet in Bezug auf ihn statt.

gehenden Aussagen anschliesst, wie schon daraus hervorgeht, dass die Form der unvollständigen Sätze von V. 2—6 ausnahmslos inne gehalten wird. Wir haben also in V. 4—6 nicht eine Begründung des unmittelbar vorangehenden Satzes (so gew.), sondern eine weitere Explikation der ἑνότ. τ. πν., also eine Beschreibung des Zustandes, wie er in der Gemeinde sein soll, der Güter, welche normaler Weise die Einheit der Gemeinde bedingen. Das immer wiederholte betonte εἷς in den folgenden Aussagen zeigt, dass dieselben alle nur als Explikation des Begriffes ἑνότης im Vorigen gedacht sind; es ist also eine Zerreissung des natürlichen Zusammenhangs, wenn Hofm. den 4. V. von den beiden folgenden loslöst. Vielmehr haben wir offenbar dreimal drei Aussagen über dasjenige, was in der Gemeinde einheitlich ist, und zwar so, dass von der Einheit, welche die Gemeinde als solche bildet, zurückgegangen wird auf die diese Einheit begründenden Potenzen. Zunächst ist die Gemeinde ihrer Bestimmung nach ein Leib, d. h. ein gegliederter Organismus, welcher in dem Zusammenwirken aller einzelnen Teile sich als ein Ganzes darstellt. Der Gedanke ist wohl zu unterscheiden von dem anderen, dass die Gemeinde der Leib Christi ist: hier kommt nur in Betracht die Vorstellung des nicht nur trotz, sondern gerade wegen seiner Mannigfaltigkeit einheitlichen Organismus. Wenn das σῶμα der Erscheinungsseite des Gemeindelebens angehört, so bezieht sich das ἓν πνεῦμα auf die Innenseite. Sowohl die Anwendung von πν. im vorigen Satze, wie der Zusammenhang mit dem Folgenden zeigt, dass auch hier πν. nicht von dem Gottesgeiste als transcendenter, rein objektiver Macht, sondern von dem durch diesen Gottesgeist gewirkten subjektiven Habitus gemeint ist. In ersterer Beziehung könnte nicht gesagt werden, die Gemeinde sei ein Geist, sondern sie habe denselben Geist. Dass so die Gemeinde äusserlich und innerlich eine Einheit bildet, steht in Korrelation damit (καθὼς καί), dass die Berufung des Einzelnen zum Gottesreich in der Form erfolgte (ἐν), dass dieselbe Hoffnung ihnen allen dargeboten wurde. Dieses gleiche Ziel hat zur Folge gehabt, dass ein und derselbe Geist sie alle beseelte, nämlich eben die Richtung auf dieses Ziel hin, und dass durch das gemeinsame Streben danach auch alle ihre Lebensbethätigungen so einheitlich wurden, dass die Gemeinde sich als ein σῶμα darstellte. Ferner stellt sich die Einheit der Gemeinde daran dar, dass alle ihre Glieder einen Herrn, Christum, haben, mit dem sie einerseits innerlich auf dieselbe Weise, nämlich durch Glauben, verbunden sind, welches Glauben eben als das Vertrauen auf ihn bei dem einen wiederum genau so gestaltet ist wie bei dem anderen (μία πίστις), und der andrerseits durch denselben Vorgang der Taufe in das gleiche Verhältnis zu ihnen

allen getreten ist (ἓν βάπτισμα)[1]. Endlich aber beruht die Einheit im tiefsten Grunde darauf, dass sie alle[2] einen und denselben als Gott und speziell als Vater besitzen (εἷς θεὸς καὶ πατήρ), u. zw. so, dass er sich an ihnen allen in gleicher u. zw. dreifacher Weise bethätigt. Er ist ἐπὶ πάντων, sofern er als Herr über ihnen waltet; er ist διὰ πάντων, durch alle

---

1) Man hat sich über die Auslassung des Abendmahls an dieser Stelle umsomehr gewundert, als P. I Kor 11 17 die einigende und Gemeinschaft bildende Bedeutung desselben ausdrücklich hervorhebe, wonach seine Erwähnung an unserer Stelle geradezu erwartet werden müsse. Von offenbaren Künsteleien abgesehen, wie wenn Calov. meint, ex paritatis ratione sei mit der Erwähnung der Taufe auch die des Abendmahls implicite gegeben, ist nicht einmal Mey.'s Grund annehmbar, um des triadischen Aufbaues der ganzen Stelle willen sei für das Abendmahl kein Platz gewesen: denn es stand P. ja frei, die πίστις auszulassen, wenn er das Abendmahl durchaus erwähnen wollte, zumal sowohl der εἷς κύριος wie das ἓν βάπτισμα die πίστις involvieren. Am einfachsten ist die Annahme von Harl., dass πίστις und βάπτ. als der subjekt. und objekt. Faktor erwähnt werden, wodurch es zu einem Verhältnis zu dem εἷς κύριος kommt, und daher der Gedanke an das Abendmahl an dieser Stelle unveranlasst war.

2) Es fragt sich, ob dies πάντων bezw. das folgende ἐπὶ πάντων, διὰ πάντων und ἐν πᾶσιν neutral oder mask. gemeint sind. Es ist richtig, dass P. sich gern des neutralen πάντα in ähnlichen Stellen bedient (Röm 9 5 ὁ ἐπὶ πάντων, 11 36 ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, Kol 1 17: αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, und namentlich in der der unsrigen ähnlichsten Stelle I Kor 8 6 εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, . . . εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα). Aber entscheidend für unsere Stelle ist dies nicht. In den Parallelen ist überall von dem Verhältnis Gottes oder Christi zur Welt im allgemeinen die Rede; hier dagegen handelt es sich ausschliesslich um die Einheit der Gemeinde. Hierfür wäre eine Betonung des Umstandes, dass Gott über und in dem All walte, völlig gleichgültig. Ja, es lässt sich fragen, ob überhaupt das ἐν πᾶσιν von der gesamten Schöpfung, zu welcher auch die unchristliche Welt gehört, in einem so absoluten Sinne gesagt werden könnte, wie es hier der Fall wäre, und an den das ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν Akt 17 28 entfernt nicht heranreicht. Die Hinzusetzung von ἡμῶν in DEFGKL ist also eine dem Sinne nach ganz richtige Glosse. Müssen nun aber πάντων und πᾶσιν in V. 6b maskulinisch gefasst werden, so ist von vornherein unwahrscheinlich, dass πάντων V. 6a anders gemeint ist (Sod.). Dagegen spricht auch die Bezeichnung Gottes als des Vaters, welche, wie wir sahen, auch 3 15 durchaus nicht auf die gesamte Schöpfung angewendet wird. Πατήρ ist Gott nur für diejenigen, welche an seinem überweltlichen Leben teil haben. Auch die Berufung auf I Kor 8 6 ist ungenau, sofern dort Gott nicht πατὴρ πάντων genannt wird, sondern im Gegenteil gesagt wird, dass wir Christen denjenigen zum Vater haben, der das All der Dinge hervorgebracht und uns Christen speziell die Richtung auf ihn gegeben habe (ἡμεῖς εἰς αὐτόν). Das Entscheidendste für die mask. Fassung sämtlicher Ausdrücke bleibt für mich der Zusammenhang, welcher von dem reden will, was den Gemeindegliedern allen gemeinsam ist.

hindurch, sofern die gesamte Gemeinde in allen ihren Gliedern die Stätte seines Waltens und seiner Bethätigung ist, das Gesamtleben der Gemeinde so von ihm bestimmt und durchwaltet wird, dass jeder einzelne daran Anteil hat; und er ist ἐν πᾶσιν, sofern auch jeder einzelne für sich durch den hl. Geist die Stätte des speziellen Wohnens Gottes ist[1]).

4 7] Die Mahnung des Ap. war von dem brüderlichen Verhalten der einzelnen Christen zu einander ausgegangen, um sodann in eine Darstellung der Einheit zu münden, welche die gesamte Gemeinde bilden soll. Dieser Gesichtspunkt wird auch im Folgenden, wie namentlich der letzte V. des ganzen Absatzes (V. 16) zeigt, festgehalten. Die Verschiedenheiten der Begabung, von denen V. 7ff. reden, werden nur erwähnt, um nachzuweisen, dass sie jene Einheit der Gemeinde nicht hindern, sondern ihr dienen sollen. Da im Vorigen immer wiederholt von der Gesamtheit der Gemeindeglieder geredet ist, kann der Ausdruck ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν schlechterdings auch nur von allen einzelnen Christen gedeutet werden. Der Umstand, dass V. 11 nur eine begrenzte Zahl besonderer Berufe in der Gemeinde aufgeführt wird, kann um so weniger zum Beweis

1) In verschiedener Weise hat man den trinitarischen Gedanken in diesen Versen ausgesprochen gefunden. Zunächst in der Erwähnung des πνεῦμα V. 4, des κύριος V. 5, des θεὸς καὶ πατήρ V. 6 (so noch Mey.). Aber mit Unrecht, sofern oben bewiesen ist, dass das ἓν πν. V. 4 schlechterdings nicht von dem trinitarischen Geist verstanden werden kann. Es wäre doch auch höchst wunderlich, wenn P. das trinitarische Schema wirklich im Auge gehabt hätte, dass er das πν. hinter σῶμα gestellt und dadurch jenes Schema unkenntlich gemacht hätte. Zweitens haben namentlich die älteren Aussl. — doch nicht ausnahmslos, z. B. nicht Theophyl., — aber auch einzelne Neuere, z. B. Bngl. (super omnes cum gratia sua eminens; per omnes operans per Christum; in omnibus habitans in spiritu sancto), Olsh. und sogar Beyschl. (Christologie 250: Selbstbewahrung, Selbsterschliessung, Selbstmitteilung) in die drei Präpos. ἐπί, διά und ἐν das trinitarische Schema hineingedeutet. Ganz unmöglich, da alle drei Präpositionen ausdrücklich auf das Verhältnis des θεὸς καὶ πατήρ zu uns bezogen sind. Dass V. 2 und 3 mit Kol 3 12. 15 auf das engste verwandt sind, liegt am Tage; dass aber der Verfasser unserer Stelle die letztere als Vorlage benutzt habe, ist nicht beweisbar, da mindestens ebenso möglich ist, dass die Gleichheit des Ausdrucks darauf beruht, dass die beiden Briefe dicht hinter einander geschrieben sind. Noch ungleich weniger haltbar ist die Meinung, dass bei V. 4—6 I Kor 8 6 als Vorlage gedient habe. Der Zusammenhang ist beidemal ein ganz anderer: dort handelt es sich um die Anerkennung des einen Gottes und des einen Herrn gegenüber der Vielheit der Götzen, also um den Unterschied von Heiden und Christen; hier um das die Gemeinde Zusammenbindende. Ist der Verfasser beider Stellen derselbe gewesen, erklärt sich die Verwandtschaft des Ausdrucks jedenfalls einfacher, als wenn ein Nachahmer dieselben Ausdrücke wählte, um doch einen ganz anders orientierten, selbständigen Gedanken auszudrücken.

dienen, dass εἷς ἕκαστος V. 7 sich nur auf Gemeindebeamte beziehe, als gerade dies εἷς ἕκ. in V. 16 zum Abschluss der ganzen Erörterung in seiner allgemeinsten Bedeutung wieder aufgenommen wird. Und wie könnte man auch den Ausdruck in V. 7 nur auf eine Auswahl unter den Christen beschränken, da ἡ χάρις das Subjekt ist, wovon ausgesagt wird, es sei jedem gegeben. Allerdings fehlt der Artikel bei BD*FGL, aber nicht allein liegt es sehr nahe, dass die Fortlassung durch das vorangehende η veranlasst ist, sondern der Artikel wird auch durch den Zusammenhang erfordert, sofern die soeben aufgezählten Gnadengüter, in deren Besitz die Gemeinde steht, in dem Begriff der göttlichen Gnade sich zusammenfassen. Diese ist das grundlegende Heilsgut, ohne welche ein Christenstand überhaupt nicht denkbar ist; nur dass sie sich bei den Einzelnen spezifiziert: je nach dem Mass, in dem Christus sie schenkt, hat der eine sie in anderer Ausgestaltung als der andere. Dass es sich dabei aber nicht um ein grösseres oder geringeres Mass von Christlichkeit handelt, liegt in dem ganzen Zusammenhange gegeben. Denn wäre davon die Rede, so müsste die Erörterung in die Mahnung auslaufen, dass jeder nach vollkommener Christlichkeit streben solle. Das geschieht aber nicht, sondern es wird nur davon geredet, dass jede Gabe einen Wert für die Gemeinde habe und das Zusammenwirken aller Gaben die Gemeinde als Gesamtheit zu einem ἀνὴρ τέλειος mache. Die Verschiedenheit in der Art, wie Christus die eine χάρις den einzelnen mitteilt, kommt also nicht als eine zu überwindende Unvollkommenheit, sondern als etwas von Gott Beabsichtigtes und Geordnetes in Betracht. Dies sind denn auch die beiden Momente, welche offenbar durch das nun folgende ATliche Zitat gerechtfertigt werden sollen. In den Worten ἔδωκε δόματα wird einerseits der Begriff des ἐδόθη V. 7 wieder aufgenommen, andererseits durch die Pluralia δόματα und τοῖς ἀνθρώποις die Mannigfaltigkeit der Gaben betont, welche vorher durch ἑνὶ ἑκάστῳ κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς angedeutet war. Und ebenso werden diese beiden Momente in V. 11 wieder aufgenommen, das erstere durch αὐτὸς ἔδωκεν, das andere durch τοὺς μὲν — τοὺς δέ.

4 8] [1]) Weil der Sachverhalt so ist, wie ihn P. V. 7 eben dargelegt hat, darum (διό) ist derselbe schon in der ATlichen

1) Vgl. zum Folgenden Hölemann Bibelstudien 2, 89 ff., Engelhardt Gedankengang des Abschnitts Eph 4 7—16 (StKr 1871), Dalmer Bemerkk. zu Eph 4 8ff. (StKr 1890), sowie die Arbeiten über die Höllenfahrt Christi, darunter die neuesten von Bruston, La descente du Christ aux enferts; Bröse, der desc. ad inf. (NKZ 1898); Clemen, Niedergefahren zu den Todten.

Schrift ausgesprochen [1]). Es handelt sich um Ps 68 19 [2]). Die Umsetzung der zweiten Person in die dritte ist ohne sachliche Bedeutung; dagegen ist der Sinn des Schlusssatzes von P. wesentlich verändert, indem statt von einem Nehmen von Geschenken von einem Geben derselben geredet wird. Die von Harl., Hofm. u. A. angestellten Versuche, beides auf denselben Gedanken zurückzuführen — Gott habe Geschenke genommen, um sie dann seinerseits wieder den Menschen auszuteilen, oder die Menschen selber, welche Gott sich als Opfer geweiht hätte, würden nun von ihm zum Dienst seiner Gemeinde gebraucht —, sind so absolut gegen den Sinn des Urtextes und der LXX, dass sie sich selbst richten (vgl. dagegen z. B. Dalmer, StKr 1871, 579f.). Alle solche Künsteleien sind um so willkürlicher, als die chaldäische Paraphrase (יְהַבְתָּא לְהוֹן מַתְּנָן לִבְנֵי נָשָׁא), das syrische AT und die Glosse des Isaak (dicendum est pro לקחת accepisti dona ad distribuenda ea filiis hominum) beweisen, dass in der jüdischen Tradition die Psalmstelle ebenso, wie hier bei P. verstanden ist, sein Zitat also nicht auf einem Gedächtnisfehler, sondern auf der ihm geläufigen rabbinischen Auffassung beruht (vgl. Kautzsch, V.T. loci a P. alleg. 94 Anm.).

4 9. 10] Dieses Psalmwort, mit welchem P. den Satz V. 7 bestätigen wollte, bedarf nun aber selbst wieder einer Erläuterung (daher das eine nähere Bestimmung einführende *δέ*, welches an Gal 2 2, Eph 5 32 Analogieen hat; vgl. Winer [7] 53, 7 [b], 412), welche in der Form eines Midrasch auftritt, der bei P. an Röm 10 5ff., im Hbr an 2 8f. 3 7ff. 4 3ff. Analogieen hat. Aus

---

1) Die Einführung eines Zitats mit dem blossen *λέγει*, bei welchem kein bestimmtes Subj. zu ergänzen ist, sondern dasselbe unbestimmt gelassen wird (»es heisst«, cf. Abb.), bei P. noch 5 14. Gal 3 16. II Kor 6 2. Röm 15 10; ebenso *φησίν* I Kor 6 16 (dagegen *εἶπεν* mit dem Zusatz *ὁ θεός* II Kor 6 16).

2) עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם. LXX 67 19: *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ.* Das *καί* vor *ἔδωκεν* fehlt in ℵADEFG; B. Weiss Textkr. d. paul. Br. 116 wird Recht haben, dass die Fortlassung des *καί* nicht auf Gleichmacherei mit den LXX beruht, da die folgenden Worte ja doch von den LXX völlig abweichen. Wahrscheinlicher erscheint die Zusetzung des *καί* durch Abschreiber als die Fortlassung desselben, wenn es ursprünglich dastand. Der Zusammenhang ist kurz folgender: Jahve hat durch die Wüste Israel in das heil. Land gebracht, Zion zur Königsburg gemacht, die Feinde besiegt; als Sieger fährt er nun auf seinem Wagen in seinen himmlischen Palast zurück, indem er die Gefangenen im Triumph mit sich führt und von den Besiegten huldigende Gaben empfangen hat. Für die Exegese des Zitats kommt das geschichtliche Verständnis des Ps. überhaupt nicht in Betracht, da P. nicht nur aus dem Gedächtnis zitiert, sondern auch sein Verständnis der Worte nicht aus dem Zusammenhang, in dem sie stehen, sondern lediglich aus einer midraschistischen Betrachtung der Worte selbst gewinnt.

dem Wort *ἀναβῆναι* — so das *τό*, u. zw. setzt P. das Part. der Psalmstelle *ἀναβάς* in das verb. fin. *ἀνέβη* um — entnimmt P. als darin liegende Voraussetzung, dass das betreffende Subjekt vorher herabgestiegen sein müsse. Das Wort *ἀναβῆναι* habe keinen Sinn (*τί ἐστιν εἰ μή*), wenn es nicht ein *καταβῆναι* einschliesse. Und zwar ist dies *καταβῆναι εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* erfolgt. Vier verschiedene Erklärungen haben diese Worte erfahren. Die erste (Sod., Abb., Brust.) lässt das *καταβῆναι* auf das *ἀναβῆναι* folgen; mit jenem meine der Verfasser das Kommen des verklärten Herrn zu den Seinen, um ihnen Gaben zu bringen, wofür 2 17. 5 31ff. und besonders 3 17 als Parallelen angeführt werden. Diese Erklärung [1]) hat aber an den angeführten Stellen keinen Halt und entspricht nicht dem Zusammenhang unserer Verse selbst. 5 31ff. redet von einem Kommen Christi aus dem Himmel überhaupt nicht; das *ἐλθών* 2 17 bezieht sich gleichfalls (vgl. zur St.) nicht auf ein Kommen des erhöhten Chr., und ebenso erkannten wir zu 3 17, dass durch den Zusatz *διὰ τῆς πίστεως* das *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις* einen ganz anderen Sinn hat als in Joh 14 23, womit Sod. es identifiziert. Vor allem aber liegt der Gedanke an ein Herabkommen Christi, um seine Gaben geben zu können, unserer Stelle selbst ganz fern. Diese Gaben nämlich bestehen nach V. 11 in der Sendung von Aposteln, Propheten u. s. w. Dazu aber ist doch ein Herabkommen Chr. vom Himmel in keiner Weise nötig. Nach paulin. Anschauung ist Chr. in Form seines Geistes gegenwärtig; dass er aber den Himmel verlassen muss, um auf Erden wirksam zu sein, ist eine dem P. ganz fremde Vorstellung. Dazu kommt, dass das aor. Part. *καταβάς* sich auf eine einmalige Thatsache beziehen muss, während die Aussendung der Apostel und der anderen Geisteträger doch nicht als eine solche gedacht werden kann. Endlich aber widerspricht auch die ganze Wortfügung des V. 9 der Sodenschen Fassung. P. sagt, das Wort *ἀνέβη* habe keinen Sinn, wenn der Betreffende nicht zugleich als *ὁ καταβάς* gedacht werde. Das passt ja gar nicht auf den Sodenschen Gedanken. Nach ihm hätte P. nicht aus dem *ἀνέβη*, sondern aus dem *ἔδωκε δόματα* das *καταβῆναι* folgern müssen. Denn in der Thatsache der Himmelfahrt Chr. liegt doch an sich keine Notwendigkeit, ihn als wieder herabkommend zu denken, sondern

1) Von vorn ab wäre sie unmöglich, wenn die Lesart *κατέβη πρῶτον* richtig wäre. Die Bezeugung derselben ist allerdings nicht schlecht (B ℵ^{c} C^{c} K L P Syr. Vulg.), so dass sie auch von Wc.-H. in margine und von B. Weiss Textkr. d. p. Br. 102 aufgenommen ist. Dennoch wird sie als Glosse zu betrachten sein, da die Auslassung des *πρῶτον* in der Mehrzahl der Hdschrr. sich sehr schwer begreifen lässt, wenn dasselbe ursprünglich dastand.

höchstens — nach Sodens Meinung wenigstens —, dass der Erhöhte zugleich als auf Erden wirksam gedacht werden soll.

Die übrigen drei Auffassungen stimmen darin überein, das καταβῆναι vor dem ἀναβῆναι zu denken; sie unterscheiden sich durch die Ausdeutung der κατώτερα μέρη τῆς γῆς[1]). Die zweite, von der Mehrheit der Ausll. vertretene Auffassung (Lat. Vv., wie Tert., Hieron., Pelag., Ambrosiast.; Bngl.; neuerdings Baur u. Holtzm., andererseits Mey., Bleek, Hölemann, Gess, Stier, Kl., Nösgen, Clem. u. v. A.) findet in καταβῆναι εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς den descensus ad inferos in dem Sinne, dass Chr. seine sieghafte Macht auch dort bethätigt habe. Grammatisch kann dabei entweder τ. γῆς als kompar. Gen. gefasst werden: »die tiefer als die Erde belegenen Regionen«, oder κατώτερα nach Art des späteren Griechisch (Bl. 11, 3) als Ersatz für den Superl. u. τ. γῆς als gen. subi.: »die tiefsten Regionen der Erde«, was nach AT Sprachgebrauch sich auf den zur Erde gehörigen, aber in ihren Tiefen befindlichen Hades beziehen würde. Diese Deutung hat unstreitig manches Empfehlende. Der Gegensatz der tiefsten Tiefe (κατώτερα τῆς γῆς) und der höchsten Höhe (ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν) erscheint durchaus angemessen, und die Zusammenstellung von Himmel und Hades ist schon im AT wiederholt Bezeichnung der höchsten Höhe und grössten Tiefe (Jes 7 11. Am 9 2. Ps 139 8). Der Ausdruck κατώτερα τῆς γῆς würde dem hebräischen תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ entsprechen, welches Ps 86 13. 88 7. 63 10. Ez 26 20. 31 14. 32 18. 24. Thr 3 25 Ausdruck für den Hades ist. Ferner könnte man sich auf das ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα V. 10 berufen, welches seinen vollen Inhalt erst bekomme, wenn neben dem Himmel und der Erde auch τὰ καταχθόνια damit gemeint seien. Indessen sind diese Gründe alle einerseits nicht durchschlagend, andererseits will diese Auffassung in den Zusammenhang nicht recht passen. In ersterer Beziehung ist es doch auffällig, dass die LXX für תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ niemals κατώτερα τῆς γῆς haben, dieses also sich dem P. nicht von vornherein als geläufiger Ausdruck für den Hades darbot. Das ἵνα πληρ. τὰ π. aber macht die Deutung vom Hades wenigstens nicht notwendig, denn τὰ πάντα kann ebenso gut veranlasst sein durch den unmittelbar vorhergehenden Ausdruck ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν; ja, es muss doch als fraglich erscheinen, ob der Ausdruck πληροῦν τὰ πάντα sich überhaupt auf die Unterwelt beziehen kann. Denkt man dabei an die Überwindung der bösen Geister, welche Chr. durch den descensus

1) Für die Hinzusetzung von μέρη spricht die weit überwiegende Anzahl von Hdschrr. (ℵABCD^{e}KLP). Für den Sinn macht die Hinzusetzung oder Auslassung von μέρη wenig aus.

ad inferos bewirkt habe, so ist zunächst zu sagen, dass nach dem Wortlaut der Psalmstelle das *αἰχμαλωτεύειν τὴν αἰχμαλωσίαν* dem *ἀναβάς* zugeschrieben wird. Inzwischen möchte das nicht ausschlaggebend sein, sofern die Vorstellung sein könnte, dass der Erhöhte diese Gefangenen wie an seinen Triumphwagen gebunden mit sich geführt habe, die Gefangennahme aber schon bei Gelegenheit des descensus erfolgt sei. Bedenklicher aber ist, dass durch diese Überwindung der bösen Mächte doch die *καταχθόνια* nicht in demselben Sinne wie Erde und Himmel zu einer Stätte gemacht sind, von der gesagt werden könnte, Chr. erfülle sie, denn die Hölle im Sinne des Aufenthalts der bösen Geister bleibt doch trotz der Besiegung etwas, was nicht in derjenigen Wesensgemeinschaft mit Chr. steht, die mit *πληροῦν* gemeint ist. Vor allem aber ist es eine unsrem Briefe fremde Vorstellung, dass die bösen Geister in der Scheol wohnen: sie sind *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* 6 12, sind die *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* 2 2. Und endlich setzt er die Überwindung dieser Geisterwelt sonst nicht in den descensus, sondern lässt sie durch den Kreuzestod Chr. geschehen (Kol 2 15). Den Ausschlag aber giebt der Zusammenhang unserer Stelle. Die Worte *τὸ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι κατέβη* sagen auf das deutlichste, dass in dem Begriff des *ἀναβαίνειν* der des *καταβαίνειν* als Voraussetzung liege, sodass jener keinen Sinn habe (*τί ἐστ. εἰ μή*) ohne diese Voraussetzung. Man kann nicht in die Höhe steigen, wenn man nicht vorher in der Tiefe gewesen ist. Aber unter keinen Umständen lässt sich doch aus dem *ἀναβαίνειν* schliessen, dass jemand in der allergrössten Tiefe gewesen sein muss. Wie also P. aus dem Begriff *ἀναβ. εἰς ὕψος* abgeleitet haben kann, dass Chr. gerade in der Unterwelt gewesen sein müsse, lässt sich schlechterdings nicht absehen, und dennoch müsste er diesen Schluss gezogen haben, wenn der Ausdruck *κατώτ. μέρ. τ. γῆς* von der Unterwelt gemeint wäre. Denn die Worte V. 9 lassen sich nun einmal nur umschreiben: »in dem Begriff des *ἀναβῆναι* liegt notwendig ein vorhergegangenes *καταβ. εἰς τ. κατ. τ. γῆς* eingeschlossen«. Bei der Deutung von der Unterwelt wird also in den Schluss des P. ein absolut willkürliches und unbegründetes Moment hineingetragen. Ferner aber begreift sich bei der in Rede stehenden Erklärung überhaupt nicht, warum P. in diesem Zusammenhange auf das Hinabsteigen Christi in den Orkus solch Gewicht legt. Es ist höchst charakteristisch, dass Schmieder (nach einem Zitat bei Stier 2, 69) sagt, die Höllenfahrt sei für P. so wichtig gewesen, dass er sie hier selbst mit Unterbrechung seiner Gedankenfolge erwähne. So würde es sich wirklich verhalten; damit

aber ist diese Erklärung gerichtet [1]). Freilich glaubt man einen Zusammenhang mit dem Gesamtinhalt der Stelle konstatieren zu können: die Überwindung der Mächte des Abgrunds sei die notwendige Voraussetzung für die Erhöhung Chr., also auch für die von dem Erhöhten ausgehenden Gaben. Aber diesen Gedanken kann P. hier nicht gehabt haben. Denn er legt ja gar kein Gewicht auf den Inhalt seines descensus ad inferos, sondern nur auf den Umstand, dass das *ἀναβῆναι* ein *καταβῆναι* voraussetze. Hätte er die Überwindung der bösen Geisterwelt als notwendige Voraussetzung der Erhöhung betonen wollen, so hätte die Anknüpfung an die Psalmworte *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* ja eine viel bequemere Handhabe geboten, oder er hätte sie wenigstens irgendwie verwendet. Lässt er sie in seiner Deutung der Psalmstelle völlig unberücksichtigt, so ergiebt sich daraus mit Evidenz, dass der darin enthaltene Gesichtspunkt der Überwindung feindlicher Mächte ihm für das, was er sagen will, gar nicht in Betracht kommt. Aus dem Gesagten folgt, dass die Deutung von einer Hadesfahrt Christi im Sinne eines Triumphzuges, einer Überwindung der bösen Mächte, einer Einbeziehung auch des Orkus in das Reich Chr. weder im Wortlaut noch im Zusammenhang der Stelle einen Anhalt hat.

Die dritte Auffassung steht der eben besprochenen insofern nahe, als auch sie *τὰ κατώτ. μέρ. τ. γῆς* auf den Hades bezieht, aber nicht auf die Überwindung der bösen Geisterwelt, welche nach dem Tode Chr. und vor seiner Auferstehung erfolgt ist, sondern nur auf das Weilen des gestorbenen Chr. in der Scheol als auf die Vollendung seines Todes. So, wie es scheint, die griech. Vv.: Chrys., Theodt., Oekum. [2]); neuerdings Hofm. z. St. (anders Schriftbew. 2, 1. 486) und J. Dalmer a. a. O.

---

1) Ebenso charakteristisch sagt Kl., diese Hinweisung auf die Hadesfahrt Chr. sei ein ganz untergeordnetes und nebensächliches Moment innerhalb dessen, was der Verfasser aus den zitierten Schriftworten zur Anerkennung bringen wolle. Ebenso Clemen 169: »der descensus erscheint nur in einer Zwischenbemerkung, die ebensogut hätte fehlen können«. So würde es sich in der That verhalten, aber damit stimmt nicht, dass P. mittels mühsamer Deutung der Psalmstelle dieses vermeintlich nebensächliche Moment ausführlich eruiert und offenbar ihm das V. 9. u. 10 Gesagte sehr wichtig ist.

2) Chrys. sagt *τὰ κάτω μέρη τῆς γῆς τὸν θάνατόν φησιν ἀπὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων ὑπονοίας* mit Berufung auf Gen 44 29. Ps 143 7. Allerdings erklärt er gleich darauf die *αἰχμαλωσία* von der Gefangenschaft unter dem Teufel: *αἰχμάλωτον τὸν τύραννον ἔλαβε, τὸν διάβολον λέγω καὶ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἀρὰν καὶ τὴν ἁμαρτίαν.* Damit meint er aber nicht, dass Chr. den Teufel und seine Engel im Orkus überwunden habe, sondern dass er die Menschen durch seinen Tod aus der Gefangenschaft von Teufel, Tod, Fluch und Sünde erlöst habe. Ganz kurz und klar Theodt.: *κατώτερα μέρη τῆς γῆς τὸν θάνατον ἐκάλεσεν* mit Berufung auf Ps 88 7. 139 15.

Diese Erklärung hat vor der vorigen Vorzüge, namentlich dass dann die Beziehung auf feindliche Geistesmächte fortfällt, sofern der Hades einfach als Stätte der abgeschiedenen Menschen in Betracht käme. Dennoch scheitert auch diese Deutung am Wortlaut und am Zusammenhang. Am Wortlaut: denn es wiederholt sich hier der vorher besprochene Übelstand, dass P. aus dem Begriff des ἀναβῆναι das καταβῆναι εἰς τὰ κατώτ. als selbstverständlich ableitet. Man fragt auch hier: wie kann er aus der Thatsache der Himmelfahrt Chr. schliessen, dass er vorher nicht nur überhaupt nicht im Himmel, sondern gerade in der Unterwelt gewesen sein müsse? Die Antwort wird auch hier darin gesucht, dass der Tod Chr. die sachlich notwendige Voraussetzung wie der Erlösung der Welt, so auch für seine eigene Erhöhung gewesen sei. Das zugegeben, bleibt doch der Übelstand, dass P. eben nicht aus diesem sachlichen Gesichtspunkt, sondern aus dem einfachen Begriff ἀναβῆναι seine Folgerung ableitet. Weiter aber scheitert diese Erklärung daran, dass zwar das Sterben Christi dem P. nicht nur Voraussetzung, sondern Erwirkung der Erlösung ist, aber eben das Sterben als solches, der Kreuzestod, nicht aber das Gestorbensein, der Aufenthalt im Hades. Wenn hier also davon die Rede sein sollte, dass »aus dem Triumph, den Chr. gefeiert habe, sich der Schluss ziehen lasse, dass er vorher einen Kampf bestanden haben müsse« (Dalmer), so wäre der Ausdruck, er sei in das Totenreich gegangen, der unzutreffendste, der sich denken liesse. Ganz richtig sagt Dalmer im Sinne des P., im Sterben habe Chr. die feindlichen Geister besiegt: dann aber musste vom Sterben, und nicht vom Gestorbensein hier geredet werden. Ebenso scheitert diese Erklärung an V. 10. Nur als Auskunft der höchsten Verlegenheit kann Hofm.'s Deutung betrachtet werden, P. wolle betonen, dass die Hinabfahrt von der Erde ins Unterirdische Christo nicht benommen habe, der über alle Himmel Aufgefahrene zu sein. Als wenn je ein Christ auf den Gedanken gekommen wäre, der Tod Christi habe seine Himmelfahrt unmöglich gemacht, und vor allem, als ob dieser Gedanke durch den vorliegenden Zusammenhang irgendwie indiziert wäre. Viel einnehmender sagt Dalmer, V. 10 betone, dass es der mit dem gestorbenen identische erhöhte Chr. sei, der die Gaben ausgeteilt habe. Er will sagen, wenn Chr. nicht der zu unserem Heil Gestorbene wäre, könnte er nicht als der Erhöhte die Gaben austeilen. Ganz recht; nur dass, wenn P. dies sagen wollte, er nicht sagen musste, der καταβάς sei zugleich der, welcher als ἀναβάς die Gaben austeile, sondern umgekehrt, der die Gaben austeilende ἀναβάς sei eben der, welcher durch sein καταβαίνειν die Möglichkeit dazu geschaffen habe. Endlich will auch mit

dieser Erklärung, wenigstens in der Fassung Dalmers, nicht stimmen, dass P. auf die Worte *αἰχμ. ἠχμ.* in der Deutung der Psalmstelle gar nicht zurückkommt: denn wenn auch nach ihm es sich um den im Tode gewonnenen Sieg über die feindlichen Mächte handelt, boten ja jene Psalmworte die bequemste Handhabe für diesen Gedanken dar.

So sehen wir uns auf die vierte Deutung gewiesen, wonach die *κατώτερα μέρη τ. γῆς* Bezeichnung der Erde sind. Sie erwähnt schon Thom. Aqu., ohne sich aber dafür zu entscheiden [1]), dann verteidigt sie Calv. [2]), Beza (allerdings, indem er wenigstens event. die *κατώτ. μέρη τῆς γῆς* auf den Leib der Maria deutet), Grot. [3]); neuerdings z. B. Harl., de W., Güder, Schweizer, Pfleiderer, Weiss, auch Katholiken, wie Bisping u. Henle. Für diese Ansicht spricht zunächst der Komparat. *τὰ κατώτερα μέρη*, welcher eine Vergleichung von zwei Grössen voraussetzt. Hätte P. die Dreiteilung in Himmel, Erde, Unterwelt vor Augen gehabt, so würde ihm der Superlativ am nächsten gelegen haben. Denn wenn auch an sich der Komp. superl. Bedeutung haben könnte, liegt das hier doch fern, weil das AT dem Vf. den Superl. *κατώτατος* darbot, dieser also ihm näher liegen musste. Dass er aber nicht nur *εἰς τὴν γῆν* sagt, erklärt sich daraus, dass er einerseits den Gegensatz zu *ὕψος* im Vorigen, andererseits den zu *πάντες οἱ οὐρανοί* im Folgenden festlegen wollte: so ergab sich von selbst *τὰ κατώτ. μ. τ. γῆς*, in welchem der Gen. appositiv zu nehmen ist. Da von Chr. die Rede ist, welcher vom Himmel auf die Erde kam, um wieder zum Himmel zurückzukehren, so ist nun der Schluss des Ap. ganz durchsichtig, das *ἀναβ. εἰς ὕψος* setze notwendig ein vorangehendes *καταβῆναι* voraus, welches nach Lage der Sache ein *καταβῆναι* in die dem Himmel gegenüber niedrigere Sphäre der Erde war [4]). Der endgültige Beweis aber für die Richtigkeit dieser Auffassung liegt in der Erkenntnis des Zweckes,

---

1) Quod potest intelligi dupliciter: uno modo, ut per inferiores partes terrae intelligantur istae partes terrae, in quibus nos habitamus . . . alio modo potest intelligi de inferno, qui etiam infra nos est . . . et sic videtur hoc eis convenire, quae dixerat.

2) Hoc inepte torquent quidam vel ad limbum vel ad inferos, cum de praesentis tantum vitae conditione agat P. . . . comparatur non una pars terrae cum altera, sed tota terra cum cœlo; acsi dixerit, ex sede tam excelsa in hoc nostrum profundum barathrum descendisse.

3) Etiam Deus, de quo sensu primum obvio agit psalmus, primum descenderat, sed in montem Sinai: Christus vero multo inferius in eam partem, in qua homines solent vivere.

4) Der Komparativ *τὰ κατ. μ.* entspricht also ganz genau dem Ausdruck *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* Mt 8 12 ö., womit die Finsternis, welche ausserhalb des Reiches Gottes ist, in Vergleich gestellt wird zu dem Licht, welches innerhalb desselben ist.

den P. mit seinem Midrasch verfolgt. Das wiederholte und betonte αὐτός (V. 10 αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς und V. 11 καὶ αὐτὸς ἔδωκεν) weist darauf hin, dass ihm alles an der Feststellung der Person liegt, von welcher der Ps. redet. Nun hat er aber in V. 7 die Momente angegeben, auf die es ihm ankommt, und welche er durch das Psalmwort stützen will. Das war einerseits, dass es verschiedene Gaben giebt: davon redet der Plur. δόματα im Ps. und die nähere Ausführung V. 11; andererseits, dass es sich um Gaben handelt, welche als solche wertvoll sind und anerkannt werden wollen: ἐδόθη V. 7, der Begriff δόμα V. 8, ἔδωκεν V. 11. Nun aber war in V. 7 noch ein Moment enthalten, nämlich dass diese Gaben von Christus ausgeteilt würden (κατὰ τὴν δωρεὰν τοῦ Χρ.). Wenn nun die Ausführung V. 9 u. 10 in ein zweimaliges betontes αὐτός mündet, so ist damit von selbst gegeben, dass diese Ausführung beweisen soll, dass das Psalmwort von dem Christus handelt, der vorher als der Spender der Gaben von P. genannt ist. Da in dem Psalm Chr. nicht ausdrücklich genannt ist, so sieht sich P. genötigt, durch eine scharfe Betrachtung der Worte den Beweis zu führen, dass sie von diesem Chr. handeln müssen. Nun weiss jeder Christ, dass es für Chr. charakteristisch ist, vom Himmel auf die Erde gekommen und wieder zum Himmel zurückgekehrt zu sein. Da nun der Begriff des ἀναβῆναι ein vorangehendes καταβῆναι involviere, so sei klar, dass dieser καταβάς, welcher in dem ἀναβάς sozusagen latent gegeben sei, auf den Chr. sich beziehe, von dem die Gemeinde wisse, dass er, der καταβ., zugleich der ἀναβ. ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν sei (V. 10), und der und kein anderer sei es also, welcher nach dem Psalmwort jene in V. 11 näher angegebenen Gaben den Menschen gebracht habe. Ist dies der Gedankengang, so sieht man, wie kein Wort desselben überflüssig ist, vielmehr jedes ganz genau zu dem Zweck, den P. im Auge hat, passt, wie namentlich die κατ. μέρ. τ. γ. in diesem Zusammenhang schlechterdings von nichts anderem verstanden werden können, als von dem Kommen Christi auf die Erde. Gegen diese Auffassung, welche sich ebenso durch ihre grosse Einfachheit, wie durch die Geschlossenheit des Zusammenhangs empfiehlt, wird eingewendet, der Beweis des P. würde nur dann bindend sein, wenn Chr. der einzige wäre, von dem ein solches καταβαίνειν und ἀναβαίνειν prädiziert werden könne. Das sei aber nicht der Fall. Mey. wendet ein, dass ja auch Gott selber nach dem AT auf die Erde gekommen und in den Himmel zurückgekehrt sei. Diesen Einwand hat aber schon Dalmer fallen lassen, denn in der That überträgt ja P., wie die gesamte Urgemeinde, die Aussagen des AT über die Offenbarungen Gottes einfach auf den Chr., durch den sich Gott offenbart. Aber Dalmers

eigener Einwand, das καταβ. und ἀναβ. treffe ebenso gut auf Engel zu, ist schlechterdings nicht haltbarer, denn indem P. selbst das ἀναβὰς εἰς ὕψος V. 10 als ein ἀναβαίνειν ὑπερ ἀνω πάντων τῶν οὐρανῶν deutet, hat er ja von vornherein die Beziehung auf Engel ausgeschlossen. So wie er die Worte καταβ. und ἀναβ. versteht, nämlich jenes im Sinne von Phl 2 6 und dieses im Sinne von Phl 2 9 [1]), passen dieselben ausschliesslich auf Christus. So ergiebt sich, warum P. die Worte ἠχμαλ. αἰχμ. nicht bei der Betrachtung der Psalmstelle berücksichtigt. Sie haben für seinen Zweck keine Bedeutung. Im Grunde sind nur die Worte ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις für ihn durchschlagend; das ἀναβ. εἰς ὕψος gebraucht er nur, um das Subj. in ἔδωκε festzustellen; die beiden Worte ἠχμ. αἰχμ. sind nur in das Zitat mit aufgenommen, weil sie eben zwischen denjenigen Worten stehen, die P. für seinen Zweck gebrauchte. Wenn er sie hätte deuten wollen, würde er sie jedenfalls nicht auf die Besiegung von Menschen, sondern der Geisterwelt bezogen haben, welche zwar in seinem Sterben erfolgt war, aber so, dass eben darum nun der Erhöhte die Besiegten als seine Gefangenen (αἰχμ. kollektiv wie Ez 1 1. 3 11. 15. 11 25 und besonders in der Zusammenstellung αἰχμαλωτίζειν αἰχμ. Jud 5 12. II Chr 28 17) mit sich führen kann. Da wir sahen, dass der ganze Midrasch des P. nur dem Nachweis gilt, dass Christus als Subjekt des ἔδωκεν zu denken sei, ist die Meinung in V. 10 nicht, Christus könne nur darum als der Erhöhte Gaben geben, weil er vorher in seiner Erniedrigung die Möglichkeit dazu gewonnen habe, nur die Identität des Erniedrigten und Erhöhten begründe das δοῦναι δόματα, wobei ja auch ὁ αὐτός stehen würde. Vielmehr ist der Schluss des P. ein rein formaler: das ἀναβὰς εἰς ὕψος setzt ein vorhergehendes καταβῆναι voraus; und nun fährt er fort: der καταβάς, den die Gemeinde als Jesum kennt, er und kein anderer (αὐτός, wie so oft Kap. 1 u. 2) [2]) ist auch (καί) jener ἀναβάς des Psalmes, so dass also

---

1) Es sei erinnert, dass im Sinne des P. das ἀναβ. nicht mit demjenigen Ereignis zusammenfällt, welches wir als Himmelfahrt zu bezeichnen pflegen. Wie im ganzen NT und speziell bei P. durchgehend, ist auch hier das ἀναβ. mit der Auferstehung Christi gegeben. Durch dieselbe ist Chr. in die himmlische Herrlichkeit eingegangen. Die Erscheinungen des Auferstandenen sind Erscheinungen des himmlischen Christus, der nach jeder Erscheinung wieder in den Himmel zurückkehrt.

2) Mit dem Gesagten scheint mir Schmiedels Meinung widerlegt (Gr. 22, 2. b.), unsre Stelle gehöre zu denen, wo αὐτός ohne besonderen Nachdruck nur das Subjekt bezeichne. Sein aus dem Zusammenhang entnommener Grund scheint mir durch die oben gegebene Darlegung hinfällig zu werden. Es handelt sich um den Satz, Christus sei Subjekt in dem Psalmwort. Das beweist P., indem er zuerst aus dem Be-

damit der beabsichtigte Beweis vollendet ist, Chr. sei das Subjekt des ἔδωκεν. Was im Ps. mit dem Wort εἰς ὕψος ausgesagt war, wird nun näher expliziert durch ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, und die Notwendigkeit, unter ὕψος die allerhöchste Höhe zu verstehen, durch den Finalsatz ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα begründet. Auch hier liegt die Zweiteilung der Welt in Himmel und Erde zu Grunde; an die Scheol, welche mit zur Erde zu rechnen wäre, ist nicht besonders gedacht. Um über die ganze Welt herrschen zu können, um sie zu dem Gefäss zu machen, welches von ihm angefüllt wird, indem ihr Lebensinhalt sich um Christus dreht, muss er die verschiedenen Stufen, welche die überirdische Welt enthält, durchschritten haben (διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς Hbr 4 14). Die räumlich vorgestellte Erhöhung über die Himmel ist Träger des Gedankens der inneren Höherstellung Christi. Jener der Gemeinde bekannte καταβάς, er und kein anderer ist es, von dem die Psalmstelle das ἀναβῆναι, er und kein anderer, von dem sie das δοῦναι δόματα aussagt (V. 11). Es ist also durchaus unveranlasst, vor dem καὶ αὐτός V. 11 einen Punkt zu setzen, da die Wiederaufnahme des αὐτός zeigt, dass es sich nur um zwei koordinierte Folgerungen aus dem καταβάς handelt.

4 11. 12] Da die Psalmstelle genau denselben Inhalt hat wie der vorangehende Satz V. 7, dass Christus den einzelnen Gliedern der Gemeinde verschiedene Gaben gegeben habe, so kann der Apostel unmittelbar von der Erläuterung der Psalmstelle in demselben Satz weitergehen zu der Erörterung des Zweckes, welchem diese Verschiedenheit der Gaben dienen soll, so dass erst mit V. 16 der in V. 7 begonnene Gedanke zu seinem vollen Abschluss gelangt. Es ist dies von Wichtigkeit für die richtige Auffassung des 11. Verses. Man pflegt die in demselben genannten Apostel, Propheten u. s. w. als die Explikation des ἑνὶ ἑκάστῳ V. 7 aufzufassen. Dazu aber ist die Aufzählung in V. 11 schlechterdings nicht geeignet. Sollte dieselbe vollständig sein, so würde sie zu dem Wortlaut von V. 7 möglichst wenig passen. Nicht zu dem ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν, denn das ἡμῶν nur auf Beamte der Gemeinde zu beziehen, ist ganz

---

griff ἀναβῆναι logisch auf ein vorangegangenes καταβῆναι schliesst und dadurch seine Leser an Christum denken lässt, den sie als den καταβάς kannten. Dieser καταβάς, fährt er dann fort, er und kein anderer (αὐτός) ist der, von dem der Psalm das ἀναβῆναι aussagt, und zwar gemäss der Tiefe seiner Erniedrigung eine über alles Mass gehende Erhöhung (vgl. die analoge St. Ph 2 9). Und er und kein andrer (das wiederholte αὐτός V. 11) ist dann der, von dem weiter der Ps. das Mitteilen von Gaben aussagt. Schon diese Wiederholung des αὐτός scheint mir unabweisbar zu machen, dass es sich dabei um eine besondere Betonung des Subjekts handelt.

unmöglich: da in V. 4—6 von dem allen Christen gemeinsamen Besitz gesprochen ist, kann niemand darauf kommen, in dem εἷς ἕκαστος ἡμῶν plötzlich den engen Kreis der Gemeindebeamten zu finden. Bezieht sich aber εἷς ἕκαστος auf alle Gemeindeglieder, wie kann dann der Verf. diesen Satz damit begründen, dass es verschiedenartige Beamte in der Gemeinde gebe? Und in eine wie unmöglich späte Zeit müsste der Brief gehören, wenn die Gemeindebeamten als die einzigen Träger der Gnade Gottes (ἑκάστῳ ἐδόθη ἡ χάρις) hingestellt wären, die einzigen, welche Gaben von dem erhöhten Christus empfangen? Man müsste sich also schon entschliessen, in dieser Aufzählung nur Beispiele der durch Christus verteilten Gaben zu sehen. Aber wie wunderlich wären diese Beispiele gewählt, da sie eben nicht das εἷς ἕκ. illustrieren, sondern den Eindruck hervorrufen würden, dass es nur einzelne mit Gaben, und dann allerdings mit verschiedenen Gaben ausgerüstete Männer innerhalb der Gemeinde gebe. Sod. hat versucht, die Auslassung der I Kor 12 28 genannten Gaben der Heilung, der Zungen, der ἀντιλήψεις und δυνάμεις daraus zu erklären, dass dieselben zum Teil selten geworden seien, zum anderen Teil (ἀντιλήψεις) mehr von äusseren Mitteln und sozialer Stellung abhängig gewesen seien als von geistlicher Gabe. Aber diese Gesichtspunkte genügen schlechterdings nicht. Waren nach Sodens Meinung die εὐαγγελισταί die Erben der Apostel und Propheten, welche nur der Vergangenheit zugehört hätten, so hätte der Verf. die Ap. und Proph. überhaupt nicht nennen dürfen, weil sie gar nicht mehr existierten. Nannte er sie aber, weil sie einmal von Bedeutung gewesen waren, so konnte er auch Zungenreden und Wunder nennen, die nicht weniger einmal von Bedeutung gewesen waren. Und dass die ἀντιλήψεις nicht genannt seien, weil sie auf dem Vorhandensein von äusseren Bedingungen beruhten, trifft nicht zu, weil diese äusseren Bedingungen ja auch als göttliche Gaben I Kor 12 28 in Betracht gezogen werden (ἔθετο ὁ θεός). Man mag sich drehen und wenden, wie man will: in einem Abschnitt, der mit εἷς ἕκ. beginnt und schliesst (V. 7 u. V. 16), können unmöglich die hier genannten Gemeindebeamten als Inbegriff aller Begabung oder auch nur als Beispiele dafür, dass alle begabt seien, genannt sein. Die ganze Schwierigkeit hat man sich aber nur selbst geschaffen, weil man die Worte πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας als einen nebensächlichen Zusatz betrachtete, statt zu sehen, dass damit erst die eigentliche Explikation des ἑνὶ ἑκάστῳ V. 7 gegeben ist. Die im Vorigen genannten Apostel, Propheten u. s. w. sind von Christo darum gegeben, um die gesamte Gemeinde (τῶν ἁγίων) instand zu setzen, ihre Aufgabe der Diakonie, d. h. Christo zu leistender Dienste zu lösen.

Jene Männer sind also nur das Mittel, um alle einzelnen Gemeindeglieder zu einer Leistung zu befähigen, und zwar so, dass, wie V. 16 abschliessend sagt, die Gesamtgemeinde in dem Masse sich auferbaut, in welchem jedes einzelne Glied die ihm speziell gegebene Aufgabe löst (ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους). Hätte man, statt den elften V. zu isolieren, ihn als integrierenden Bestandteil des ganzen Absatzes ins Auge gefasst, und hätte man die Anfangsworte von V. 12 unter das Licht des einleitenden Themas V. 7 und des abschliessenden Satzes V. 16 gestellt, so würde von vornherein klar geworden sein, dass der καταρτισμὸς τῶν ἁγ. εἰς ἔργ. διακ. von nichts Anderem gemeint sein kann, als von dem, was V. 16 mit absoluter Klarheit ausgesprochen ist, dass nämlich jedes einzelne Gemeindeglied von Chr. seine spezielle Gabe bekommen habe, welche für das Gedeihen der Gesamtgemeinde von Bedeutung ist. Das Gesagte lässt sich kurz darin zusammenfassen, dass vor V. 12 kein Komma zu setzen ist.

Um also jedes einzelne Glied der Gemeinde zur Lösung einer speziellen Aufgabe zu befähigen, hat Chr. zunächst seiner Gemeinde eine Reihe verschieden gearteter Personen geschenkt, welche in abgestuftem Masse alle eine autoritative, begründende Stellung einnehmen. Hier wie überall stehen die ἀπόστολοι an erster Stelle als diejenigen, welche mit der Gründung der Kirche im allgemeinen betraut sind, so dass sie durchweg ein Neues zu pflügen haben. Neben ihnen stehen die προφῆται, wie 2 20. 3 5, als solche, die wenigstens im einzelnen neue Offenbarungen Gottes bringen, deren Inhalt sich ihnen also nicht als Konsequenz des schon Vorhandenen durch Schlussfolgerungen ergeben hat, sondern ihnen in Gestalt göttlicher Gewissheit unmittelbar aufgegangen ist. Schwieriger ist es die Eigenart der εὐαγγελισταί zu bestimmen, weil wir zu wenig von ihnen wissen und das Wort zu allgemein ist — auch die Apostel üben ja ein εὐαγγελίζεσθαι, — um daraus sichere Schlüsse zu ziehen. Zöckler, Stud. 2, 61 ff., hat gemeint alle Apostelgehülfen darunter verstehen zu sollen, aber das ist unwahrscheinlich, weil wir dann doch den Namen öfter als bloss II Tim 4 5 finden würden. Wenn man beachtet, dass der Name nur im Bereich des Paulinismus vorkommt, ausser a. u. St. nur II Tim 4 5 und bei dem Pauliner, der die Acta verfasst hat (21 8), und wenn ich Recht habe, dass der engere Begriff des Apostolats erst von Paulus stammt, so möchte die Vermutung nahe liegen, dass mit dem Namen in dem Kreise des Paulus diejenigen bezeichnet wurden, welche sonst im weiteren Sinne Apostel genannt wurden [1]). Dann ist die Anordnung

1) Die Bezeichnung des Philippus mit diesem Namen Act 21 8

hier die, dass Apostel, Propheten und Evangelisten solche Männer bezeichnen, deren Wirken nicht auf eine Einzelgemeinde beschränkt war, die beiden ersten aber durch direkte Inspiration ihren Beruf übten, die Evangelisten aber sich selbst zu demselben entschlossen hatten und ihn als Lebensberuf übten. Wenn die ποιμένες καὶ διδάσκαλοι im Gegensatz zu den Vorangehenden unter einen Artikel gestellt werden, so folgt daraus nicht ohne weiteres, dass dieselben Personen nur nach zwei verschiedenen Seiten bezeichnet sein sollen (z. B. Mey.), denn es könnte sehr wohl sein, dass sie, als in einer einzelnen Lokalgemeinde thätig, solchen gegenübergestellt werden sollten, deren Thätigkeit prinzipiell nicht an eine solche gebunden war. Wenn man indessen beachtet, dass das ποιμαίνειν unter allen Umständen nur in der Form eines Lehrens im allgemeinsten Sinne möglich war, sofern auch jede sittliche Einwirkung, überhaupt jede Seelsorge immer ein wie auch immer geartetes Belehren voraussetzt, so wird doch als das Wahrscheinlichste erscheinen, dass in der That die Thätigkeit derselben Männer nur mit zwei verschiedenen Ausdrücken charakterisiert werden soll. Dies ist doppelt wahrscheinlich, wenn P. der Verfasser des Briefes ist, welcher ποιμαίνειν und ποιμήν sonst nicht als term. techn. für berufliche Funktionen gebraucht und daher den dem AT entstammenden bildlichen Ausdruck (Jes 61 5. Ez 34 2. Ps 78 71) für seine heidenchristlichen Leser durch das Wort διδάσκαλος erklärt. Jedenfalls zeigt ποιμένες[1]), dass es sich hier nicht wie bei den Aposteln und Propheten um neue Erkenntnisse handelt, auch nicht wie bei den Evangelisten um Begründung des Christentums an einzelnen Orten , sondern um eine Ausgestaltung desselben durch Anwendung der allgemeinen im Christentum gegebenen Wahrheit auf den einzelnen Fall. Auch handelt es sich, gemäss der Zusammenstellung beider Worte und in Analogie zu den vorangehenden Worten, nicht darum, dass ein einzelner gelegentlich einmal im Gottesdienst lehrend auftritt (I Kor 14 26), sondern um eine dauernde Thätigkeit, um die wesentlich in »Wortverwaltung« bestehende Leitung einer Gemeinde. Dass die später üblichen Namen ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι hier nicht angewendet werden, ist

---

würde dann nicht beweisen, dass derselbe schon in den palästinensischen Gemeinden üblich war, sondern er würde von Lukas nach seinem Sprachgebrauch auf Philippus als auf einen Apostel im weiteren Sinne angewendet sein. Man wird dabei auch nicht nur an die damalige Thätigkeit des Phil. zu denken haben, sondern auch an die evangelistische Thätigkeit, die derselbe schon nach Act 8 geübt hatte.

1) ποιμήν vgl. I Pt 2 25, ποιμαίνειν I Pt 5 2. Act 20 28, ποίμνιον I Pt 5 2. Act 20 28.

ein Zug, der für die frühere Abfassung des Epheserbriefes nicht ohne Bedeutung ist [1]).

Die Erkenntnis des Gesamtgedankens ist abhängig von der richtigen Auffassung der drei präpositionellen Bestimmungen *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. Die einen, u. zw. darunter sehr hervorragende Ausll. (Chrys., Theophyl., Oekum., Calv., Bngl., Kl., Wohlb.), sehen darin drei koordinierte Zweckangaben, wozu Christus die genannten Männer der Gemeinde gegeben habe. Dass der Wechsel der Präpositionen *πρός* und *εἰς* nicht dagegen entscheidet, ist schon von Mey. richtig bemerkt. Wohl aber entscheidet, dass dann *εἰς ἔργον διακονίας* notwendig vor *πρὸς τὸν καταρτισμόν* stehen müsste. Denn *διακονία* könnte sich nur auf den Dienst der genannten Männer beziehen, und *πρὸς τὸν καταρτ.* würde ebenso wie *εἰς οἰκοδ.* den Inhalt dieses Dienstes angeben; also müsste die formale Bestimmung *εἰς ἔργ. διακ.* am Anfang stehen, um dann durch die materiale Bestimmung *πρὸς τὸν καταρτ.* expliziert zu werden. Andere trennen die beiden Bestimmungen mit *εἰς* von *πρὸς τ. καταρτ.* und lassen die beiden *εἰς* zwei parallele Bestimmungen bringen, welche von *ἔδωκεν* abhängig sind. *Πρὸς τὸν καταρτ. τ. ἁγ.* soll den letzten Zweck, den Christus bei seinem *δοῦναι* im Auge gehabt hat, angeben, und *εἰς* die Thätigkeiten, mit welchen er die Genannten betraut hat mit Rücksicht auf (*πρός*) die Erreichung dieses letzten Zweckes. So Harl., Mey., Hofm., Sod. Aber abgesehen von den oben gegen diese Erklärung angeführten allgemeinen Gründen, nämlich dass dann das *ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν* V. 7 schlechterdings in der Luft schwebt, spricht gegen diese Auffassung auch das Folgende, namentlich V. 16. Hiernach nämlich ist die *οἰκοδομὴ τοῦ σώμ. τοῦ Χρ.* das letzte Ziel, um das es sich handelt; nach der in Rede stehenden Auffassung wäre sie aber nur das vorläufige Ziel, während das letzte der *καταρτισμός* der einzelnen Gläubigen wäre. Die Verschiedenheit der Gaben, von welcher V. 7 ausgeht, soll ja als kein Hindernis der V. 4—6 betonten Einheit der Gemeinde, sondern im Gegenteil als ein

1) Vgl. über die hier genannten Männer und die *διδάσκαλοι* insonders Weizs. [1] 644; Harnack Lehre d. 12 Ap. 103 ff. 131; Sohm Kirchenrecht 1, 29 f. 38 ff.; Zöckler l. c. Dass den hier genannten Lehrern der Katechumenenunterricht, vermutlich aber auch die Ausbildung von Berufsarbeitern im Reiche Gottes anvertraut gewesen sein möge (Wohl.), ist ein Satz, der für das apost. Zeitalter absolut unanwendbar ist. Mit Recht macht dagegen Sod. darauf aufmerksam, dass *διδάσκαλος* viel schwerer als die übrigen Namen zum term. techn. werden konnte, da ja auch der Apostel, Prophet und Evangelist eine lehrende Thätigkeit übte. Hier ist durch die Zusammenstellung mit *ποιμένες* der Begriff näher bestimmt.

Mittel zur Vollendung der letzteren nachgewiesen werden. Daher kann in diesem Zusammenhang der letzte Zweck, um den es sich handelt, unmöglich in dem καταρτ. des Einzelnen, sondern nur in der οἰκοδομή des Ganzen gefunden werden. Also wird durch den Gesamtgedanken des P. diese Erklärung widerlegt. Ein dem Ganzen angemessener Gedanke wird nur gewonnen, wenn man die Worte εἰς ἔργ. διακ. von den vorangehenden Worten πρὸς τὸν καταρτ. τ. ἁγ. abhängig macht. So schon Vulg. (ad consumationem sanctorum in opus ministerii), Luther (dass die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amts), Rück., de W., Weiss (»die von Gott zu seinem Dienst Geweihten in stand zu setzen zum Werk einer Dienstleistung« NT. Th. 106a). Diese Fassung liegt um so näher, als καταρτίζειν auch Röm 9 22 mit εἰς zur Angabe des Zieles verbunden ist. Freilich wäre sie dennoch unmöglich, wenn mit Vulg., Luth. und einigen Anderen unter διακονία das »geistliche Amt« gemeint wäre, sodass durch den Dienst der vorher genannten Männer alle Einzelnen zu gleichem Dienst befähigt werden sollten, wovon weder im Folgenden die Rede ist, noch verständiger Weise die Rede sein kann. Vielmehr ist διακονία [1]) bei P. der Ausdruck für jede Dienstleistung im Interesse des Reiches Gottes. Nicht allein er selbst bezeichnet sich als διάκονος τοῦ Χριστοῦ Kol 1 23. 25 und ebenso alle seine Mitarbeiter I Kor 3 5. II Kor 3 6. Kol 1 7. 4 7. I Th 3 2, sondern alle Christen sind ihm διάκονοι θεοῦ II Kor 6 4, u. zw. nicht nur, wo διακονία sich speziell auf äussere Unterstützung bezieht, sondern διακονία ist nur die Kehrseite des Begriffes χάρισμα (I Kor 12 5). Dieses ist die Gabe, welche die διακονία als Aufgabe in sich schliesst. Es giebt genau so viel διακονίαι, als es χαρίσματα giebt. Das ist nun offenbar der Gedanke, welcher in den Zusammenhang unserer Stelle passt. Jedem einzelnen ist die göttliche χάρις in besonderer Gestalt gegeben (V. 7): diese besondere Gestalt ist sein χάρισμα, und dieses χάρισμα verpflichtet ihn zu einer διακονία. Daher steht der Ausdruck ohne Artikel: zu einem Werk einer Dienstleistung soll jeder der Heiligen geschickt gemacht werden [2]). Dass der Begriff

1) Richtig Weiss: »Das artikellose διακονία vertritt den Verbalbegriff«.

2) Mit dem Gesagten ist der Einwand von Harl. beseitigt, διακ. bedeute immer ein einzelnes bestimmtes Amt oder eine einzelne bestimmte Gabe oder Dienstleistung. Gerade das ist ja auch hier der Fall: jeder hat seine ihm bestimmte διακ., aber da jeder eine besondere hat, muss der Ausdruck formell allgemein ohne Artikel stehen. Ungenau dagegen ist der Satz Mey.'s, διακονία bezeichne immer den amtlichen Dienst und dürfe daher auch hier nicht in den allgemeinen Begriff Dienstleistung, Förderung umgesetzt werden. Aemter in dem späteren, rechtlichen Sinne kennt P. überhaupt nicht; jede

καταρτισμός, welcher sonst nicht im NT vorkommt, hier nicht im Sinne eines Wiederzurechtbringens, der Reparation eines abnormen Zustandes steht, wie er bei Galen von der Wiedereinrenkung eines ausgerenkten Gliedes vorkommt, und das Verbum Mt 4 21. Mk 1 19 von dem Ausbessern der Netze und Gal 6 1 von der Zurechtbringung sündigender Brüder steht (so z. B. Erasm.), folgt aus dem Zusammenhang. Vielmehr ist wie Lk 6 40. I Kor 1 10. II Kor 13 11. Hbr 13 21. I Pt 5 10 von der vollkommenen Ausgestaltung eines Menschen die Rede, wie denn Hesychius das Verbum mit τελειοῦν, Theodt. das Partiz. I Kor 1 10 mit τέλειος wiedergiebt. Aber nicht κατάρτισις steht hier, wie II Kor 13 9, sondern καταρτισμός, denn es soll nicht die Thätigkeit der Apostel, Propheten u. s. w., sondern das Resultat derselben beschrieben werden (so richtig Hofm.). Die Gemeinde muss erst begründet sein und die begründete richtig geleitet werden, damit die einzelnen Mitglieder überhaupt in die Lage kommen und innerlich qualifiziert sind, eine Leistung (ἔργον) zu produzieren, welche dem Ganzen der Gemeinde zum Nutzen gereicht (διακον.). Daher bilden die vorher genannten Persönlichkeiten die notwendige Voraussetzung und Mittelstufe, damit es zu demjenigen Ausbau der Gemeinde kommen kann, auf den es bei der Verschiedenheit der jedem Einzelnen zu teil werdenden Begabung abgesehen war. Aus diesem Gedankengang ergiebt sich nun aber weiter, dass die zweite mit εἰς eingeführte Bestimmung (εἰς οἰκοδ. τ. σώμ. τ. Χρ.) nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, dem vorigen εἰς koordiniert ist, sondern den letzten Zweck angiebt, auf den es bei der Zurüstung der Heiligen zu einer individuellen Leistung abgesehen ist. Denn die Auferbauung des Gesamtleibes Christi besteht ja weder in der Zurüstung der Einzelnen zu ihrem Dienst, sodass das zweite εἰς dem πρός koordiniert sein könnte, noch besteht sie in diesem Dienst selber, sondern dieser ist nach dem Folgenden nur das Mittel, wodurch die Gesamtheit (οἱ πάντες) zu einer höheren Stufe emporgehoben wird. Aber auch abgesehen von diesem sachlichen Grunde ist schon der Schluss des 16. Verses, welcher den hier ausgesprochenen Gedanken wieder aufnimmt, der Beweis, dass εἰς οἰκοδ. als der letzte Zweck zu denken und also dem vorigen Ausdruck zu

---

Thätigkeit in der Gemeinde beruht ihm auf einem Charisma. Darum braucht διακ. aber nicht in den Begriff Förderung umgesetzt zu werden, sondern behält hier denselben Sinn wie immer, einer dem Einzelnen für das Reich Gottes speziell gewiesenen Dienstleistung, eines demselben eignenden individuellen Berufes; nur dass derselbe nicht unter die rechtliche Kategorie des Amtes, sondern unter die religiöse des Charisma subsumiert wird.

subordinieren ist [1]). Mit diesen Worten ist nun der in V. 7 angefangene Gedanke erst zu seinem Ende gekommen. Von der Einheit der Gemeinde war V. 4—6 die Rede gewesen; wie kommt P. nun plötzlich auf die Verschiedenheiten der Begnadung? Um auszuführen, dass sie im Dienst dieser Einheit stehen, dem Ganzen zu gut kommen sollen. Und das spricht er in den letzten Worten des 12. Verses aus. Endlich erhellt so, dass der Einwand Meyers gegen unsere Fassung des 12. Verses nicht durchschlagend ist, es müsse wenigstens dann *πάντων τῶν ἁγ.* stehen. Denn zunächst liegt dem P. nicht daran, nachzuweisen, dass durch die Apostel, Propheten u. s. w. jeder Einzelne zu einer speziellen Wirksamkeit befähigt werde, — dies Moment wird erst V. 16 wieder aufgenommen, — sondern nur nachzuweisen, dass jene verschieden gearteten Persönlichkeiten nur dazu gesetzt sind, um den Gemeindegliedern ihren Dienst möglich zu machen. Der Gedanke wird völlig durchsichtig, sobald man sich entschliesst, beim Lesen der Worte nicht nach V. 11 abzusetzen und den Ton auf *τοὺς μὲν ἀποστόλους κτλ.* zu legen, sondern darüber hinweg die Worte V. 12 als den Hauptträger des mit *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν* angefangenen Gedankens zu betrachten: Christus war es, der jene verschiedenartigen Männer gab, um die Glieder der Gemeinde zu einer Leistung für sein Reich zu befähigen [2]).

4 13] Alle diejenigen, welche im Vorigen als Hauptgedanken fanden, dass Chr. verschiedene Amter eingesetzt habe, haben naturgemäss die Neigung, in dem folgenden Satz mit *μέχρι* die Zeitgrenze zu finden, bis zu welcher diese Ämter überhaupt vorhanden sein werden, d. h. das *μέχρι* unmittelbar an *ἔδωκεν* anzuknüpfen. Wer aber den Zusammenhang der ganzen Stelle festhält, wonach es sich um die Einheit der Gemeinde handelt, der wird viel geneigter sein, den Satz mit *μέχρι* [3]) an die unmittelbar vorangehenden Worte zu knüpfen: die Auferbauung der Gemeinde soll so lange fortgehen, und zwar nach dem Vorigen durch das von den verschiedenen Ämtern angeregte

---

1) Letzteres hat auch Weiss richtig erkannt; aber wegen des eben dargelegten Gedankenganges ziehe ich vor, nicht mit ihm zu übersetzen: zum Werk der Dienstleistung an der Erbauung der Gemeinde, sondern das *εἰς* final zu fassen: zum Zweck der Aufbauung.

2) Es ist an sich richtig, dass in dem Ausdruck *οἰκοδ. τ. σώμ.* zwei verschiedene Bilder zusammengewoben werden; aber nicht allein sieht P. überhaupt den Leib auch sonst als ein Bauwerk an (II Kor 5 1), sondern er wird sich an unserer Stelle auch kaum des Ausdrucks *σῶμα Χρ.* als eines bildlichen bewusst gewesen sein, sondern wird ihn nur als Bezeichnung der Gemeinde gefühlt haben.

3) Die Fortlassung des *ἄν* in dem Konjunktivsatz darf kaum, wie zuletzt Oltram. gethan hat, auf einen Unterschied des Gedankens zurückgeführt werden (si l'auteur pose simplement le but, sans se pré-

ἔργον διακονίας, bis die Gemeinde zu ihrem schliesslichen Ziele gekommen sein wird. Dieses Ziel sollen οἱ πάντες erreichen. Auf der einen Seite ist es richtig, dass der Artikel diese πάντες als eine geschlossene Einheit bezeichnet, und auch der Ausdruck εἰς ἄνδρα τέλειον zeigt, dass dem P. die Gemeinde als Ganzes vor Augen steht; andererseits folgt aber aus dem Ausdruck ἑνότης τῆς πίστεως κτλ., dass Glaube und Erkenntnis nicht nur in der Weise der Gemeinde zugeschrieben werden sollen, dass die einzelnen Mitglieder je ein Stück davon besitzen und so schliesslich die volle Erkenntnis nur durch die Summierung aller dieser einzelnen Stücke gewonnen wird, sondern dass der Glaube und die Erkenntnis jedes einzelnen allen anderen einzelnen zu gute kommen soll, so dass schliesslich Glaube und Erkenntnis bei jedem in vollem Mass vorhanden sind. Denn bei der ersteren Fassung würde von einer Einheit in Bezug auf beide Güter nicht die Rede sein können. Die aus allen einzelnen Mitgliedern bestehende Gesamtheit (οἱ πάντες) soll zu einem Ziel gelangen, welches durch die drei parallelen Ausdrücke mit εἰς in dreifacher Weise bestimmt wird [1]). Zuerst als ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Der Zusammenhang entscheidet dagegen, dass von einer Einheit des Glaubens und der Erkenntnis im Sinne einer inneren Übereinstimmung zwischen beiden die Rede sein soll (so Olsh. u. Stier, der nach seiner Weise diese Deutung mit der gewöhnlichen verbindet). Denn die ἑνότης, welche das Stichwort des ganzen Abschnittes von V. 13 an ist, ist überall als Einheit der Personen kraft desselben Besitzes gedacht, wird also auch hier um so mehr so aufzufassen sein, als das vorangehende οἱ πολλοί entschieden den Gedanken nahe legt, dass diese Vielheit doch innerlich eine Einheit bilden soll. Diese Einheit erstreckt sich also auf die beiden Punkte der πίστις einerseits und der ἐπίγνωσις andererseits. Dagegen scheint mir um der Wiederholung des Artikels willen nicht wahrscheinlich, dass der Gen. τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ zu beiden vorangehenden Substantiven gehört, denn in diesem Fall würde er wohl vor

---

occuper des obstacles, ἄν disparaît . . .). Die schon bei Thukyd. und Xenoph. grade auch nach μέχρι verschiedentlich vorkommende Fortlassung des ἄν (Stellen bei Kühner 2, 1 [2]. 206) ist eine ungenauere Redeweise ohne jede spürbare Differenz des Gedankens.

1) Hofm. beginnt mit den Worten εἰς ἄνδρα τέλειον einen neuen Satz, welcher in dem von ihm adhortativ gefassten Konjunktiv αὐξήσωμεν V. 15 sein Verbum hat. Die Gewaltsamkeit, mit welcher so die drei zusammengehörigen εἰς auseinandergerissen werden, und die Wunderlichkeit, mit welcher der Finalsatz V. 14 eingeklemmt wäre, lassen diese Konstruktion so unmöglich erscheinen, dass eine weitere Widerlegung unnütz ist.

ἐπιγνώσεως fehlen. *Πίστις* ist hier, wie sonst, wo es ohne Zusatz steht, zusammenfassender Ausdruck für das im Christentum gegebene thatsächliche Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott, das vertrauensvolle Ergreifen Gottes; die *ἐπίγνωσις* bringt sich den in der *πίστις* implicite gegebenen Inhalt zum Bewusstsein, ist also die Ausgestaltung derselben nach Seiten der religiösen Erkenntnis, und zwar wird sie als Erkenntnis des Sohnes Gottes bezeichnet, welcher Ausdruck bei Paulus stets den religiösen Wert der Person Christi hervorhebt. Denn während im AT die Gottessohnschaft stets sich auf die Teilnahme an der göttlichen Herrschaft bezieht, also das Verhältnis zur Welt zum Inhalt hat, ist sie in Übereinstimmung mit dem Vaterbegriff bei P. stets als Teilnahme an dem überweltlichen Inhalt des göttlichen Lebens gedacht, dessen Träger Chr. schon auf Erden ist, auch bevor er die Herrschaftsstellung kraft seiner Erhöhung gewonnen hat (Gal 4 4. Röm 1 3. 4. 8 3. 32). Im Glauben hat man diesen Christus, kraft der *ἐπίγνωσις* weiss man, was man an ihm hat. Durch die folgenden Bestimmungen wird klar, dass die *ἑνότης* hier nicht in erster Linie im Gegensatz gedacht ist zu sachlich falschem Inhalt der *πίστις* und der *ἐπίγνωσις*, wodurch die Einheit aufgehoben wird, sondern vor allem als Gegensatz unzureichender, noch nicht ausgewachsener religiöser Erkenntnis. Es ist aber zu beachten, dass vermöge der Wortfolge die *πίστις*, der religiöse Besitz, als das erste hingestellt wird, woraus sich erst die *ἐπίγνωσις* als die Klarheit über den Inhalt des Besitzes ergiebt. Das so beschriebene Ziel wird zu zweit mit den Worten *εἰς ἄνδρα τέλειον* bezeichnet, einem prägnanten Ausdruck für den Gedanken: die Gesamtheit soll zu dem Ziel gelangen (*εἰς*), dass sie ein ausgewachsener Mann ist, d. h. sich im Gegensatz zu einem Kinde als zu ihrer Vollreife gekommen (Hbr 5 14) darstellt. Dieser Ausdruck ist die Veranlassung zu einer dritten Wendung, in welcher das Ziel der *οἰκοδομή* klar gemacht wird, indem der Begriff *τέλειος* umgesetzt wird in den des *μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*. Das Bild des ausgewachsenen Mannes legt nämlich zunächst das andere des *μέτρον* nahe, sofern zwischen dem Kinde und dem Manne ein Massunterschied der Grösse stattfindet. Das Mass aber, welches in diesem Fall zu dem Urteil berechtigt, der Mann — d. h. die Gemeinde — sei ausgewachsen, besteht in der *ἡλικία τ. πληρ. τ. Χρ.* Dieser Gen. ist also ebenso appositiv gemeint, wie II Kor 10 13 der Ausdruck *τὸ μέτρον τοῦ κανόνος κτλ.* Nun aber zeigt der Zusatz *τοῦ πληρ. τ. Χρ.*, dass *ἡλικία* hier nicht von der Körpergrösse, der Statur gemeint sein kann, wie Lk 19 3, sondern das Lebensalter bezeichnet, wie Lk 2 52. Mt 6 27. Lk 12 25. Hbr 11 11. Joh 9 21. 23, und zwar, wie in letzteren

Stellen und sonst gewöhnlich, mit dem Nebengedanken des zu einer gewissen Reife gediehenen Alters. Wie schon der Ausdruck ἀνὴρ τέλειος sich auf die innere Reife bezog, so auch hier dieser Ausdruck. Was unter ἡλικία gemeint ist, sagt der davon abhängige Gen. Der Gedanke wird um allen Inhalt gebracht, wenn man τὸ πλήρ. τ. Χρ. als Bezeichnung der Gemeinde nimmt, denn dann erhält man den Satz, die Gemeinde solle zu dem Lebensalter der Gemeinde gelangen. Vielmehr ist τὸ πλήρ. τ. Χρ. hier ganz einfach die Vollsumme dessen, was in Christo ist, was in seiner Gesamtheit den Inhalt der Person Christi darstellt. Diese gesamte Fülle Chr. soll nun nach 1 23 in der Gemeinde sich spiegeln; sie ist also ausgewachsen, zur Reife gelangt, wenn sie das πλήρ. τ. Χρ. darstellt [1]). Somit ist die dritte Bestimmung mit εἰς nur die nähere Ausführung der zweiten, wie die zweite die der ersten war. Der Gesamtgedanke ist also: Christus hat der Gemeinde verschiedenartige Diener gegeben, welche ihre Glieder (οἱ ἅγιοι) zu einer Dienstleistung befähigen sollen, durch welche die Gemeinde bis zu dem Ziel aufgebaut wird, dass alle in gleicher Weise am Glauben und an der Erkenntnis des Gottessohnes teil haben, d. h. die Gemeinde sich als ein ausgereifter Mann darstellt, d. h. der Spiegel der gesamten in Christo beschlossenen Fülle ist. Der Streit, ob hiermit die Zeit nach der Parusie gemeint ist oder eine Herrlichkeitsperiode der Kirche vor der Parusie, ist überhaupt unveranlasst. Es handelt sich hier nicht um das Wann, sondern um den Inhalt der Vollendung, um das, was die Gemeinde ihrem Begriff nach werden muss, und wozu die Verschiedenheit der χάρις V. 7 ein Mittel sein soll.

4 14—16] Den nun folgenden Absichtssatz mit ἵνα von dem

1) Durch den Gedankengang sind alle anderen Auffassungen des Ausdrucks ausgeschlossen. Die einen beziehen ἡλικία auf die Person Christi und übersetzen entweder: wir sollen herankommen zu der vollkommenen Grösse Christi (ἡλικία gleich statura, τοῦ πληρ. dazu gehöriger gen. qualit., gleich »völlig«) — z. B. Bucer und Beza —, oder: zu der Grösse der Vollkommenheit Christi, so dass τοῦ Χρ. von πληρ. abhängt (z. B. Wolf), oder endlich: sie nehmen ἡλ. in der Bedeutung »Mannesalter« und gewinnen dann denselben Sinn (z. B. Luth.). In allen diesen Fällen findet also eine direkte Vergleichung der Gemeinde mit Chr. statt: sie soll werden, was dieser ist. Schliesslich ist so der Gedanke der richtige, nur dass πλήρωμα um den Sinn gebracht wird, welchen es in Kol und Eph sonst immer hat. Das ist nicht der Fall bei der Erklärung des πλήρ. τ. Χρ. von der Kirche: sie ist ja in der That die Fülle dessen, was in Christo ist, nur dass man dann nicht übersetzen darf: das von Christus Erfüllte, sondern: die Vollsumme Christi. Aber nach dem im Text Bemerkten ist dieser Gedanke hier logisch unmöglich (gegen Hofm., Sod., Kl.). Oltram. fasst auch hier πλήρ. gleich sainteté, perfection morale. Das Richtige z. B. bei Mey., Cr. und Weiss.

voraufgehenden Satz *μέχρι καταντήσωμεν* abhängig zu machen, verbietet sich durch den Inhalt des ersteren. Denn V. 14—16 stehen unter dem Hauptbegriff des Wachsens. Dieses aber kann unmöglich der Zweck sein, zu welchem die höchste Vollkommenheit der Gemeinde dienen soll. Ist sie ausgewachsen, so braucht sie nicht mehr zu wachsen und kann nicht mehr wachsen. Derselbe Grund entscheidet aber auch dagegen, V. 14—16 mit Sod. u. Wohl. als ein dem *μέχρι κτλ.* koordiniertes Stück aufzufassen: dann müssten V. 14—16 vor V. 13 stehen, denn naturgemäss sagt man zwar: wir sollen wachsen und endlich vollendet werden, aber nicht: wir sollen vollendet werden und wachsen. Daher kann der Finalsatz *ἵνα κτλ.* nur abhängig gemacht werden von dem Hauptgedanken V. 11. 12. Dies ist von vorn herein das Wahrscheinlichste, wenn man erkannt hat, dass V. 13 nur nähere Bestimmung zu den Worten *εἰς οἰκ. τ. σώμ. τ. Χρ.* V. 12 fin. ist. Der Begriff der *οἰκοδομή* war, wie wir sahen, der Hauptbegriff, auf den der ganze Satz V. 11. 12 hinauslief. Auf denselben Begriff läuft der Zwecksatz V. 14—16 hinaus (*τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖτε εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ*): Beweis, dass der Satz mit *ἵνα* nur die nähere Explikation des Begriffes *οἰκοδομή* ist, also die Darstellung der Absicht, welche bei der Verschiedenheit der Begnadung gewaltet hat. Es ist klar, dass der Absichtssatz in zwei Hälften zerfällt, einen negativen Teil V. 14 und einen positiven V. 15. 16. Die Schwierigkeit, zugleich aber auch der Ausgangspunkt für das richtige Verständnis liegt in dem auffälligen Umstande, dass hier plötzlich und auf den ersten Blick unveranlasst der Gegensatz von falscher, ja trügerischer, und rechter Lehre auftritt. Dass nach dieser Seite bei den Lesern spezielle Gefahren vorhanden gewesen seien, ist an sich nicht wahrscheinlich, da nicht nur im übrigen der Brief davon nichts verrät, sondern auch die sehr unbestimmte Weise, wie P. 4 20 von der den Lesern gewordenen Predigt spricht, den Eindruck macht, dass er über die Zustände der Gemeinden des näheren gar nicht unterrichtet ist. Aber selbst wenn unsere Verse mit Rücksicht auf spezielle Zustände der Leser geschrieben wären, würde die Schwierigkeit damit nicht beseitigt sein, denn es bliebe immer die Frage übrig, wie Paulus darauf kam, gerade in diesem Zusammenhang auf Irrlehren zu sprechen zu kommen, wo er von der Verschiedenheit der Begnadung, also wohl von verschiedenen Arten und Stufen der Erkenntnis, aber nicht von dem Gegensatz wahrer und falscher Erkenntnis zu reden scheint. Aber die Lösung des Rätsels folgt auch hier wieder aus der scharfen Beachtung des gesamten Zusammenhangs. In V. 15 ist das *ἀληθεύειν*, welches offenbar den Gegensatz zu der V. 14 genannten falschen Lehre bildet, die

Voraussetzung für das Wachstum der Gemeinde. Das stimmt ganz genau damit, dass V. 11. 12 die Apostel und Lehrer die Aufgabe haben, die Mitglieder der Gemeinde zu einem Dienst zu bereiten, welcher zu ihrer *οἰκοδομή* führen soll. Nun erklärt sich uns, warum V. 11 nur solche Personen genannt sind, welche mit der Lehre zu thun haben, so dass selbst bei der Erwähnung der *ποιμένες* ausdrücklich auf ihre Bedeutung als *διδάσκαλοι* hingewiesen ward. Sie sollen garantieren, dass die Gemeinde nicht auf Irrwege in Bezug auf die Auffassung des Evangeliums gerät, sei es, dass sie neue Offenbarung zu bringen haben, wie die Apostel und Propheten, sei es, dass sie die alte Offenbarung fortzuleiten oder auf den einzelnen Fall anzuwenden haben, wie die Hirten. So wird die Gemeinde befähigt, sich vor Irrlehre zu hüten (V. 14), und das ist die Voraussetzung für ihr Wachstum (V. 15). Damit ist erst die Basis gewonnen, auf welcher nun das *ἔργον διακονίας* der einzelnen erfolgen und in gedeihlicher Weise die Gesamtgemeinde sich auferbauen kann (V. 16). Hiermit stimmt des weiteren, dass V. 4—6 lauter Stücke als Momente der Einheit der Gemeinde genannt sind, welche auf dem Gebiete der Lehre, nicht des Lebens liegen. Das befremdet zunächst, da V. 2 u. 3 Ermahnungen, die auf dem Gebiete der Ethik sich bewegen, gegeben sind. Sie alle fallen unter die Kategorie der Liebe; auch das *σπουδάζειν τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος* V. 3 fällt unter diesen Gesichtspunkt. Das ist aber derselbe Gesichtspunkt, welcher V. 15 u. 16 am Anfang und Schluss des letzten Satzes mit den Worten *ἐν ἀγάπῃ* wiederaufgenommen wird. So erhellt, dass die dazwischen liegende Erörterung über die Wirksamkeit der Lehrbegabten in der Gemeinde und namentlich über die Abwehr der Irrlehre V. 15 nur die Basis bilden soll für eine auf der Liebe beruhende weitere Auferbauung der Gemeinde. Die Einheit in Bezug auf den Inhalt des Glaubens kommt nur als Basis, Voraussetzung und Ermöglichung der gegenseitigen Hilfeleistung zum Zweck dieser Auferbauung (V. 16) in Betracht. Endlich erhärtet sich die Richtigkeit dieser Auffassung daran, dass schon 2 20 die Lehrbegabten, zunächst die Apostel und Propheten, als die unterste Schicht des Baues betrachtet wurden, auf welcher der weitere Bau sich erhebt, nur dass in unserem Zusammenhang zu jenen Kategorieen auch noch die übrigen Formen der Lehrthätigkeit (V. 11) hinzugefügt sind. Somit handelt es sich ganz in Übereinstimmung mit dem Charakter unseres Briefes hier nicht um irgend welche speziellen Irrlehren, von denen die Leser gerade angefochten sind, — dagegen spricht ja schon der allgemeine Ausdruck *παντὶ ἀνέμῳ διδασκαλίας*, — sondern es liegt der ganz allgemeine Gedanke vor, die Wirksamkeit der von Chr. der Ge-

meinde geschenkten Lehrer sei die Sicherung gegen das Eindringen irgend welcher falschen Lehre.

4 14] Der Ausdruck *νήπιοι* V. 14 darf nicht als Gegensatz zu dem *ἀνὴρ τέλειος* V. 13 gefasst werden, wenn er vielleicht auch formell dadurch veranlasst ist. Nicht allein, dass der *ἀνὴρ τέλ.* Bild für die Gesamtgemeinde ist, hier es sich um die einzelnen Glieder handelt, — das könnten nur zwei verschiedene Gesichtspunkte für dieselbe Sache sein —; entscheidend ist vielmehr, dass mit *ἀνὴρ τέλειος* der schliessliche Zustand der Gemeinde gezeichnet wurde, während hier das *μηκέτι ὦμεν νήπιοι* die Voraussetzung bildet, von der aus erst das Wachstum der Gemeinde möglich wird (V. 15), welches zu dem Zustande eines *ἀνὴρ τέλ.* führen soll. Die Aufhebung der Unmündigkeit ist vielmehr dasselbe, was V. 12 als *καταρτισμὸς τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας* hingestellt wurde, jene Basis, auf der dieses *ἔργον* stattfinden soll, das zur *οἰκοδομή* führt. Der Zustand eines *νήπιος* kommt hier nach der Seite in Betracht, dass es dem unmündigen Kinde an jeder Fähigkeit selbständigen Urteils fehlt, es also jedwedem Einfluss, der sich geltend macht, willenlos anheimfällt. Dieser Zustand wird durch die Part. *κλυδωνιζόμενοι* (*κλύδων* von der Wasserwoge Lk 8 24. Jak 1 6) *καὶ περιφερόμενοι* (Jud 12) gezeichnet. Wie der Wind die Meereswogen bald hoch aufsteigen, bald sich wieder tief senken lässt und die Wasser bald hierhin bald dorthin trägt, so wird der *νήπιος* durch jede ihm entgegengebrachte Lehre unruhig umgetrieben, so dass es nie zu einer sicheren und ruhigen Bestimmtheit bei ihm kommt [1]). Schwierig ist die Konstruktion der einzelnen zu diesen Part. hinzugefügten Bestimmungen. Sicher ist, dass die ersten Worte *ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων* die Charakteristik des Thuns der Irrlehrer, vermöge dessen sie solches Wirrsal anrichten, angeben, also *ἐν* mit »vermöge« zu übersetzen ist. Aber schon die Bestimmung des Begriffs *κυβεία* hängt von der Konstruktion der folgenden Worte ab. Zunächst fragt es sich, ob *ἐν πανουργίᾳ* der vorangehenden Bestimmung mit *ἐν* koordiniert, also als Apposition aufzufassen, oder nähere Bestimmung dazu, also den Worten *ἐν τ. κυβ.* zu subordinieren ist. Zweitens fragt es sich, ob *πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης* eine dritte, den beiden vorangehenden Ausdrücken mit *ἐν* abermals koordinierte Be-

1) Also nicht mit einem Schiff, das ohne Anker liegt und dahin und dorthin umgetrieben wird, und einem anderen, das ohne Steuer auf hoher See fährt, wird der *νήπιος* verglichen (so z. B. Hofm. und Wohl.), sondern mit den Wassern selber, die von dem Winde getroffen werden, so dass die beiden Verba sich nur so verhalten, dass *κλυδων.* die unruhige Bewegung nach oben und unten, *περιφ.* die nach allen Seiten, also in die Breite, bezeichnet.

stimmung ist, oder ob es nähere Bestimmung zu *ἐν πανουργ.* ist, oder, wenn letzteres mit den vorangehenden Worten *ἐν τ. κυβ.* einen Begriff bildet, zu diesem ganzen Begriff eine nähere Bestimmung bildet, oder endlich von den Partizipien abhängt. Beginnen wir mit den letzten Worten *πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης.* Lässt man dieselben von *περιφερόμενοι* abhängen, so gestaltet sich der Sinn wieder verschieden, je nachdem man *τῆς πλάνης* als gen. subi. oder als gen. obi. nimmt. Ersteres z. B. Hofm.: die Irrlehrer treiben die *νήπιοι* um, mit der Absicht darauf, das Wirrsal planmässig ins Werk zu setzen. Das scheitert am Sinne. Denn das *περιφέρειν* ist gar nicht die Absicht der Irrlehrer. Jeder derselben will die Leser auf seinem speziellen Standpunkt festhalten. Das *περιφέρεσθαι* ist nur die Folge davon, dass verschiedene Irrlehrer auf die Gemeinde Einfluss zu gewinnen suchen; dann aber kann nicht gesagt werden, das *περιφέρεσθαι* geschehe in der Absicht, die Irrlehre planmässig ins Werk zu setzen, da letzteres, aber nicht ersteres in der Absicht der Irrlehrer liegt. Als gen. subi. betrachtet Wohl. dies *πλάνης* und übersetzt: die Leser lassen sich umhertreiben je nach dem berechneten Verfahren der *πλάνη*, bei welchem Ausdruck er mit Bngl. an den Satan denkt. Das ist unmöglich, weil dieses »je« rein eingetragen ist: es würde dann wenigstens *πρὸς τὰς μεθοδείας τῆς πλάνης* heissen müssen. Ausserdem dürfte nicht *πρός* stehen, sondern es müsste *κατά* heissen, da das berechnete Verfahren des Satans nicht das Ziel ist, zu dem das *περιφέρεσθαι* führt, sondern es den Massstab bildet, nach welchem oder auf Grund dessen es zu dem *περιφέρεσθαι* kommt. Man kann die Beziehung auf die Part. nur festhalten, wenn mit *πρός* das Resultat angegeben ist, zu dem dieses *περιφέρεσθαι* führt: der Wind treibt sie hin und her, bis sie endlich bei der Irrlehre stranden. Aber auch das ist sachlich und sprachlich bedenklich. Sachlich: denn das *περιφέρεσθαι παντὶ ἀνέμῳ διδασκαλίας* setzt doch voraus, dass die *νήπιοι* sich von jeder Irrlehre zeitweilig imponieren lassen; dann aber sind sie schon bei dem *περιφέρεσθαι* in der Gewalt der *πλάνη*, und diese kann nicht als das Ziel betrachtet werden, zu dem sie gelangen. Und sprachlich: denn *μεθοδεία* schliesst jedenfalls das Merkmal des Absichtlichen ein; dann aber kämen wir wieder auf den Gedanken, dass das *περιφέρεσθαι* ein bewusstes Mittel sei, um in die *πλάνη* zu führen, während es doch in der That nur der zufällige Erfolg davon ist, dass verschiedene Irrlehrer sich geltend machen. Grade dieses Merkmal des Absichtlichen, welches in dem Begriff *μεθοδεύειν* liegt, legt von vorn herein nahe, die Worte eng mit *ἐν πανουργίᾳ* zu verbinden, welcher Begriff gleichfalls dies Merkmal enthält. *Πανοῦργος* ist ein verschlagener Mensch, der seine Absichten

verhehlt und in hinterlistiger Weise zu erreichen sucht (II Kor 12 16 *ὑπάρχων πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον*). Daher haben z. B. Harl., Mey. (vermöge Arglist, die zum Ränketreiben des Irrsals wirksam ist), Kl. (Arglist zum Schleichweg des Betruges hin) die letzten Worte von *ἐν παν.* abhängen lassen. Aber man braucht nur diese Übersetzungen zu lesen, um den Eindruck zu bekommen, wie unendlich hart diese Verbindung ist. Sie wird noch misslicher, wenn man ins Auge fasst, dass dabei *ἐν παν.* als Appos. zu dem vorangehenden *ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων* aufgefasst wird. *Κυβεία* heisst Würfelspiel. Ein solches ist doch nicht an sich schon betrügerisch, so dass der bildliche Ausdruck durch den eigentlichen, *πανουργία*, erklärt sein könnte; vielmehr führen die vorangehenden Worte, die von den verschiedenen Lehren (*παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκ.*) und von dem *περιφέρεσθαι* dadurch reden, auf das Merkmal des wechselvollen Resultats beim Würfeln, sofern bei jedem Wurf eine andere Zahl erscheint: dann aber ist erst recht nicht abzusehen, wie zu diesem Begriff *ἐν πανουργίᾳ* eine explizierende Epexegese (Oltram.) bilden soll. Und dazu kommt, worauf Hofm. mit Recht hinweist, dass *κυβεία* ein Thun, *πανουργία* aber eine Eigenschaft ist, was doch auch der Annahme nicht grade günstig ist, das eine solle durch das andere erklärt werden. Viel einfacher gestaltet sich der Gedanke, wenn *ἐν πανουργίᾳ* von den vorangehenden Worten abhängig gemacht wird, so dass von einem hinterlistigen, also betrügerischem Würfelspiel die Rede ist. Dann aber gewinnt man auch die Möglichkeit, die Härte zu beseitigen, welche bei der Unterordnung von *πρὸς τ. μεθ. τ. πλ.* unter *ἐν παν.* entstand, indem man nämlich mit Kähler jene Worte von dem Gesamtbegriff *κυβ. τ. ἀνθρ. ἐν παν.* abhängig macht [1]). So ergiebt sich ein einheitlicher und durchaus angemessener Sinn des Ganzen. Mit der Schnelligkeit, die wir auch sonst in unserem Briefe bemerkt haben (z. B. 2 19ff.), geht P. von einem Bilde zum anderen über. Was er soeben als verschiedene Windrichtung bezeichnet hat, charakterisiert er nun als ein Würfelspiel. Der allgemeine Ausdruck *τῶν ἀνθρ.* soll natürlich nicht bestimmte Menschen angeben, sondern gegenüber dem, was Christus durch Vermittlung der von seinem Geist erfüllten Lehrer giebt, dasjenige bezeichnen, was die Menschheit, auf sich selbst gestellt, in Bezug auf göttliche Dinge produziert (vgl. den ähnlichen Ausdruck *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* und die folgende Erläuterung durch den Gegen-

1) Er übersetzt: »wenn die Menschen ihr leichtfertiges Spiel arglistig zu planmässigem Betriebe des Irrwahnes üben«. Nur dass statt »wenn« genauer zu übersetzen wäre »indem«, und dass das Merkmal der Leichtfertigkeit eingetragen ist: nach dem Zusammenhange kommt es vielmehr auf das Zufällige und Wechselvolle des Würfelns an.

satz *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν* Kol 2 8). Da giebt es nur ein Hin und Her so wechselnder und zufälliger Resultate, wie beim Würfelspiel [1]). Aber nicht nur das, sondern dieses Würfelspiel ist auch ein hinterlistiges, betrügerisches [2]). Dieses betrügerische Würfelspiel aber dient *πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης*. Haben wir richtig erkannt, dass diese Worte von dem ganzen vorhergehenden Ausdruck abhängig sind, so kann *πλάνη* nicht die Macht bezeichnen, welche *μεθοδεύει*, so dass der Gen. ein subjektiver wäre (z. B. Weiss), sondern es kann damit nur das Resultat bezeichnet sein, dem die Menschen mit ihrem listigen Würfelspiel zustreben; der Genet. muss also objektiv gefasst werden (*πρὸς τὸ μεθοδεύειν τὴν πλάνην*). Wäre *τῆς πλάνης* subjektiv gedacht, so würde das *μεθοδ.* von einem ganz anderen Faktor ausgesagt sein, als die vorangehende *πανουργία*; ist aber *πρὸς τ. μεθ. τ. πλ.* nähere Bestimmung zu dem vorangehenden Ausdruck, so muss die *μεθοδεία* denselben Subjekten angehören wie die *πανουργία*, und es kann dagegen schlechterdings nicht entscheiden, dass in einem ganz anderen Zusammenhang 6 11 *μεθοδεία* mit einem Subjektsgenetiv verbunden ist. Heisst *μεθοδεύειν τὴν ἀλήθειαν* durch planmässiges, kunstvolles Vorgehen die Wahrheit herausbringen (Diod. 1 81), so heisst *μεθοδεύειν τὴν πλάνην* durch planmässiges Vorgehen den Irrweg als Resultat herbeiführen, und *ἡ μεθοδεία τ. πλ.* ist also zu übersetzen »das planmässige Inswerksetzen des Irrwegs« (so Hofm., Kähler). Jeder der falschen Lehrer will, weil er eben ein solcher ist, die Gemeinde irreführen. Da der eine es auf diesem, der andere auf jenem Punkt thut, so ist ihrer aller Werk eine *κυβεία*: gegenüber der einen, objektiven, innerlich notwendigen Wahrheit tragen ihre Aufstellungen den Stempel des Subjektiven und Willkürlichen. Ihnen allen aber ist gemeinsam, dass sie *ἐν πανουργίᾳ* handeln und ein *μεθοδεύειν* treiben. Diese listige Berechnung liegt darin, dass sie ihre subjektiven Meinungen mit dem Schein der göttlichen Wahrheit umkleiden. Sie zwar sehen in dem, was wirklich *πλάνη* ist, heilsame Wahr-

---

1) Wie häufig die bildliche Anwendung von *κυβεύειν* bezw. *κυβεία* war, geht daraus hervor, dass das Wort in den Talmud übergegangen ist. Es kommt als Bild für leichtsinniges oder tollkühnes Wagen vor (*ῥιψοκινδύνως τι πράσσειν* Suid.), was aber dem Zusammenhang hier fern liegt. Dann aber heisst es auch »es auf gutes Glück ankommen lassen«, »dem Zufall etwas anheimgeben«, und so ist es hier gemeint.

2) Dass hier von betrügerischem Spiel die Rede sein muss, haben schon die griech. Ausll. erkannt, wenn sie auch *ἐν πανουργίᾳ* als Appos. fassen. So Theodoret: *κυβείαν τὴν πανουργίαν καλεῖ. πεποίηται δὲ ἀπὸ τοῦ κυβεύειν τὸ ὄνομα· ἴδιον δὲ τῶν κυβευόντων τὸ τῆδε κἀκεῖσε μεταφέρειν τὰς ψήφους καὶ πανούργως τοῦτο ποιεῖν.*

heit, die sie durchsetzen wollen; in der That aber ist die Kunst, welche sie anwenden, ihre Meinungen als christlich und göttlich hinzustellen, nichts als ein μεθοδεύειν τὴν πλάνην. Unter πλάνη versteht P. aber hier so wenig wie Röm 1 27. I Th 2 3. II Th 2 11, vgl. I Joh 4 6, einen Irrtum im Sinne eines Missgriffes, sondern einen Irrweg, eine der göttlichen Wahrheit entgegengesetzte falsche Richtung, welche als solche seelengefährlich und verderblich ist. Die Versuchung, solchen Irrlehren in ihrem bunten Wechsel bei sich Raum zu geben, weil die Leser wie unmündige Kinder in sich selbst keinen festen Massstab des Urteils besitzen, soll also durch die Thätigkeit der von Chr. ihnen geschenkten Lehrer abgewehrt werden: das ist der Sinn der ersten Hälfte des Finalsatzes.

4 15] Dem tritt nun V. 15. 16 die positive Seite gegenüber, sodass das δέ mit »vielmehr« zu übersetzen ist. Den gesamten Gegensatz gegen das von den Irrlehrern gesagte fasst P. in dem einen Begriff ἀληθεύειν zusammen. Das Wort kann hier nicht anders übersetzt werden als sonst immer: die Wahrheit reden. Übersetzungen wie »sich der Wahrheit befleissigen« (Kl.), »sie pflegen« (Sod.), »sie zur Geltung bringen« (Kähler)[1]) gehen über den einfachen Wortsinn hinaus und sind lexikalisch ohne jeden Halt. Natürlich ist nun aber hier nicht von der sittlichen Pflicht der Wahrhaftigkeit im gewöhnlichen Sinne die Rede, was dem ganzen Zusammenhang absolut fernliegen würde. Vielmehr ist unter der ἀλήθεια hier, wie 1 13. 5 9. 6 14, vgl. Gal 2 5. 14. 5 7. Röm 1 18, die religiöse Wahrheit, also der Inhalt des Evangeliums, gemeint. Da nun aber hier es sich nicht um den inneren Besitz derselben handelt, sondern um das Gemeindeleben, in welchem die Wahrheit zum Ausdruck kommen soll, so ist nicht gesagt τὴν ἀλήθειαν κατέχοντες, sondern ἀληθεύοντες: der Inhalt ihrer Rede soll diese Wahrheit des Evangeliums sein. Umstritten ist, ob ἐν ἀγάπῃ zu dem Part. ἀληθ. oder zu dem Hauptverbum αὐξήσωμεν gehört. Für ersteres lässt sich anführen, dass der eine Begriff ἀληθεύοντες sich gegenüber der ausführlichen Schilderung der Irrlehrer sehr kahl ausnehme; auch hat es etwas Bestechendes, dass der Begriff ἀλήθεια den Gegensatz zur πλάνη und der Begriff ἀγάπη den Gegensatz zur πανουργία bilde (Hofm.). Doch sind beide Gründe nicht durchschlagend: letzterer nicht, weil List und Liebe überhaupt keine komplementären Begriffe sind und gerade in diesem Fall das Wirken der Irrlehrer doch nicht auf Lieblosigkeit gegen die Brüder beruht; das erstere nicht, weil der Ton in dem

1) Dasselbe Gefühl, welches die neueren Ausll. zu solchen willkürlichen Übersetzungen veranlasst hat, hat schon im Occident (FG d e f g Vulg.) die Lesart ἀλήθειαν ποιοῦντες hervorgebracht.

folgenden Satz ja gar nicht auf dem Festhalten der ἀλήθεια ruht, sondern auf dem αὐξάνειν, sodass es ganz angemessen erscheint, dass der im Vorigen genügend besprochene Gegensatz gegen die Irrlehrer nur ganz kurz aufgenommen wird. Dazu kommt, dass die Mahnung, auch den Irrlehrern gegenüber in liebevoller Weise die Wahrheit zu vertreten, dem Zusammenhang recht fern liegt. Was aber für die Verbindung von ἐν ἀγ. mit dem Folgenden entscheidet, ist der Schluss von V. 16. Die ganze Mahnung des Apostels läuft auf die οἰκοδομὴ ἐν ἀγάπῃ hinaus. Dann wird aber auch hier, wo er die Mahnung beginnt, ἐν ἀγάπῃ zu αὐξήσωμεν gehören, welches dem Begriff des οἰκοδομεῖν entspricht, nicht aber zu ἀληθεύοντες, d. h. es wird zu der Hauptmahnung und nicht zu der Unterbauung derselben durch den Begriff ἀληθεύοντες gehören. Schwieriger noch ist die Frage, ob ἐν ἀγ. absolut zu nehmen oder mit dem folgenden εἰς αὐτόν zu verbinden ist. Gegen diese Verbindung entscheidet schlechterdings nicht das dazwischen gestellte αὐξήσωμεν: dadurch würde nur jeder von beiden Begriffen kräftiger betont erscheinen. Wohl aber spräche für die Verbindung beider die Nachstellung des τὰ πάντα. Hängt nämlich εἰς αὐτόν nicht von ἐν ἀγάπῃ, sondern von αὐξ. ab, so würde man erwarten, dass τὰ πάντα vorausgestellt wäre, um so εἰς αὐτόν unmittelbar an den davon abhängigen Relativsatz ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή anzuschliessen. Trotzdem wird man auf die Verbindung des εἰς αὐτόν mit ἐν ἀγ. verzichten müssen. Erstens wäre der Gedanke unklar: in allen Stücken ἐν ἀγάπῃ εἰς αὐτόν wachsen. Das könnte nicht bedeuten: in jeder Beziehung an Liebe zu Chr. wachsen, denn die Liebe zu Chr. ist eben ein einziges Stück. Sie kann sich nach den verschiedensten Seiten bethätigen, aber dafür würde der Ausdruck nicht passen: in Bezug auf alles an Liebe zu Chr. wachsen. Man müsste also ἐν ἀγ. schon übersetzen: vermöge Liebe zu Chr. an allen Stücken wachsen. Dabei aber wäre bedenklich, dass der Begriff der Liebe zu Chr. in dem ganzen Abschnitt keinen Halt hat und sich hier wie ein erratischer Block ausnähme. Zweitens entscheidet wider die Verbindung ἐν ἀγ. εἰς αὐτόν abermals der Schluss von V. 16. Ist dort ἀγάπη unfraglich die Liebe zu den Brüdern, so wird auch hier, wo der dort vollendete Gedanke beginnt, sie nicht anders gefasst werden dürfen. Man würde leichter darüber zur Klarheit gekommen sein, wenn man die Worte im Zusammenhang der ganzen Gedankenentwicklung des Abschnittes aufgefasst hätte. Derselbe handelt, wie wir sahen, von Anfang an (V. 2) von der Bethätigung brüderlicher Liebe; er handelt seit V. 4 speziell von der Einheit der Gemeinde, dem einheitlichen Aufbau derselben, wozu das Zusammenwirken aller einzelnen erforderlich sei: offenbar ist auch dafür der Begriff

der Liebe die zentrale Voraussetzung. Es ist also nur naturgemäss, wenn hier, wo P. zu der zusammenfassenden Mahnung übergeht, dieser Begriff betont an die Spitze gestellt wird. Aber nicht in dem Sinne, als ob die Liebe als der Punkt angegeben werden solle, in Bezug auf den sie wachsen sollen. Woran sie wachsen sollen, sagt ja τὰ πάντα, nämlich in Bezug auf die Gesamtheit (so der Artikel) aller Stücke, die überhaupt für das Leben der Gemeinde in Betracht kommen. Ἐν ἀγάπῃ ist vielmehr die Modalität, unter der dies Wachstum überhaupt nur zu stande kommen kann, die Voraussetzung, ohne welche die aufeinander angewiesenen Personen (1. Plur.) überhaupt nicht vorwärts kommen können. Nun würde der Gedanke bei alledem etwas Auffälliges haben, wenn εἰς αὐτόν bedeutete »sodass wir ein Verhältnis zu Chr. gewinnen«, oder »an dem, der das Haupt ist« (Luth.), oder »in der Richtung auf die Gemeinschaft mit Chr.« (Kähl.). Denn P. pflegt das Verhältnis zu Chr. als Ausgangspunkt für die brüderliche Liebe, nicht aber umgekehrt diese als Ausgangspunkt für jenes hinzustellen. So aber ist εἰς αὐτόν nicht gemeint. Der Sinn der beiden Worte geht ja aus dem angefügten Rel.-Satz hervor ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή. Dieser Gedanke ist aber derselbe, der V. 13 ausgedrückt wurde εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Von ihm als dem Haupte gehen alle Lebensbethätigungen der Gemeinde aus, und er ist faktisch nur das Haupt, sofern sein Lebensinhalt auch der Lebensinhalt seines Leibes ist, d. h. sofern die Gemeinde sein πλήρωμα, die Vollsumme dessen ist, was er hat. Εἰς ist also einfach Bezeichnung des Zieles, zu welchem das Wachstum der Gemeinde führen soll. Also nicht um die Gemeinschaft mit Chr., welche im Glauben gegeben ist, handelt es sich hier, nicht um die Vollendung der persönlichen Liebesverbindung mit ihm, sondern gemäss dem ganzen Zusammenhang darum, dass die Gemeinde hinankommt zu dem, was Chr. ist. Wir sahen schon zu 1 21, dass der Begriff der κεφαλή durchaus nicht zusammenfällt mit der Herrscherstellung Chr. über die Gemeinde, sondern das integrierende organische Verhältnis bezeichnet, welches zwischen beiden stattfindet. Wenn im Vorigen dieses Verhältnis durch den Ausdruck πλήρωμα in den Vordergrund gerückt ist, wenn im Folgenden (V. 16) dieses Verhältnis den ausdrücklichen Gegenstand der Erörterung bildet, so muss auch die Beziehung des εἰς αὐτόν hierauf als das durch den Zusammenhang Gewiesene und Nächstliegende gelten. Eben damit wird auch die Nachstellung von τὰ πάντα zu erklären sein. Wäre dasselbe vor εἰς αὐτόν gestellt, so würde es den ersten Ton haben. Der Gedanke wäre: wir sollen an allen Stücken wachsen, und dann würde als nähere Bestimmung das Ziel hinzugefügt sein, zu welchem dies Wachsen führen soll.

Wie die Worte aber gefügt sind, ist zuerst betont, dass unser Wachsen Christum als Ziel haben soll, und erst in zweiter Linie hinzugefügt, dass es ein allseitiges Wachsen sein muss. So ist also der gesamte Gedanke der: auf Grund des Bekenntnisses zur Wahrheit des Evangeliums (ἀληθεύοντες), welche durch den Dienst von Christo bestellter Männer garantiert ist, sollen wir in der Form brüderlicher Liebe in allen Stücken wachsen, sodass wir zu dem gelangen, welcher das Haupt ist, und zwar insofern als er das Haupt ist, d. h. unser Wachsen soll das Ziel haben, dass diese seine Stellung als Haupt des Leibes zu voller Verwirklichung kommt. Zum volltönenden Abschluss des Gedankens wird nun noch sein Name, Christus, hinzugefügt, denn von der appellativen Bedeutung des Wortes wird an dieser Stelle völlig abzusehen sein: es ist blosse Bezeichnung der Person, umsomehr, da nicht einmal der Artikel dabei steht[1]). Der Nom. von dem Relativum attrahiert statt des logisch richtigeren Accus.

4 16] An das Wort *Χριστός* wird ein neuer Relativsatz geknüpft (V. 16). Bevor die Bedeutung desselben im Zusammenhang des Abschnitts festgestellt werden kann, muss der Inhalt im einzelnen klargestellt sein. Das einfache Gerippe des Relativsatzes bilden die Worte *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τὴν αὔξησιν ποιεῖται*, und zu *αὔξησιν* wird noch hinzugefügt *τοῦ σώματος* statt des blossen Pronomens *αὐτοῦ*, weil das letztere ebenso gut hätte auf das unmittelbar vorangehende *μέρος* bezogen werden können und überhaupt wohl durch die vielen dazwischen geschobenen Bestimmungen das Subjekt *σῶμα* dem Bewusstsein des Schreibers nicht mehr klar vorschwebte. Von Chr. aus erfolgt das Wachstum des Leibes: d. h. er ist die fortwährend nicht nur sollizitierende, sondern auch den Stoff des Wachsens darreichende Potenz. Dies Wachstum aber geschieht *εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ*[2]) *ἐν ἀγάπῃ*. Die letztere Bestimmung kann nicht zu dem Prädikatsbegriff *τὴν αὔξησιν ποιεῖται* konstruiert werden, denn dann würden die Worte *εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ* höchst tautologisch sein. Die *οἰκοδομή* der Gemeinde ist doch nichts Anderes als die *αὔξησις*, nur in einem anderen Bilde dargestellt, also kann das eine nicht als Zweck des anderen gedacht sein. Vielmehr gehört *ἐν ἀγάπῃ* nur zu dem Ausdruck

1) Zwar bieten DEFGKLP$\aleph^c$ den Artikel, aber derselbe wird aus dem Missverständnis hervorgegangen sein, dass *Χριστός* ein zweites Prädikat neben *κεφαλή* sei, während es in der That sachlich Apposition zu *εἰς αὐτόν* und nur der Form nach an den Nominativ *ὅς* attrahiert ist, jedenfalls also nicht zum Prädikat, sondern zum Subjekt gehört.

2) Die Lesart *αὐτοῦ* nur bei FG. Der Sinn der beiden Lesarten derselbe, da das Pronom. in jedem Fall nur auf *σῶμα* bezogen werden kann.

εἰς οἰκοδομήν, und der ganze Ton fällt auf diese nähere Bestimmung: alles Wachsen der Gemeinde geschieht zu dem Zweck, dass diese sich vermöge der Liebe auferbaut. Damit wird nicht allein, wie wir alsbald sehen werden, der Ertrag der vorangehenden näheren Bestimmungen, sondern auch der der gesamten Ausführung unseres Abschnitts zusammengefasst. Zu diesem Relativsatz tritt nun eine Reihe näherer Bestimmungen. Zunächst συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον, zusammengegliedert und zusammengefügt, — das erstere Wort schon 2 21 in ähnlichem Zusammenhang gebraucht, das zweite Kol 2 19 gleichfalls in analogem Zusammenhang; das σύν beide Male auf die einzelnen Glieder des Leibes bezogen, welche durch ihr Zusammentreten eben einen Leib bilden —. Es handelt sich nun wesentlich um die Frage, ob die folgenden präpositionalen Bestimmungen zu den vorangehenden Partizipien oder zu dem Hauptverbum τὴν αὔξ. ποιεῖται zu beziehen sind. Die Antwort hängt zunächst von der Deutung der Einzelbegriffe ab. Überaus schwierig ist der Ausdruck διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας. Letzteres Substantiv, im profanen Griechisch nicht auf behalten, empfängt durch Phl 1 19 und durch das Verbum ἐπιχορηγεῖν (Gal 3 5. II Kor 9 10) seine unzweifelhafte Bedeutung: Darreichung, Darbietung. Die Bedeutung von ἁφή dagegen ist streitig. Das Wort heisst zunächst tactus, und zwar entweder im Sinne einer äusseren Berührung oder vom Tastsinn im allgemeinen. In ersterem Sinne steht es bei Plut. Pericl. 15 von dem Berühren musikalischer Seiten, und so fassen es z. B. Hofm., der allerdings den Begriff der Berührung mit dem des Zusammenhangs vertauscht, und Oekum., Wohl., Weiss[1]). Übersetzt man danach: jegliche Berührung der Darreichung, so ist der Ausdruck völlig undurchsichtig. Denkt man mit Wohl. und Weiss die Darreichung als von Chr. ausgehend, so spricht dagegen, dass dann der Begriff der Berührung völlig überflüssig und durch nichts veranlasst erscheint; versteht man aber eine Darreichung der Glieder des Leibes untereinander und übersetzt: eine Berührung, welche eine Darreichung ist oder bietet, so fragt man billig, wie denn ohne weiteres jede Berührung der Gemeindeglieder untereinander als eine Darreichung angesehen werden kann. Nicht weiter kommt man aber auch mit der

1) »Die Beziehung Christi zum ganzen Leibe wird dadurch vermittelt, dass durch jede Berührung, welche die (von ihm ausgehende) Darreichung zwischen ihm und den Einzelnen herstellt, diese zu einem Organismus zusammengefügt werden«. Es ist nicht klar, wie jede Darreichung Christi an den Einzelnen alle zu einem Organismus zusammenfügt. Dieser richtige Gedanke kommt erst heraus, wenn man ἁφή (s. o.) in der Bedeutung »Gelenk« nimmt.

Bedeutung Tastsinn [1]). So noch neuerdings Mey., welcher ἁφή mit »Gefühl, Empfindung« übersetzt; jedes Gefühl, in welchem die Darreichung, nämlich Christi, erfahren werde, vermittle das Wachstum der Gemeinde. Hierbei ist wieder zu fragen, wiefern das blosse Gefühl dieser Darreichung die Gemeinde wachsen lässt. Die Hinzufügung von ἁφή wäre nicht nur überflüssig, sondern störend, und πᾶς würde man bei dieser Bedeutung viel eher bei ἐπιχορηγία als bei ἁφή erwarten. Schon die Parallele Kol 2 19 und weiter die von Lightfoot dabei angeführten Stellen weisen darauf hin, dass ἁφή im physiologischen Sinne von der Stelle zu verstehen ist, wo zwei Glieder sich berühren, also den Gelenken [2]). Aber auch so bleibt der Ausdruck ἁφὴ τῆς ἐπιχορηγίας noch undurchsichtig. Licht kommt erst in die Stelle, wenn man sich entschliesst, nicht ἁφή sondern ἐπιχορηγία als regierendes Nomen aufzufassen und ersteren Begriff davon abhängig zu machen. Dass Hofm. diesen Vorschlag gemacht hat, gereicht demselben freilich nicht zur Empfehlung, da er dieselbe Auffassung auch an anderen Stellen vertritt, wo sie entschieden falsch ist (z. B. Gal 3 2 ἐξ ἀκοῆς πίστεως), und er ist in der That nicht ohne Bedenken, sofern der Einwurf nahe liegt, dass dann P., um verstanden zu werden, die Worte umgestellt haben würde. Aber grade hier erscheint mir dieselbe nicht nur notwendig, wenn man nicht überhaupt auf einen klaren Sinn verzichten will, sondern die Voranstellung von πάσης ἁφῆς begreift sich hier auch dadurch, dass der ganze Nachdruck auf diesem Begriff, näher auf πᾶς ruht, und diese Fassung würde sich als die natürliche von vorn herein aufgedrängt haben, wenn man den Grundgedanken des Apostels in diesem ganzen Abschnitt scharf im Auge behalten hätte. Das Thema lautete V. 7 ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χρ. Der Grundfehler, der sich bei unseren Worten gerächt hat, ist die willkürliche Beschränkung des εἷς ἕκαστος auf die nachher genannten Lehrbegabten. Hätte

---

1) Chrys.: καθάπερ τὸ πνεῦμα τὸ ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου καταβαῖνον τὸ διὰ τῶν νεύρων τὸ αἰσθητικὸν οὐχ ἁπλῶς δίδωσι πᾶσιν. Theodoret: καθάπερ ἡ κεφαλὴ πᾶσι τοῖς μορίοις τοῦ σώματος χορηγεῖ τῆς αἰσθήσεως ἐνέργειαν — πηγὴ γὰρ τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ὁ ἐγκέφαλος —, οὕτως ὁ δεσπότης Χριστὸς κεφαλῆς τάξιν ἐπέχων τὰ τοῦ πνεύματος διανέμει χαρίσματα, εἰς μίαν ἁρμονίαν συνάπτων τὰ μέλη τοῦ σώματος. ἀφὴν δὲ τὴν αἴσθησιν προσηγόρευσεν, ἐπειδὴ καὶ αὕτη μία τῶν πέντε αἰσθήσεων, καὶ ἀπὸ τοῦ μέρους τὸ πᾶν ὠνόμασεν.

2) Wie Wohl. grade unter Berufung auf Lightf. sagen kann: ἁφή jedenfalls nicht gleich σύνδεσμος, ist mir unerfindlich. Dieser schliesst seine Erörterung mit dem Satz: Thus αἱ ἁφαί will be almost a synonyme for τὰ ἅρθρα, differing however as being more wide and comprehensive, and as not emphasizing so strongly the adaptation of the contiguous parts (Kol 197).

man jenes εἷς ἕκ. in der Allgemeinheit stehen lassen, wie es nun einmal geschrieben ist, so würde man erkannt haben, dass hier in V. 16 am Schluss des Absatzes dieses Thema wiederaufgenommen wird: dass εἷς ἕκ. eine Gabe hat, welche dem Ganzen zu nutze kommen soll, ist hier wiederholt einmal in dem gleichen Ausdruck ἑνὸς ἑκάστου und sodann in dem Ausdruck, jedes Gelenk am Leibe habe eine Darreichung (ἐπιχορηγία) dem ganzen Leibe zu vermitteln; und der Begriff κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χρ. wird hier wiederaufgenommen in dem ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους[1]). Der Ausdruck erklärt sich aus der Vorstellung, dass die einzelnen Glieder des Körpers nicht zusammenhangslos sind, sondern die Gelenke die Punkte bilden, welche den Zusammenhang herstellen und die vom Haupte ausgehenden Lebensregungen fortleiten. Jedes Glied hat sein Gelenk, in welchem sich die Thätigkeit des Gliedes gewissermassen konzentriert. Jedes Glied hat seine Eigenart, diese aber steht durch das Gelenk mit dem ganzen Körper in Zusammenhang und kommt ihm zu gut. So ist auch die Gemeinde Christi ein organisches Ganze (συναρμ. κ. συμβιβ.) und jedes einzelne Glied der Gemeinde hat seinen besonderen, dem Ganzen zu gut kommenden Dienst. Weil aber eben die Möglichkeit des Zusammenhanges dargestellt werden soll, redet P. nicht wie sonst von Gliedern sondern von Gelenken, die nach seiner Vorstellung das betr. Glied beherrschen. So kommt er darauf, die Einzelnen, welche, ihrerseits vom Haupt beeinflusst, für das Ganze thätig sind, als ἁφαί zu denken. Ist dies die richtige Auffassung der Worte διὰ π. ἁφ. τ. ἐπιχ., so ergiebt sich, dass dieselben nicht zu den vorangehenden Partizipien gezogen werden können. An sich wäre zwar der Gedanke möglich, der Zusammenschluss aller einzelnen Glieder zu einem Leibe erfolge mittels der Dienstleistung jedes Gelenkes: die Gelenke stellen den Zusammenhang der einzelnen Glieder her, und so wird durch ihren Dienst eben ein Ganzes, ein Organismus geschaffen. Aber schon der Begriff ἐπιχορηγία käme dabei nicht zu vollem Recht. Stände statt dessen διακονία, so wäre jener Gedanke ganz deutlich, aber der Begriff der Darreichung hat etwas Unklares: was reichen die Gelenke denn dar? Entscheidend aber gegen die Zusammengehörigkeit des präpositionellen Ausdrucks mit dem Vorigen ist folgendes. Die Partizipia reden vom Zusammenschluss des Leibes, stellen denselben also unter die Kategorie eines Organismus. Organismus und Wachstum sind

1) Es scheint mir, als ob Theodt. in der deshalb vorher ausführlich zitierten Stelle schon die richtige Konstruktion der Worte zu Grunde gelegt hat, wenn er sagt ἡ κεφαλὴ πᾶσι τοῖς μορίοις τοῦ σώματος χορηγεῖ τῆς αἰσθήσεως ἐνέργειαν. Denn da ist sachlich αἴσθησις abhängig gemacht von dem Begriff χορηγεῖν.

aber sehr verschiedenartige Begriffe. Es ist nicht abzusehen, wie aus der Qualität des Leibes als Organismus ohne weiteres sein Wachstum erschlossen werden kann. Die Vermittlung giebt erst die präpositionelle Bestimmung, welche zeigt, wie das Wachstum zu stande kommt: also muss sie nicht zu den Partizipien, sondern zum Hauptverbum gehören. Damit ist dann von selbst gegeben, dass auch die folgenden Worte *κατ' ἐνέργειαν κτλ.* zum Hauptverbum gehören müssen. So entsteht ein in sich klarer und in den Zusammenhang passender Gedanke. Indem der ganze Leib, die Gemeinde Chr., ein organisches Ganze bildet (*συναρμ. καὶ συμβιβ.*), ist die Möglichkeit vorhanden, dass das Haupt, nämlich Christus, auf den ganzen Leib in allen seinen Teilen wirken kann (*ἐξ οὗ ποιεῖται τὴν αὔξησιν*), indem alle einzelnen Teile miteinander in Verbindung stehen und so jede Einwirkung Christi dem Ganzen zu gute kommen kann. Jedes Gelenk hat dem Ganzen eine Darreichung zu bieten, eine Gabe mitzuteilen, wobei *ἐπιχορηγία* aus dem Bilde in den eigentlichen Ausdruck übergeht. Indem nun jedes einzelne Gelenk — so das betont vorausgestellte *πάσης ἁφῆς* — diese seine Aufgabe erfüllt, kommt das Wachstum des ganzen Leibes zu stande, und zwar nach dem jedem einzelnen Teil, nämlich des Leibes, gewordenen Massverhältnis (*ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*). So wird klar, mit welcher geistigen Sicherheit P. sein Thema durchführt. Was hier steht, ist der genaue Inhalt des Themas V. 7, jedes Gemeindeglied habe seine besondere Gabe, und zwar eine dem Masse nach verschiedene. Was hier steht, ist ferner nur die nähere Ausführung des Ausdrucks V. 12 *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας*: die *ἐπιχ. π. ἁφ.* ist eben jenes *ἔργον διακονίας*, welches jedem Heiligen obliegt. Und um diesen Gedankengang ganz klar zu machen, entspricht der Schluss von V. 12 *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος Χρ.* fast wörtlich dem Schluss von V. 16 *εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ*. Das Wachstum erfolgt *κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*[1]). Den Ausdruck *κατ' ἐνέργειαν* adverbial zu fassen (kräftiglich, Rück.) ist nicht angängig. Nicht nur spricht dagegen, dass *ἐνέργεια* im NT niemals absolut, sondern nur mit einer näheren Bestimmung verbunden vorkommt, und auch, da es »kräftige Wirksamkeit« bedeutet, nicht wohl einer solchen entraten kann, sondern die Worte *ἐν μέτρῳ κτλ.* haben, wenn man sie von *κατ' ἐνέργ.* loslöst, keinen rechten Sinn. Wollte man sie von den vorangehenden Partizipien abhängig machen, so würde der Gedanke entstehen, der Leib werde in

1) Die nur durch AC Vulg. Syr. vertretene Lesart *μέλους* ist offenbar nur eine durch den Vergleich mit einem Leibe nahegelegte Abwandlung der richtigen Lesart *μέρους*.

dem Mass eines jeden Teiles desselben zu einer Einheit gestaltet. Das ist aber nicht allein an sich unklar, sondern würde auch eine Einschränkung der Einheit des Leibes darstellen, also in Widerspruch stehen zu der offensichtlichen Absicht, diese Einheit als eine vollkommene hervorzuheben. Konstruiert man aber ἐν μέτρῳ zu dem Hauptverbum, so würde der Gedanke sein, der ganze Leib wachse in dem Mass, wie jeder einzelne Teil wächst: dann würde aber nicht nur ἐν μέτρῳ αὐξήσεως ἑκάστου μέρους stehen müssen, sondern der Gedanke wäre auch sachlich schief: es lässt sich zwar sagen, das Wachstum des Ganzen komme durch das Wachstum der einzelnen Teile zu stande, nicht aber, dass das Wachstum jedes einzelnen Teiles der Massstab sei, in welchem das Wachstum des Ganzen stattfinde. Wenn der eine Teil in geringerem, der andere in grösserem Grade wächst, so kann doch nicht gesagt werden, dass das geringere Wachstum jenes den Massstab abgiebt für das Wachstum des Ganzen. Dieses würde durch das Zusammentreten aller einzelnen Teile, nicht aber durch jeden einzelnen Teil für sich bestimmt werden. Wenn der eine Teil in geringem, der andere in grossem Masse wächst, so ist das Wachstum des Ganzen doch nicht zugleich ein geringes und ein grosses, und doch würde das durch den Ausdruck ἐν μέτρῳ ἑκάστου μέρους gesagt sein. Klar wird der Gedanke erst, wenn man ἐν μέτρῳ κτλ. von κατ' ἐνέργειαν abhängig macht und den gesamten Ausdruck zu dem Hauptverbum zieht: das Wachstum des gesamten Leibes findet statt nach Massgabe der Wirksamkeit, welche jeder einzelne Teil nach dem ihm eignenden Masse übt. Es erhellt, wie wenig hier der Ausdruck μέλος passen würde. Im Bilde liesse sich gar nicht sagen, dass der Leib wächst nach Massgabe der Wirksamkeit, die jedes Glied übt; wohl aber lässt sich sagen, dass jeder Teil der Gemeinde eine Wirksamkeit auf das Ganze übt und diese abgestufte, ihrem Mass nach verschiedene Wirksamkeit der einzelnen Teile zusammengenommen für das Wachstum des Ganzen bestimmend ist.

Übersehen wir nun das Ganze, so hat sich ergeben, mit welcher Klarheit und Sicherheit der Apostel das V. 7 aufgestellte Thema durchführt. Es war V. 3—6 die Mahnung gegeben, die Gemeinde sollte in friedlichem Verhalten diejenige Einheit festhalten, welche in der Einheit des sie erfüllenden Geistes ihre Basis hat, und es waren diejenigen Stücke genannt, welche als allen gemeinsame Güter diese Einheit tragen. V. 7 ging zu der Erörterung über, dass Verschiedenheiten der Begnadung in der Gemeinde vorhanden seien, welche aber als ein Geschenk Christi, also als ein Gut, gewertet werden wollen. Die ganze folgende Erörterung setzt nun des näheren auseinander, wiefern diese Verschiedenheiten ein Gut darstellen:

sie sind nämlich das Mittel, um die Gesamtgemeinde zur Vollendung zu bringen, und zwar wird betont, dass jedes einzelne Glied der Gemeinde (εἷς ἕκαστος) zu diesem Ziele einen Beitrag zu geben habe. Nachdem zunächst an der Hand der Psalmstelle dargethan ist, dass in der That jene Verschiedenheiten als Gabe Christi anzusehen sind, wird ausgeführt, dass die Grundlage für den Aufbau der Gesamtgemeinde in der Bestellung von Lehrbegabten liege, welche die Aufgabe haben, die einzelnen Mitglieder der Gemeinde (οἱ ἅγιοι) in stand zu setzen, dass sie einen Dienst leisten können (εἰς ἔργον διακονίας), welcher der Gesamtgemeinde zu gute kommen soll, so dass diese das Ziel erreicht, das πλήρωμα Christi zu werden. Die Wirksamkeit jener Lehrbegabten entnimmt nämlich die Gemeinde (V. 14) dem Zustande der Unmündigkeit, so dass sie sich nicht durch die mannigfachen Irrlehrer bethören lässt, sondern auf Grund des Bekenntnisses zur Wahrheit (ἀληθεύοντες) zu Christus hin wachsen kann, d. h. wirklich sein πλήρωμα wird (V. 15). Dabei kommt Chr. als das Haupt seines Leibes in Betracht, von dem alles Wachstum der Gemeinde herkommt; und zwar macht die Eigenschaft der Gemeinde, dass sie ein Organismus ist, es möglich, dass die Wirksamkeit jedes einzelnen, welche sehr verschieden ist, doch immer der Gesamtgemeinde zu gute kommt. Die Gesinnung aber, in welcher alle solche gedeihliche Wirksamkeit stattfindet, ist die Liebe. So ist das Thema durchgeführt. Es ist nachgewiesen, dass die Verschiedenheiten in der Gemeinde wirklich ein Geschenk Christi, also ein Gut, darstellen. Es ist nachgewiesen, dass die mehr oder weniger grundlegende Thätigkeit der Lehrbegabten nur den Boden bereiten soll für die Entfaltung der jedem einzelnen gewordenen Gaben (πρὸς τὸν καταρτισμόν V. 12, κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους V. 16). Die Einheit des Glaubens auch gegenüber den Anfechtungen durch die Irrlehrer, die Gemeinsamkeit der V. 4—6 aufgezählten religiösen Güter ist die Basis, auf welcher das ἔργον διακονίας bei jedem einzelnen sich erhebt. Dieses in sich sehr mannigfache ἔργ. διακ. aber ist wiederum das Mittel für die Vollendung der Gesamtgemeinde. Jedes einzelne Glied hat derselben ein Gut mitzuteilen, und die Gesamtheit dieser Güter macht die Gemeinde zum πλήρωμα Χρ. In wie hohem Mass diese Ausführung ein geschlossenes Ganze bildet, erhellt daran, dass in V. 16 die sämtlichen Begriffe des Themas V. 7 wiederaufgenommen werden. Der Begriff εἷς ἕκαστος und der Begriff des μέτρον kehren wörtlich wieder; dass es sich aber dabei um ein Geschenk Chr. handelt, das wird durch das ἐξ οὗ V. 16 erläutert; endlich kehrt die Bezeichnung des letzten Zweckes in der οἰκοδομὴ τοῦ σώμ. Χρ. V. 12 in den gleichen Worten am Schluss von V. 16 wieder. So plerophorisch der Ausdruck in

dem ganzen Abschnitt ist — ganz im Einklang mit dem Charakter der vorigen Kapp. —, und so kompliziert und vollgepackt die Sätze sind, lässt sich doch nicht sagen, dass auch nur ein Ausdruck unnötig ist, und dass auch nur ein Satzteil vorhanden ist, welcher den Charakter der Digression an sich hätte: alles dient in schärfster geistiger Konzentration der Durchführung des vorangestellten Themas [1]).

1) Die gegebene Darlegung wird zugleich gezeigt haben, wie wenig die in diesen Versen vorhandenen Gleichheiten mit anderen Stellen und Verschiedenheiten von ihnen den Schluss auf einen anderen Verf. als P. rechtfertigen. Dass von den I Kor 12 genannten Geistesgaben in V. 12 nur die verschiedenen Formen der Lehrbegabung hervorgehoben werden, hat sich uns als in dem Zusammenhang der Stelle notwendig ergeben. Sie und sie allein bilden die Grundlage für die Bethätigung der individuellen Gaben der einzelnen; darum müssen sie den Ausgangspunkt der Betrachtung bilden. Weil aber jede Individualität ein Geschenk ist, welches dem Ganzen zu gute kommen soll, werden alle möglichen Begabungen nur mit ganz allgemeinen Ausdrücken bezeichnet: *διακονία* V. 12, worunter jeder der Gemeinde zu leistende Dienst begriffen ist, und *ἐνέργεια ἐν τῷ μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*. Ebenso begreift sich die ganz allgemeine Bezeichnung etwaiger Irrlehrer V. 14. Es handelt sich ja nicht um konkrete und akute Formen der Irrlehre, sondern um den allgemeinen Satz, dass die Wirksamkeit der Lehrbegabten die Gemeinde auf den Standpunkt bringen soll, jede eventuelle Irrlehre zurückzuweisen. Die Ähnlichkeiten mit dem Kolosserbrief schliessen m. E. es gradezu aus, dass der Verfasser denselben neben sich liegen gehabt hat; sie erklären sich, mag derselbe gewesen sein, wer er will, nur aus freier und selbständiger Verwendung des ihm bis ins Einzelnste vorschwebenden Stoffes. Das gilt namentlich von dem 16. V., welcher an Kol 2 19 erinnert. Die Abweichungen im Ausdruck scheinen mir auszuschliessen, dass es sich um bewusste Aneignung, bezw. Veränderung dieser Stelle handelt. Der gleiche Gedanke hat die Anlehnung an dieselbe, und die spezielle Verwertung dieses Gedankens hier die Veränderungen hervorgebracht. Ob demselben Verf. vermöge der schnellen Aufeinanderfolge der Briefe die früher gebrauchten Ausdrücke noch so genau vorschwebten, oder ob ein anderer Verf. sich den Inhalt des Kolosserbriefes so ganz zu eigen gemacht hatte, lässt sich m. E. aus der Stelle selbst nicht erschliessen. Dass aber das Schleppende unserer Stelle dadurch entstanden sei, dass der Verf. in die Kolosserstelle Gedanken aus Röm 12 und I Kor 12 hineingearbeitet habe (Kl.), scheint mir ein ganz unbegründetes Urteil. Ich sehe davon ab, dass auf diese Weise man leicht zu blossen Vexierurteilen kommt: stimmen die Gedanken mit denen anderer Briefe überein, so sollen sie daraus entnommen sein, stimmen sie nicht überein, so soll das wieder ein Zeichen der Unechtheit sein. Aber ist es wirklich wahrscheinlich, dass ein Mann, welcher den ganz eigenartigen Gedankenaufbau unseres Abschnitts gestaltet hat, auf der anderen Seite in dieser Weise sich an die Gedanken und Ausdrücke eines anderen bindet? Ein solches Ineinander von geistiger Selbständigkeit und geistiger Abhängigkeit will mir schlechterdings nicht einleuchten. Was in der That auffällt, ist die eigentümliche Wertung des Berufes der Lehrbegabten, die Art, wie die Lehreinheit als Voraussetzung für den Aufbau der Gemeinde in Betracht gezogen wird. Das hat bei P., soviel ich sehe, keine Analogie.

Die mit 4 1 beginnende Mahnung zu einem göttlichen Wandel hatte, wenn auch dieser Ausdruck in den ersten Versen nicht vorkam, doch der Sache nach sich auf das liebevolle Verhältnis der Gemeindeglieder zueinander zunächst bezogen und war dann unter den Gesichtspunkt gestellt, dass in dieser Liebe die Einheit der Gemeinde grade durch das Mittel der verschiedenen Individualitäten zum Ausdruck und zu immer grösserer Vollendung kommen soll. So stellt sich V. 2—16 als ein einheitlicher Absatz dar, welcher an der Mahnung zur brüderlichen Liebe behufs Auferbauung der ganzen Gemeinde seinen Inhalt hat. Dem stellt sich in 4 17—5 21 ein zweiter Absatz gegenüber, welcher die Fortsetzung der sittlichen Mahnung giebt, sein charakteristisches Merkmal aber daran hat, dass die christliche Sittlichkeit auf der Folie des unsittlichen Verhaltens der Heiden beschrieben wird.

4 17—19] Da die von V. 17 an folgenden Mahnungen schlechterdings in keinem Verhältnis zu dem Inhalt der vorigen Verse stehen, so kann das *οὖν*, mit welchem P. sie einleitet, unmöglich sich darauf zurückbeziehen. Der einzige Gedanke, an den es anknüpfen kann, ist der des *περιπατῆσαι ἀξίως τῆς κλήσεως* 4 1, sofern darin implicite liegt, dass die Leser aus derjenigen Gemeinschaft, der sie früher angehörten, herausgerufen sind, der Unterschied zwischen dem heidnischen und christlichen Wandel, um den es sich im Folgenden handelt, darin also angelegt war. Das *οὖν* ist also das epanaleptische, welches auf den Ausgangspunkt der Rede zurückgreift (Kühn. 2. 2[2]. 545. 3. S. 857). Auf die besondere Wichtigkeit der folgenden Mahnung weist die ausführliche Einleitung hin (*τοῦτο λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ*)[1]. Das auf beide Verba sich beziehende *ἐν κυρίῳ* ist natürlich nicht mit Chrys., Theodt., Calv. u. A. als Beschwörungsformel (bei Christo) nach Mt 23 16ff. zu fassen, sondern nach Analogie von *παρακαλεῖν ἐν κυρίῳ* I Th 4 1. II Th 3 12 Erinnerung, dass dieses Gebieten und Bezeugen in dem Verhältnis Pauli zu Christo begründet ist, so dass dadurch die Auktorität seiner Worte hervorgehoben wird. Der Inhalt des *τοῦτο* wird in dem folgenden Infinitivsatz expliziert, so dass

---

Andererseits aber sehe ich nicht, dass es in solchem Widerspruch mit P. steht, dass es die Annahme eines anderen Verf. notwendig macht. Dieser Punkt gehört zu den Schwierigkeiten, welche unser Brief unleugbar darbietet. Erst eine Gesamtvergleichung der für und wider die Echtheit sprechenden Gründe kann ergeben, auf welche Seite sich die Wagschale neigt.

1) Der Einfall Hofm.'s, *τοῦτο οὖν λέγω* von den folgenden Worten abzulösen und als Zusammenfassung des Vorigen zu betrachten, ist nicht allein so willkürlich, sondern das *τοῦτο οὖν λέγω* wird dadurch auch so trivial, dass er keiner ausführlicheren Widerlegung bedarf.

im Deutschen ein »nämlich« eingeschoben werden kann, und da in λέγω und μαρτύρομαι der Sache nach ein Befehl liegt, ist nach bekannter Regel (Winer 7 44. 3. 302) ein δεῖν unnötig. Der Wandel der Leser soll nicht mehr sein, wie er früher war (μηκέτι), nämlich nicht in Analogie mit dem Wandel, wie ihn noch jetzt die Heiden üben [1]). Der Wandel der Heiden wird charakterisiert als ein solcher, der ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν stattfindet: ihr νοῦς, worunter ihr gesamtes Denken verstanden ist, hat das Merkmal der Nichtigkeit, Inhaltslosigkeit an sich, sofern er sich auf Dinge bezieht, welche nur dieser vergänglichen Welt angehören, und daher der wahren Realität, die nur den Dingen des Reiches Gottes zukommt, entbehrt [2]). Es folgt nun eine weitere Beschreibung des Zustandes der Heiden und des daraus hervorgehenden Verhaltens (V. 18. 19). Und zwar wird jener durch den Zusatz ὄντες als Begründung für ihren Wandel hervorgehoben, während ohne ὄντες, welches dem Sinne nach zu beiden Partizipien gehört, diese nur andere Prädikate koordiniert den vorigen an die Seite stellen würden. Die Heiden (constr. ad sens.) sind nämlich verfinstert [3]) (ἐσκοτωμένοι) im Punkte ihres Erkenntnisvermögens (so hier der Singular von διάνοια im Unterschied von dem Plural 2 3) und weiter fremd (ἀπαλλοτριοῦσθαι genau so wie 2 12. Kol 1 21) demjenigen Leben, welches Gott hat, und das daher allein Leben zu heissen verdient und ein wirkliches Gut ist. Die beiden Bestimmungen mit διά, welche einander koordiniert sind, da die Subordination des zweiten unter das erste (z. B. Chrys., Theophyl., Oekum., Calv.) ohne Not den Ausdruck äusserst schwerfällig macht, ge-

---

1) Die schon alte Lesart (Syr., Chrys., EKLP) τὰ λοιπὰ ἔθνη ist offenbar nur Korrektur. Da ja auch die Leser zu der Völkerwelt gehören, glaubte man durch den Zusatz λοιπά sie von den übrigen Gliedern der Völkerwelt unterscheiden zu müssen. Es wurde dabei übersehen, dass τὰ ἔθνη hier wie 2 11. I Kor 5 1. 12 2 ö. die Heiden in religiösem Sinne bezeichnet, zu denen die Leser seit ihrer Bekehrung nicht mehr gehören. Das καί nach καθώς soll nicht τὰ ἔθνη hervorheben, so dass es zu diesem einen Wort gehörte, sondern ist nur die gewöhnliche Verstärkung des καθώς.

2) Wohl. will ἐν ματ. τοῦ νοὸς αὐτῶν statt mit περιπατεῖν mit dem folgenden Part. verbinden. Dagegen entscheidet, dass offenbar die beiden Part. ἐσκοτωμένοι und ἀπηλλοτριωμένοι betont an der Spitze des jedesmaligen Ausdrucks stehen. Der schöne Parallelismus der beiden Part.-Sätze wird durch seine Konstruktion verdorben. Das ἐν ματ. passt sehr wohl zu περιπατεῖν: Nichtigkeit ihres Sinnes ist die ihren Wandel beherrschende Art, die sie an sich tragen.

3) ℵAB lesen hier ἐσκοτωμένοι statt des ἐσκοτισμένοι der übrigen Hdschrr. Das Verbum σκοτοῦν noch Apk 9 2 bei A, 16 10 bei ℵ*ACP, sonst überall im NT σκοτίζειν. Grade dies möchte aber dafür sprechen, dass auch hier die gewöhnliche Form von den Abschreibern eingesetzt, die seltenere, ἐσκοτωμένοι, ursprünglich ist.

hören beide zu beiden Partizipien, aber so, dass doch der erste Ausdruck mehr auf ἐσκοτωμένοι sich bezieht, da auch die ἄγνοια dem Gebiet der Erkenntnis angehört, der zweite mehr auf den Zustand der Gottesferne, welcher in dem Willen begründet ist. Die Unwissenheit ist hier nicht wie Akt 3 17. 17 30, I Ptr 1 14 als entschuldigendes Moment genannt, sondern, wie die Zusammenstellung mit der πώρωσις zeigt und die Analogie mit Röm 1 21 bewährt, selbst als Schuld gedacht. Dieselbe ist in ihnen (ἐν αὐτοῖς) und hat darum auch ihr Denkvermögen so in Finsternis gehüllt, dass sie Recht und Unrecht nicht voneinander unterscheiden können. Diese ἄγνοια geht weiter zurück auf eine Verstocktheit, wie das ἐσκοτῶσθαι seine Basis hatte in dem ἀπηλλοτριῶσθαι. Ihr ganzes Seelenleben (καρδία) ist in einem Zustand der Verhärtung, so dass die ζωὴ τοῦ θεοῦ für sie überhaupt kein Gut mehr ist, ja sie kein Organ dafür haben. Der Sache nach ist der folgende Satz mit οἵτινες eine Fortsetzung der mit den Partizipien angefangenen Beschreibung der Heiden, doch so, dass sowohl das begründende οἵτινες wie das den Begriff πώρωσις wiederaufnehmende ἀπηλγηκότες[1]) zeigen, dass die nunmehr von den Heiden ausgesagte Lasterhaftigkeit im einzelnen als ein Erweis des eben ausgesagten allgemeinen Zustandes in Betracht gezogen wird. Nur daraus, dass sie völlig stumpf geworden sind (ἀπηλγηκότες), also gar kein Unterscheidungsvermögen für gut und schlecht mehr haben, lässt es sich erklären, dass sie aus freiem Willen (ἑαυτοὺς παρέδωκαν) sich der Ausschweifung[2]) ergeben haben, und zwar so, dass dadurch ein Ineinander der beiden heidnischen Grundlaster zu stande gekommen ist, der geschlechtlichen Unreinigkeit und der πλεονεξία. Der Ausdruck ἐν πλεονεξίᾳ hat von Alters her Schwierigkeiten gemacht. Die gewöhnliche Bedeutung »Habsucht« (Hesych. τὸ πλέον τοῦ δέοντος λαμβάνω) schien nicht zu passen, indem Ausschweifung

1) DEFG lesen statt dessen ἀπηλπικότες bezw. ἀφηλπ., und defg Vulg. übersetzen infolge dessen desperantes. Die Hoffnungslosigkeit aber passt gar nicht in den Zusammenhang, vielmehr ist ἀπηλγηκ. offenbar Wiederaufnahme des Gedankens der πώρωσις. Es handelt sich hier um einen einfachen Lesefehler (Lightfoot). Was Hesych. (ἀναισθησία) und Theodt. (ἐσχάτη ἀναλγησία) als Begriffsbestimmung für πώρωσις beibringen, trifft zugleich die Bedeutung von ἀπαλγεῖν, welches zunächst das Aufhören des Schmerzes, dann aber auch das Aufhören der Schmerzfähigkeit bezeichnet (Polyb. 16. 3. 7. Heliod. Aeth. 5. 6).

2) Über die Wortbedeutung von ἀσέλγεια, eines Wortes von sehr dunkler Herkunft, vgl. Heinrici 1887 zu II Kor 12 20 und daselbst namentlich die Erklärung ἡ μετ' ἐπηρεασμοῦ καὶ θρασύτητος βία. Im biblischen Sprachgebrauch (Sap. 14 26 und überall im NT) steht es entsprechend dem Adj. ἀσελγής nicht sowohl von brutaler Frechheit als von ungezügelter Ausschweifung und zwar auf geschlechtlichem Gebiete.

und Geiz kein Ineinander bilden. Daher nahmen schon Chrys. und Theodt. das Wort in allgemeinerer Bedeutung: »Unmässigkeit« [1]). Das beruht aber offenbar nur auf einem Versuch, durch buchstäbliche Deutung von *πλεονεξία* (Sucht, immer mehr von irgend etwas, z. B. der Unzucht, zu haben) dem Wort hier einen angemessenen Sinn abzugewinnen, da der gewöhnliche nicht auszureichen schien. Noch viel willkürlicher ist die Übersetzung »Völlerei« (Harl.). Die einfache Behauptung, P. stelle auch hier wie sonst die beiden Hauptlaster des Heidentums zusammen (so zuletzt noch Wohl.), lässt die Schwierigkeit, dass vermöge des *ἐν* beide als Einheit vorgestellt werden sollen, völlig unberücksichtigt. Hofm. hat wenigstens versucht, dieselbe zu lösen, indem er darauf hinweist, dass der Ausschweifende, um sich die Mittel zu seinen Ausschweifungen zu schaffen, mit Erwerbssucht behaftet sein müsse. Dieser Gedanke ist aber nicht einmal überall zutreffend, denn es kann ja sein, dass jemand die Mittel schon reichlich hat, wäre aber auch durch das *ἐν* sehr wenig verständlich ausgedrückt. Wie einmal die Worte lauten, kann nur an eine wirkliche innere Einheit von Unzucht und Gewinnsucht gedacht werden, d. h. *ἐν πλεονεξίᾳ* kann nur mit Grot., Bgl. u. A., auch Kl., Weiss, von dem quaestus ex impudicitia verstanden werden. Wie Röm 1 24 ff. ist auch hier die Unzuchtsünde dem P. der sprechende Beweis für die tiefe Verkommenheit des Heidentums. Wie er dort Gewicht darauf legt, dass die Menschen jedes natürliche Schamgefühl verloren hätten, so dass selbst die widernatürlichste Verkehrung der Geschlechtslust ohne Anstand vollzogen werde, so weist er auch hier darauf hin, wie das sittliche Gefühl so abgestumpft worden sei, dass selbst die geschlechtliche Ausschweifung (*ἀσέλγεια*) nur als Mittel gebraucht sei für die Gewinnsucht. Denn *ἐν πλεον.* wird nicht zu den unmittelbar vorangehenden Worten, sondern zu dem Hauptbegriff *ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ* zu beziehen sein. Vorher aber wird, um zu beschreiben, wie weit die *ἀσέλγεια* reiche, hinzugefügt, sie hätten sich derselben zur Ausübung der Unreinigkeit in jeglicher Form ergeben, so dass diese Worte aufs engste mit dem Begriff *ἀσέλγ.* zu verbinden sind. Es giebt nichts, vor dessen Begehung sie zurückschreckten, wo es sich darum handelte, einen Gewinn zu machen. So wird auch die Bedeutung des *ἑαυτοὺς παρέδ.* recht durchsichtig: sie werden nicht vergewaltigt, auch nicht verführt, sondern sie bestimmen sich selbst nach freiem Willen dazu, ihre *ἀσέλγεια* zum Mittel ihrer *πλεονεξία* zu machen, also eine Sünde in den Dienst der anderen

1) Chrys.: *ἐπειδὴ ἀμέτρως ἐχρήσαντο τῷ πράγματι, πάντα διέφθειραν.* Theodt.: *πλεονεξίαν τὴν ἀμετρίαν ἐκάλεσεν.*

zu stellen. So wenig P. Röm 1 ausdrücken will, dass jeder einzelne in die scheusslichsten Formen der Sünde gefallen sei, sondern nur ein Bild geben, wie tief die Menschheit gesunken ist, so greift er auch hier einen Punkt heraus, an dem sich der Mangel jedes sittlichen Bewusstseins am klarsten konstatieren lässt, nämlich die Verknotung der beiden genannten Grundformen der heidnischen Sünde miteinander[1]).

4 20. 21] Dem sittlichen Verhalten der Heiden stellt P. V. 20—24 den Inhalt des Evangeliums gegenüber. Was die Leser anbetrifft im Gegensatz zu den Heiden (so das betont vorangestellte ὑμεῖς), so sind sie nicht in solcher Weise über Christum belehrt, wobei οὕτως das eben geschilderte Verhalten der Heiden zusammenfasst[2]). Es ist richtig, dass bei P. sonst μανθάνειν nicht mit einem persönlichen Objekt vorkommt; aber der hier

---

1) Auch hier wieder meint man eine Abhängigkeit des Briefschreibers von Röm 1 konstatieren zu können: Sod. meint, dass durch die Begriffe ἀκαθαρσία und ἀσέλγεια der Inhalt von Röm 1 21—27, mit πλεονεξία der Inhalt von Röm 1 28ff. epitomiert sei; die Verbindung mit ἐν sei aber eine Lieblingswendung unseres Verfassers. Aber Röm 1 28ff. gehen, wie jeder Blick darauf zeigt, nicht in dem Begriff der Habsucht auf, die kaum gestreift wird, sondern in dem der Lieblosigkeit; und dass der Verfasser Verbindungen mit ἐν liebt, ist doch noch kein Grund, diese Verbindung auch da anzuwenden, wo dadurch nach Soden ein ganz unklarer Gedanke entsteht. Ist die oben gegebene Erklärung richtig, so fällt jede Unklarheit fort. Der Ausdruck ist vielmehr für den Gedanken, der ausgedrückt werden soll, so zutreffend wie möglich, und es erhellt ausserdem, wie die Verkommenheit des Heidentums hier durch einen Zug geschildert wird, der in Röm 1 gar keine Analogie hat. Was an Übereinstimmung in Inhalt und Form vorhanden ist, erklärt sich doch auch hier viel einfacher bei Annahme der Identität des Verfassers, während bei einem Verfasser, der solche Gesichtspunkte zu finden weiss, auch hier wieder die Herübernahme paulinischer Formeln mir wenig wahrscheinlich vorkommt.

2) Wohl. hat vorgeschlagen, den Satz V. 20 als Frage zu fassen und das οὕτως durch καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν Ἰησοῦ zu ergänzen, so dass der Satz mit εἴγε bis ἐδιδάχθητε eine Parenthese bilde: »habt ihr Christum nicht also kennen gelernt, wie Wahrheit in Jesu ist, nämlich dass ihr ablegtet u. s. w.?« Diese Fassung scheitert aber zunächst formell und sachlich an dem Satz mit εἴγε. Formell: denn dieser würde dann doch nicht zwischen οὕτως und das dazugehörige καθώς eingeschoben sein, sondern hinter dem Satz mit καθώς stehen. Und sachlich: denn da die Leser Christen sind, so konnte P. unmöglich als zweifelhaft hinstellen, ob sie überhaupt von Chr. gehört hätten, sondern nur die Voraussetzung aussprechen, sie seien in der richtigen Weise über das Christentum belehrt, d. h. der Satz καθὼς ἀλ. ἐστιν ἐν Ἰ. ist ein unentbehrliches Stück des Satzes mit εἴγε, kann also nicht an οὕτως angeschlossen werden. Umgekehrt macht Hofm. hinter οὕτως einen Punkt und übersetzt: mit euch steht es nicht so. Das auf diese Weise entstehende Asyndeton wäre kein Grund gegen diese Konstruktion; wohl aber, dass P. im Vorigen und Folgenden ermahnt, nicht wie die Heiden zu wandeln, was er nicht nötig hätte, wenn er hier einfach

gewählte Ausdruck hat eine ganz besondere Prägnanz. Statt zu sagen: ihr habt das Evangelium von Christo nicht in einer solchen Weise gelernt, stellt er Christum selbst als Gegenstand des μανθάνειν hin, um den Gegensatz zwischen dem heidnischen Lasterleben und der Person Christi in den Vordergrund zu rücken: »so ist der Christus nicht beschaffen gewesen, der den Gegenstand eurer Unterweisung bildete«. So gut Chr. als der leibhaftige Heilsratschluss Gottes bezeichnet werden kann (Kol 2 2), so gut auch als der leibhaftige Inhalt der evangelischen Verkündigung. Ganz ähnlich wie 2 2 P. die Voraussetzung ausgesprochen hat, die Leser seien über seinen speziellen Beruf orientiert, spricht er hier die Voraussetzung aus, sie seien über Christus richtig orientiert (V. 21), nämlich καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ. Sod. meint, Subj. dieses Nebensatzes könne bei dem vorher nachdrücklich wiederholten αὐτόν und ἐν αὐτῷ wieder nur Chr. sein, und übersetzt daher: wenn ihr unterwiesen seid, so wie der Christus in der Person Jesu Wahrheit ist. Der Ausdruck lasse schon die allmähliche Ablösung des Christusbildes von der geschichtlichen Gestalt Jesu ahnen, welche I Joh bekämpfe. Aber das scheitert doch daran, dass in dem vorangehenden Ausdruck οὐχ οὕτ. ἐμ. τ. Χρ. der Sinn unmöglich sein kann: ihr seid über den Messiasbegriff nicht in dieser Weise belehrt, denn auf den kommt es doch in diesem Zusammenhang gar nicht an. Sehr viel einfacher ist die gewöhnliche Fassung: wie es Wahrheit ist in Jesu. Wohl aber hat Sod. Recht, dass mit dem Jesusnamen auf die geschichtliche Erscheinung des Herrn hingewiesen werde. Wenn anders sie von Christo so gehört haben und über ihn [1]) so unterwiesen sind,

---

erklärte, es stehe schon bei ihnen nicht so, wie bei den Heiden. Der Grund aber, welchen Hofm. für seine Erklärung geltend macht, im Vorigen sei nicht gesagt, was für ein Leben die Heiden führen, sondern was für eine Beschaffenheit ihres Sinnes und Denkens ihren Wandel zu einem so gearteten mache, ist hinfällig; sowohl mit περιπατεῖν ἐν ματαιότητι τοῦ νοός V. 17 wie mit V. 19 ist ja wirklich ihr Leben beschrieben, so dass sich οὕτως sehr wohl darauf zurückbeziehen kann, — und zwar m. E. weniger auf den begründenden Satz V. 19 als auf den Hauptgedanken V. 17.

1) Es scheint mir nicht richtig, wenn z. B. Mey. das ἐν αὐτῷ hier aus der Vorstellung des ἐν Χριστῷ εἶναι erklären will, wobei dann keinenfalls die Leser, sondern nur ihre Lehrer als ἐν Χρ. ὄντες gedacht sein könnten, denn jene standen, als sie belehrt wurden, ja noch nicht in Gemeinschaft mit Christus, sondern sollten diese erst gewinnen. Bei dem offenbaren Parallelismus der beiden Ausdrücke αὐτὸν ἠκούσατε und ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε liegt es weit näher, das ἐν αὐτῷ in demselben Sinne zu nehmen, wie das vorangehende αὐτόν. Es giebt den Punkt an, in welchem die Belehrung stattgefunden hat, so dass es dem Sinne nach auf ein περὶ αὐτοῦ hinauskommt, nur dass die Vorstellung viel plastischer ausgedrückt ist.

wie es der in der Person Jesu vorliegenden Wirklichkeit entspricht, dann hat dieser Unterricht einen entgegengesetzten Inhalt gehabt, wie er in dem Leben der Heiden vorliegt. Denn dieser Jesus hat in seiner Person die vollkommene Sittlichkeit dargestellt; ein zutreffender Unterricht also über den erhöhten Herrn (ὁ Χριστός) muss der in seinem Leben vorliegenden Wirklichkeit entsprechen.

4 22—24] Die folgenden Infinitivsätze [1]) machen wegen des hinzugesetzten ὑμᾶς formale Schwierigkeit. Sie können nämlich unter keinen Umständen als Erläuterung zu dem unmittelbar vorangehenden Satz καθ. ἐστ. ἀλ. ἐν τ. Ἰ. betrachtet werden. Denn haben wir denselben richtig verstanden von dem, was in der geschichtlichen Person Jesu sich als Wahrheit erweist, so passt dazu nicht der Hinweis auf das Ablegen des alten Menschen, der Jesu überhaupt nicht beigelegt werden kann. Der Anschluss an αὐτὸν ἠκούσατε κ. ἐν αὐτῷ ἐδιδ. aber, wie der an das ἐμάθ. τ. Χρ. V. 20 hat den Übelstand, dass man dann den blossen Infinitiv ohne ὑμᾶς erwarten sollte. Denn dass der acc. c. inf. steht, wenn das Subjekt nachdrücklich hervorgehoben werden soll (Kühn. II. 2 [2]. 476. 1. 595), kommt hier nicht in Betracht: wäre das ὑμᾶς im Gegensatz zu den Heiden gemeint, so müsste es betont an der ersten Stelle stehen. Die Infinitive aber von dem τοῦτο λέγω καὶ μαρτύρομαι V. 17 abhängen zu lassen, würde zwar das ὑμᾶς erklären, ist aber unmöglich, weil über den neuen Satz V. 20 hinweg die Infinitive nicht die Fortsetzung des Satzes V. 17 sein können. Man wird also eine Unregelmässigkeit der Konstruktion anzunehmen haben. Die Infinitive sind formal von ἐδιδάχθητε abhängig; die Hinzusetzung des Akkus. ὑμᾶς aber ist psychologisch dadurch veranlasst, dass unmittelbar vorher der geschichtliche Jesus als Norm für die evangelische Predigt hingestellt ist. Da nun auf ihn die folgenden Prädikate des ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, des ἀνανεοῦσθαι und ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον nicht passen, fühlte sich Paulus bewogen, durch Hinzusetzung des ὑμᾶς klarzustellen, dass es sich hier um etwas handle, was zwar auch durch das Bild Jesu normiert ist, aber so, dass es in dieser Form nicht von ihm, sondern nur von den übrigen Menschen gilt. Weiter fragt es sich, ob die Infinitive, wenn sie in einen unabhängigen Satz verwandelt werden, indikativisch oder imperativisch gemeint sind. Für ersteres berufen sich

1) Denn dass die imperative Fassung der Verba (ἀποθέσθε, ἀνανεοῦσθε und ἐνδύσασθε) ein Irrtum der Abschreiber ist, ist nicht nur durch die ungenügende, sondern auch durch die ganz ungleichmässige Bezeugung sicher. Bei ἀποθέσθαι kann wegen des folgenden ὑμᾶς überhaupt nicht vom Imperativ die Rede sein, und bei den folgenden Inf. lag die imperativische Fassung als die bequemere sehr nahe.

Hofm. und Wohl. auf die Verschiedenheit der Tempora und gewinnen den Sinn, dass die Leser in der Taufe den alten Menschen abgelegt, den neuen angezogen haben (Aor.) und nun fortwährend erneuert werden (Praes.). Der grammatische Grund für diese Auffassung ist nicht stichhaltig, da Kühn.[2] II. 1. 389, 7 d eine Reihe von Beispielen anführt, wo in demselben Satz der inf. aor. und der inf. praes. miteinander wechseln, ohne dass irgend ein Unterschied in Betreff der Zeit stattfindet. Dazu kommt aber, dass bei der Hofm.'schen Fassung man erwarten müsste, dass der dritte Satz ἐνδύσ. τ. καιν. ἄνθρ. vor dem zweiten, ἀναν. κτλ., stände, da dieses letztere ja erst die Folge des in der Taufe geschehenen ἐνδύσασθαι wäre. Somit wird die imperative Fassung der drei Sätze die gewiesene sein, und dieselben bilden die nähere Explikation zu dem Satz mit εἴγε V. 21: wenn ihr über Christus richtig unterwiesen seid, nämlich den alten Menschen abzulegen u. s. w. Der Begriff des Sollens brauchte hier ebenso wenig ausgedrückt zu werden wie V. 17. Der rechte Unterricht über Chr. bringt es mit sich, dass zweierlei, ein Negatives und ein Positives, geschieht. Das Negative (ἀποθ.) hat seine Notwendigkeit in dem früheren Wandel. Denn κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν kann der Wortstellung wegen unmöglich zu dem folgenden Objekt konstruiert werden, sondern will begründen, dass im Unterschied von Christo, um dem Vorbild desselben gleich zu werden, bei ihnen in Anbetracht ihrer Vergangenheit es sich zunächst um einen Bruch mit derselben handelt. Der alte Mensch (vgl. zu dem Ausdruck Kol 3 10) ist die gesamte sündige Persönlichkeit, die den vorchristlichen Zustand charakterisiert. Da aber doch bei dem Nichtchristen und bei dem Christen das Ich schliesslich dasselbe ist, so kann dieser παλαιὸς ἄνθρωπος auch als ein Kleid gedacht werden, welches abgelegt wird, um einer anderen Bestimmtheit der Persönlichkeit Raum zu machen. Derselbe wird näher charakterisiert durch die Bestimmung τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης. Er ist in dem Zustande eines sich fortwährend vollziehenden Zugrundegehens. Sünde ist Tod. Die ἐπιθυμίαι haben es in ihrem Wesen (κατά), dass sie den Menschen, der sich ihnen hingiebt, ruinieren. Er sucht Lebensbereicherung und findet Lebensschädigung. Denn da die ἐπιθυμίαι auf irdische Güter sich richten, die Welt aber das Merkmal der Vergänglichkeit an sich hat, so zieht den Menschen die Nachgiebigkeit gegen die ἐπιθυμίαι in diese Vergänglichkeit hinein. Indem dieselben aber ihm Lebensbereicherung vorspiegelten, betrügen sie ihn (τῆς ἀπάτης gen. qual.). Die ἀπάτη zu personifizieren, so dass die Lüste dem Betruge angehören (z. B. Mey.), ist unveranlasst und schwächt den Gedanken nur ab.

V. 23. 24 wird dem negativen Thun des Christen das positive

gegenübergestellt, doch so, dass dieses ihr Thun (ἐνδύσασθαι) unterbaut wird durch das, was an ihnen geschieht. Denn da das Medium von ἀνανεοῦν dieselbe Bedeutung wie das Aktivum hat, so muss ἀνανεοῦσθαι hier passivisch gefasst werden. Um eine Verjüngung handelt es sich. Während nämlich καινός die Andersartigkeit im Gegensatz zu einem Früheren bezeichnet, so νέος etwas neu Eingetretenes im Gegensatz zu einem alt Gewordenen. Der Gedanke des ἀνανεοῦσθαι liegt also auf derselben Linie wie der der Wiedergeburt: es muss ein neuer Lebensanfang eintreten. Damit ist nun schon gegeben, dass in dem ἀνά nicht die Wiederherstellung eines früher schon einmal vorhandenen Zustandes sittlicher Vollkommenheit zu liegen braucht, da der Gedanke ja nur ist, dass sie wieder von neuem anfangen sollen, womit nicht gesagt ist, dass inhaltlich dieser neue Lebensanfang dem ersten Lebensanfang entspricht. Die Beziehung auf den status paradisicus liegt um so ferner, als hier ja gar nicht von der Menschheit im Ganzen, sondern von den Lesern speziell geredet wird, welche an demselben niemals teil gehabt haben. Der Zusatz τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν kann unter keinen Umständen als dat. instrum. aufgefasst werden. Denn versteht man unter πνεῦμα in psychologischem Sinne ein einem Menschen als solchem Eignendes, so bedarf dieser menschliche Geist der Erneuerung, kann also nicht das Mittel derselben sein; versteht man aber unter πν. den heil. Geist, so wäre der Zusatz τ. νοὸς ὑμ. sehr wunderlich. Jedenfalls giebt der Dat. also die Sphäre an, welche von der ἀνακαίνωσις betroffen wird (vgl. z. B. πτωχοὶ τῷ πνεύματι Mt 5 3). Am einfachsten ist unstreitig an unserer Stelle die psychologische Fassung von πνεῦμα: spiritus est intimum mentis (Bngl). Der Gedanke ist dann, dass die Verjüngung eine zentrale sein, nicht nur die Peripherie, sondern das innerste Wesen betreffen muss. Dennoch ist, wenn der Brief paulinisch ist, diese Fassung bedenklich. Sehen wir nämlich von I Kor 2 11 ab, so giebt es keine Stelle, wo τὸ πνεῦμα von P. »im Sinne des menschlichen, vom heiligen nicht berührten Geistes gebraucht wird« (gegen Kl.); in allen dafür angeführten Stellen (Röm 8 16. II Kor 7 13. I Kor 5 5. 7 34. I Th 5 23) ist immer von Christen die Rede, sodass überall P. das Wort πνεῦμα entweder von dem göttlichen Geist oder von dem durch denselben mit überweltlichem Inhalt erfüllten menschlichen Inneren gebraucht. Man würde also von diesem Sprachgebrauch erst abweichen dürfen, wenn derselbe schlechterdings keinen Sinn gäbe. Das wäre nun freilich der Fall, wenn von einer Erneuerung dieses πνεῦμα im Sinne einer grund-

1) Vgl. dazu Holtzm. NT. Theol. 2. 16 ff. Mir scheint I Kor 2 11 mit Weiss nur ein populärer Sprachgebrauch vorzuliegen, der sich von der christlichen Fassung des Begriffs πνεῦμα sehr erkennbar abhebt.

leglichen Veränderung desselben die Rede wäre. So steht es hier aber nicht: der Begriff ἀνανεοῦσθαι bezieht sich ja, wie wir sahen, gar nicht auf die Andersartigkeit des Inhalts, sondern auf eine Verjüngung, einen neuen Lebensanfang. Dieser neue Lebensanfang tritt ein in dem von dem göttlichen Geist bestimmten νοῦς des Menschen: das πν. τ. ν. also die Stätte, wo die Neuheit vorhanden ist. Dieser νοῦς erhält dadurch die Qualität des πνεῦμα, und darin, dass derselbe nicht mehr blosser νοῦς ist, sondern πν. τοῦ νοός, besteht eben der neue Lebensanfang. Also kann sehr wohl πν. auch hier nicht ein formal-psychologischer, sondern ein religiöser Terminus sein. Das ὑμῶν ist bei dieser Fassung nicht zu dem einen Wort τοῦ νοός, sondern zu dem Gesamtbegriff τῷ πνεύματι τοῦ νοός zu beziehen. Der natürliche Mensch hat zwar einen νοῦς, aber dieser νοῦς hat nicht die Qualität des πνεῦμα. Er ist zwar die für das Göttliche empfängliche Seite des Menschen (Röm 7 22. 23), aber er ist noch nicht mit überweltlichem Inhalt erfüllt; hat der Mensch den göttlichen Geist empfangen, so ist er selbst dadurch πνεῦμα geworden, näher ist sein νοῦς Sitz dieses πνεῦμα. Nun erst, wo dieser Hergang sich in der Taufe vollzogen hat, hat die Mahnung eines neu beginnenden Lebensprozesses einen Sinn. Wie aber derselbe sich vollzieht, giebt der folgende Satz an: καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον. Wie der παλαιὸς ἄνθρωπος diejenige Ausgestaltung des Menschen ist, welche unter der Potenz der Sünde steht, so ist der καινὸς ἄνθρ. diejenige andersartige (καινός, nicht νέος) Ausgestaltung des Menschen, welche unter der Potenz des πνεῦμα steht. Erst muss er ein πν. haben, ehe es sich ausgestalten kann[1]). Wenn nun P. diesen neuen Menschen mit einem Kleide vergleicht, welches angezogen wird, so ist die Vorstellung, dass ideell betrachtet der neue Mensch schon vorhanden ist. Die Gesamtheit der sittlichen Anforderungen Gottes, welche in ihrer Verwirklichung einen ganz neuen Menschen bilden, steht innerlich dem Christen vor Augen und will von ihm angeeignet werden: das der Sinn des Bildes von dem Anziehen des neuen Menschen. Höchst bezeichnend für die ganze Denkart des P. ist, dass dieser neue Mensch schon geschaffen ist (κτισθέντα), was natürlich nur darauf sich beziehen kann, dass ihn Gott geschaffen hat und dieses Produkt göttlicher Thätigkeit von Menschen nur anzueignen ist (ἐνδύεσθαι): — analog der Vorstellung 2 10, wonach Gott die guten Werke

1) Die Meinung, dass der καινὸς ἄνθρ. Chr. selbst sei, beruht auf unzeitiger Erinnerung an das ἐνδύεσθαι Χριστόν Gal 3 27 und widerstreitet dem Zusammenhang, welcher fordert, dass der καινὸς ἄνθρ. ebenso wie der vorher genannte παλαιὸς ἄνθρ. eine Beschaffenheit des Menschen selbst ist.

vorher zubereitet hat, die wir thun sollen. Dass Gott der Schöpfer ist, wird nicht besonders betont, wohl aber, dass der neue Mensch κατὰ θεόν geschaffen ist. Formell kann der Ausdruck zwiefach erklärt werden: entweder so, dass die Handlung des κτίζειν der Art Gottes entspricht, also der Gegensatz zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Schaffen vorliegt (so Hofm.), das aber hat in dem Zusammenhang keinen Halt; oder so, dass das Produkt des Schaffens seine Analogie in Gott hat, also der Gedanke des göttlichen Bildes vorliegt (so gew.). Dies allein passt in den Zusammenhang, und die präpositionelle Bestimmung ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας ist nur die nähere Ausführung des κατὰ θεόν: in Gemässheit Gottes geschaffen, nämlich in Gestalt von Gerechtigkeit und Reinheit. Denn die zuletzt von Sod. vorgezogene Verbindung dieses Zusatzes mit ἐνδύσασθαι ist zwar an sich möglich, durch die Wortstellung aber die Beziehung auf κτισθέντα viel wahrscheinlicher. Auch die ὁσιότης wird mehrfach von Gott ausgesagt (Dtn 32 4. Ps 17 26. 144 17). Daher hat Trench [8] 316 mit Recht für den biblischen Sprachgebrauch die Bestimmung zurückgewiesen, δικαιοσύνη beziehe sich auf das Verhältnis zum Menschen, ὁσιότης auf das zu Gott[1]). Vielmehr wird δικαιοσύνη sich auf die Bethätigung der Sittlichkeit, ὁσιότης auf die fromme, allem Befleckenden abgewendete Gesinnung beziehen, wobei sich auch erklärt, dass die ὁσιότης bald vor (Lk 1 75) bald nach der δικαιοσύνη (Tit 1 8) genannt wird, indem ebensowohl von der Gesinnung zu ihrer Bethätigung aufgestiegen werden, als umgekehrt dem äusseren Thun gegenüber die Gesinnung als das Höhere hingestellt werden kann. Zu beiden Substantiven gehört der Gen. τῆς ἀληθείας. Von einer wahren Gerechtigkeit im Gegensatz zu einer erheuchelten kann der Zusatz um so weniger gedeutet werden (gegen Chrys. u. A.), als nach dem Zusammenhang die Leser in ihrem früheren Zustande nicht sowohl das Gute erheuchelt, als vielmehr das Böse offenkundig gethan haben. Der Gen. ist derjenige der Angehörigkeit: entweder so, dass ἀλήθεια die göttliche Wahrheit als den Inhalt des Evang. bezeichnet, oder, was wohl einfacher ist, dass es den Gegensatz zu einer zwar nicht erheuchelten, aber innerlich falschen Frömmigkeit betont, wie sie vor der Zeit des Christentums vorhanden war.

4 25] Von der Mahnung, nicht den Heiden gleich zu wandeln, ist P. V. 17 ausgegangen und hat dann den Gegensatz zwischen den Heiden und Christen in sittlicher Beziehung in

---

1) So allerdings häufig in der profanen Gräcität, z. B. Plato Gorg. 507 B.: περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια. Ganz ähnlich Plut. Dem. 24. Polyb. 23. 10. 8.

prinzipieller Allgemeinheit durchgeführt. Nun wendet er sich zu einer Reihe einzelner sittlicher Mahnungen (4 25—5 21), in welchen der Gegensatz zu der unsittlichen Vergangenheit der Leser sich darlegen soll, und die daher mit διό als Folgerung aus dem eben dargestellten Wesen des Christen eingeführt werden. Dass die hier folgenden einzelnen Mahnungen spezielle Veranlassungen in dem Zustand der Leser haben, ist ganz unwahrscheinlich, da der Brief zeigt, dass P. Näheres über dieselben nicht weiss; ebenso unwahrscheinlich, dass die Mahnung zur Wahrhaftigkeit darum den Anfang bilde, weil eben von der ἀλήθεια geredet sei (Mey.). Denn V. 24 war darunter ein objektiv verkehrter Inhalt der Frömmigkeit gemeint, während es sich hier gemäss des Zusatzes μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ um die Wahrhaftigkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes handelt. Warum grade diese Mahnung den Anfang macht, lässt sich schlechterdings nicht sagen. Der im Vorigen durchgeführte Gegensatz zwischen dem vorchristlichen und christlichen Zustande ist die Veranlassung, dass zunächst zum Ablegen der Lüge ermahnt wird, welche dem alten Menschen angehört, wobei in dem Ausdruck ἀποθέσθαι das Bild des Kleides aus dem Vorigen nachwirken mag. Denn imperativischen Sinn hat das Partizipium und darf nicht mit »weil ihr abgelegt habt« übersetzt werden (z. B. Wohl.). Denn wenn sie die Lüge bereits abgelegt haben, so bedarf es nicht mehr der Mahnung, die Wahrheit zu reden, da eins mit dem anderen zusammenfällt. Die positive Mahnung kleidet P. in die Worte von Zch 8 16, wobei der πλησίον, wie der begründende Satz ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη zeigt, nicht auf den Mitmenschen im allgemeinen, sondern auf den Mitchristen bezogen ist. Sind wir Glieder an dem einen Leibe Christi, so ist ein gegenseitiges Belügen im Grunde nichts anderes, als wenn jemand sich selbst anlügen wollte. Die Lüge ist ein Versteckspiel, das sich in einem so engen Verhältnis, wie es zwischen den Christen besteht, nicht ziemt. Dass P. damit nicht die Lüge gegen Nichtchristen für berechtigt erklären will, versteht sich von selbst; da es sich hier aber um christliche Gemeinden handelt, deren Glieder zunächst miteinander verkehren, so nennt er einen Grund, welcher die Unstatthaftigkeit des Lügens in diesem 4 26. 27] Falle besonders evident macht. Auch die zweite Mahnung, welche das Zürnen betrifft, wird an einen ATlichen Ausdruck (Ps 4 5) angeschlossen. Im Grundtext ist überhaupt nicht vom Zürnen die Rede, sondern der Verf. mahnt seine Feinde, zu erkennen, dass Jahve zu ihm hält; darum sollen sie zittern, nämlich vor der Strafe dieses seines Gottes, und nicht sündigen, indem sie dessen Schützling befeinden. Durch die Übersetzung der LXX ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε ist ein

ganz anderer Gedanke hineingetragen. Der Sinn kann nur sein: wenn ihr zürnet, so sündiget nicht, obwohl weder im hebräischen noch im griechischen Sprachgebrauch dieser Sinn durch die Zusammenstellung von zwei Imperativen ausgedrückt wird. Dort nämlich wird, wenn zwei Imperative in der hier vorliegenden Weise zusammengestellt werden, grade der erste, welcher die Bedingung oder Voraussetzung angiebt, als eigentlicher Imperativ gefühlt und der zweite dient zum Ausdruck einer bestimmten Versicherung oder Folge (Kautzsch[27] 110. 2); und im Griechischen kommen ähnliche Fälle, wenn auch selten, vor (Win.[7] 43. 2). Demnach würde hier der Sinn entstehen: du sollst zürnen, dann wirst du sicherlich nicht sündigen, was sachlich unmöglich ist. Hier kann der erste Imperativ nur permissiv gemeint sein und der zweite enthält gegen den sonstigen Sprachgebrauch nicht die Folge, sondern eine wirkliche Ermahnung. Wenn P. selbständig die Worte gefügt hätte, würde er sicherlich nicht den Imperativ ὀργίζεσθε gebraucht haben, sondern statt dessen einen Konditionalsatz (so auch Abb.). Jener erklärt sich nur aus der Herübernahme der LXX. Allerdings könnte er aber so nicht geschrieben haben, wenn er das ὀργίζεσθαι in jedem Sinne für unrecht hielte, wie ja auch die Mahnung, vor Nacht seinen Zorn fahren zu lassen, unmöglich wäre, wenn überhaupt nicht gezürnt werden dürfte. Wie damit V. 31 stimmt, wird sich dort herausstellen; hier ist klar, dass er in dem Zürnen nicht an sich ein Unrecht, wohl aber damit sittliche Gefahren verbunden sieht. Um denselben zu entgehen, soll man die Sonne nicht über seinem παροργισμός untergehen lassen. Letzteres Wort, welches ebenso wie παρόργισμα im profanen Griech. nicht erhalten ist, wohl aber in den LXX etlichemal vorkommt (I Reg 1 6. (Lag.) III Reg 15 30. IV Reg 19 3. 23 26. Neh 9 18. Jer 21 5, in letzterer Stelle in einigen Hdschrr. mit ὀργή verbunden oder wechselnd), bezeichnet die heftige Zornerregung, so dass es stärker ist als das blosse ὀργή. Eine solche Erregung kann ihren guten Grund haben, aber wenn sie anhält, bedroht sie die Liebe gegen denjenigen, welchem sie gilt; darum muss sie überwunden werden. Harl. hat ganz Recht, wenn er unsere Stelle unter den Gesichtspunkt der Versöhnlichkeit stellen will, denn die Überwindung des παροργισμός erfolgt eben dadurch, dass ich das brüderliche Verhältnis, welches durch den anderen gestört ist, meinerseits wieder in Geltung treten lasse, indem ich dem Bruder das vergebe, worüber ich ihm gezürnt habe. Der Termin aber des Sonnenuntergangs entstammt dem AT (Dtn 24 15): was der Tag an Störungen des brüderlichen Verhältnisses gebracht hat, soll denselben Tag nicht überdauern. Aber noch eine andere Gefahr liegt in dem ὀργίζεσθαι (so μηδέ): nicht nur mein Verhältnis zum Bruder,

sondern auch das zu Gott kann dadurch beeinträchtigt werden, indem der Teufel dadurch Raum erhält (*διδόναι τόπον* Röm 12 19), durch die Erregung, die sich meiner bemächtigt hat, mich zur Sünde zu verführen, z. B. dem Bruder meinerseits wiederum Unrecht anzuthun [1]).

4 28] Die dritte Mahnung ergeht an solche Glieder der Gemeinde, welche, wie das part. praes. *ὁ κλέπτων* zeigt, nicht nur einmal sich einen Diebstahl haben zu Schulden kommen lassen, sondern zu stehlen pflegten (zu übersetzen: der Dieb). Grade bei den Sklaven und kleinen Handwerkern, welche in den Gemeinden zahlreich vertreten waren, ist vorauszusetzen, dass viele gewohnt waren jede Gelegenheit wahrzunehmen, wo sie sich, auch auf unrechtmässige Weise, einen Geldvorteil verschaffen konnten. Dem gegenüber genügt es nicht, dass sie von jetzt ab das unterlassen (*μηκέτι κλεπτέτω*), sondern es gilt, durch Wohlthaten, welche sie dem Bedürftigen erweisen (*τῷ χρείαν ἔχοντι*), zu zeigen, dass der Eigennutz bei ihnen der opferwilligen Liebe Platz gemacht hat. Da der Dieb sich den Ertrag fremder Arbeit aneignet, so wird im Gegensatz dazu hervorgehoben, dass sie mit eigner Hand arbeiten sollen (*ταῖς ἰδίαις χερσίν*); da der Dieb mühelos einen Vorteil für sich zu gewinnen sucht, wird hervorgehoben, dass sie sich abarbeiten sollen, um nicht nur für sich, sondern auch für andere sorgen zu können (*κοπιᾶν*, eigentlich müde sein, im NT fast ausnahmslos von der bis zur Ermüdung fortgesetzten mühsamen Arbeit); da der Dieb endlich das sittlich Schlechte thut, wird hier betont, dass ihre Arbeit das sittlich Gute (*τὸ ἀγαθόν*) zum Produkt haben soll. Denn darunter das irdische Gut zu verstehen (Hofm., Sod.), wird grade durch den dargelegten Gegensatz ausgeschlossen. Wenn Sod. meint, mit den Händen

1) *Διάβολος* in appellativem Sinne von menschlichen Verleumdern zu verstehen, so zuletzt Hofm., liegt ganz fern. In diesem Falle würde die Mahnung derjenigen über das Zürnen nicht untergeordnet, sondern nebengeordnet sein: beim Zürnen sündiget nicht, und ferner höret nicht auf Verleumdungen. Dieser Gedanke wäre wunderlich ausgedrückt. Dem Verleumder giebt man doch nur Spielraum, wenn man ihn nicht als solchen erkennt. Es würde also gemahnt werden müssen, bei nachteiligen Reden über jemand wohl zu untersuchen, ob sie auch wahr seien, die nötige Vorsicht zu bewahren, was aber ganz anders ausgedrückt werden müsste, als hier geschieht. *Διάβολος* kann also nur vom Teufel gemeint sein. Dass derselbe sonst bei P. nicht mit diesem Namen genannt wird, hätte niemals als Spur nichtpaulinischer Abfassung unseres Briefes geltend gemacht werden sollen. Denn da das Wort allgemein gebräuchlich war und schlechterdings sich nicht absehen lässt, warum P. es geflissentlich hätte vermeiden sollen, so lässt sich nur sagen, dass er gewöhnlich den Teufel Satan nennt, ohne dass aber befremden darf, wenn er statt dessen einmal den griechischen Ausdruck wählt.

könne man doch nicht sittlich Gutes erarbeiten, so ist zu erwidern, dass allerdings das Produkt auch der irdischen Arbeit etwas sittlich Wertvolles sein soll. Das ἐργάζεσθαι des Diebes bringt sittlich Schechtes zu Tage, die fleissige Berufsarbeit sittlich Gutes. Grade durch die sittliche Art des Erwerbes wird das irdische Gut zu einem sittlich Guten.

4_{29-30}] Im Folgenden handelt es sich um Wortsünden, und zwar um jede Form (πᾶς) von sittlich unterwertigen Worten (λόγος σαπρός). Σαπρός ist nämlich alles, was der Verwesung verfällt, faulig ist, und wird im NT von Baumfrüchten gebraucht, welche verfault, bezw. von Bäumen, welche morsch sind. Hier auf das Gebiet des Wortes übertragen, ist der λόγος σαπρός etwas Schlimmeres als das ῥῆμα ἀργόν (Mt 12_{36}). Dieses ist nur ein Wort, welches keinen sittlichen Nutzen hat, während hier von einer ihrem sittlichen Gehalt nach fauligen, also positiv schlechten Rede gehandelt wird. Solche sollen die Christen nicht aus ihrem Munde gehen lassen, sondern wenn irgend eine Rede sittlich tüchtig ist (ἀγαθός), so dass sie zur Auferbauung in einem für das sittliche Leben nötigen Stücke dient (πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας), dann — so ist zu ergänzen — soll sie aus dem Munde gehn. Der Ausdruck ist sehr prägnant, denn genau genommen ist nicht das jedesmalige Bedürfnis (χρεία) dasjenige, was auferbaut wird, sondern der Gen. giebt nur den Punkt an, in welchem eben durch Befriedigung des Bedürfnisses die Förderung eintritt. Formell freilich wird der Genitiv gen. obi. sein (Mey.)[1]. Grade wie bei der vorigen Mahnung geht auch hier die positive Forderung des P. weit hinaus über den formalen Gegensatz zu der erwähnten Sünde: nicht nur an sich soll die Rede des Christen gut sein, sondern auch jedesmal auf die vorliegenden Umstände berechnet; nur dann (εἴ τις) soll er überhaupt zum Worte greifen, wenn ein von ihm erkanntes Bedürfnis vorliegt, dem sein Wort abhelfen und dadurch zur Auferbauung des Nächsten beitragen soll. Nur so wird der Zweck erreicht, dass mein Wort δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν. Hier wie Kol 4_6 schliesst der Zusammenhang aus, χάρις im Sinne von Anmut, Lieblichkeit zu nehmen (so zuletzt noch Kl.), denn grade hier, wo P.

1) Hofm. sucht die allerdings harte Verbindung zu vermeiden, indem er τῆς χρείας, ebenso wie V. 28 τὸ ἀγαθόν, zu dem folgenden Absichtssatz konstruiert und zudem χρεία in der Bedeutung Verkehr nimmt. Der Nächste soll Gewinn (χάριν) von dem Verkehr haben. Von der Unwahrscheinlichkeit abgesehen, dass χρεία hier in einer ganz anderen Bedeutung genommen werden soll als in dem unmittelbar vorangehenden Satz, scheitert das von ihm statuierte Hyperbaton schon daran, dass höchstens der betonte Hauptbegriff dem ἵνα vorangestellt sein könnte, der aber bei dem Hofmannschen Gedanken garnicht χρεία, sondern χάρις wäre.

eben den Gesichtspunkt der χρεία, des sittlich Notwendigen, betont hat, kann er schlechterdings nicht als das letzte Ziel alles Redens hinstellen, dass es den ästhetischen Charakter der Lieblichkeit habe. Aber auch die heute gewöhnliche Erklärung, die Rede solle den Hörenden einen guten Dienst, eine Wohlthat erzeigen, thut dem Gedanken des Ap. noch nicht Genüge. Allerdings ist dies die im klassischen Griechisch gewöhnliche Bedeutung von χάριν διδόναι, und sie liegt auch in der That hier zu grunde, nur das χάρις in dem speziell christlichen Sinne göttlicher Gnadenerweisung genommen ist. Dies folgt zunächst aus der Parallele Kol 4 6, wo das Verbum διδόναι fehlt, also jene Redensart zur Erklärung nicht herbeigezogen werden darf; es folgt aber weiter auch aus dem Zusammenhang unserer Stelle, denn wenn nur im allgemeinen von einer Wohlthat die Rede wäre, so wäre der Gedanke viel blasser und allgemeiner als der in den vorangehenden Worten πρὸς οἰκοδομήν ausgesprochene, also nicht geeignet den höchsten Zweck christlichen Redens anzugeben. Ganz anders, wenn man χάρις in der Bedeutung belässt, die es bei P. fast überall hat, wo es nicht Dank heisst, nämlich Gnade. Dann ist ausgesprochen, dass unser Reden immer der Träger eines überweltlichen Gutes sein soll, welches die erlösende und heiligende Liebe Gottes durch unsern Dienst einem anderen zuführen will, und damit ist dann der Begriff οἰκοδομή seinem Inhalt nach näher bestimmt. Wenn man nun hinter diesen Satz einen Punkt setzt und V. 30 eine neue Mahnung eintreten lässt, so nimmt sich dieselbe wie ein erratischer Block aus: weder zum Vorigen noch zum Folgenden hat dieselbe dann ein näheres Verhältnis, sondern man fragt, wie zwischen lauter Mahnungen, welche sich auf das Verhältnis zu den Brüdern beziehen, eine solche kommt, die sich auf das Verhältnis zu dem heil. Geist bezieht. Dazu kommt, dass der Begriff des λυπεῖν τὸ πνεῦμα ein so allgemeiner wäre, dass er schliesslich auf jede beliebige Sünde bezogen werden könnte, und endlich, dass man in diesem Falle nicht καὶ μή, sondern μηδέ erwarten müsste (so richtig Hofm.). Daher wird man V. 30 überhaupt nicht als einen neuen Satz, sondern als die Fortsetzung des Vorigen zu betrachten, also nach V. 29 nicht einen Punkt zu setzen haben. Die Abmahnung von jedem λόγος σαπρός wird fortgesetzt durch die Bemerkung, dass dadurch der heil. Geist betrübt werden würde. Eine wie schwere Schuld die Leser dadurch auf sich laden würden, zeigen die näheren Zusätze zu dem Objekt τὸ πνεῦμα. Zunächst ist in einer bei P. sonst nie vorkommenden Weise der Geist sowohl durch das Adj. ἅγιον wie durch den Gen. τοῦ θεοῦ bestimmt, während sonst nur die eine oder die andere Bestimmung hinzugesetzt wird. Es soll dadurch offenbar die Hoheit dieses Geistes her-

vorgehoben werden, gegen den man sich versündigt. Er ist ἅγιος, d. h. gehört nicht dieser profanen, sondern einer höheren Sphäre an, so dass er darum heilige Scheu in Anspruch zu nehmen hat; ja noch mehr, er ist der Geist Gottes selber, so dass wer ihn betrübt, damit im Grunde Gott betrübt. Von demselben Gesichtspunkt will aber auch der folgende Relativsatz beurteilt werden ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. Wie 1 13. 14 ist auch hier der Geist als das Siegel gedacht, welches die Bürgschaft (ἀρραβών 1 14) für die endliche Vollendung bildet, und welches in der Taufe (Aor.) den Lesern beigelegt ist[1]). Dass durch λόγοι σαπροί dieser göttliche Geist von ihnen verscheucht werde, dass sie also dadurch in grosse Gefahr geraten, an dem Tage der Parusie keinen Teil an der ἀπολύτρωσις zu erhalten, wird hier nicht betont (z. B. gegen Hofm., Wohl.), sondern es wird der Undank bezeichnet, welcher darin liegt, dass sie den göttlichen Geist, der in ihnen Wohnung gemacht hat und ihnen die Gewissheit der ἀπολύτρωσις giebt, in Betrübnis versetzen[2]).

4 31—5 2] Nachdem bisher einzelne konkrete Formen der Sünde bezw. der Tugend zum Gegenstand der Abmahnung und Mahnung gemacht sind, folgt eine zusammenfassende Aufzählung verschiedener Formen unbrüderlichen Verhaltens, welchen V. 32 entsprechende Tugenden gegenübergestellt werden. Dem Sinne nach gehört das bei dem ersten Wort stehende πᾶσα auch zu allen folgenden: der ganze Umfang der betreffenden Sünden soll gekennzeichnet werden. Die drei ersten Worte πικρία, θυμός, ὀργή gehören näher zusammen. Πικρία ist die innere Bitterkeit und Säure der Gesinnung, welche von dem Nächsten sich immer verwundet glaubt und darum gegen ihn in gehässiger Stimmung ist[3]); θυμός ist die innere

1) Das ἐν wird schwerlich in bloss instrumentalem Sinne gemeint sein, so dass der Ausdruck mit dem blossen Dativ 1 13 gleichbedeutend wäre, sondern es wird lokale Bedeutung haben: indem euch der heil. Geist mitgeteilt wurde, in Gestalt desselben, empfingt ihr ein Siegel.

2) Das Fehlen der Artikel in dem Ausdruck εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως darf nicht bewegen, mit Hofm zu übersetzen: auf einen Tag einer Erlösung, sondern erklärt sich im Gegenteil aus der einem Eigennamen ähnlichen Art des Ausdrucks, ähnlich wie wenn I Ptr 1 5 es heisst ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ (Bl. 46, 7. 9). Im übrigen vgl. das zu 1 13. 14 Gesagte.

3) πικρία ist bei den LXX zunächst die Bitterkeit im eigentlichen Sinne, so in allen Stellen, wo sie mit χολή zusammengestellt wird (Dtn 29 18. 32 32. Jer 2 21. Am 6 12. Thr 3 15. 19); sodann übertragen das, was wie ein bitterer Geschmack unangenehm ist, namentlich der bittere Schmerz (Job 3 20. 7 11. 9 18. 10 1. 21 25. Ez 28 24. Sir 4 6. 7 11. 21 12. 34 29); damit hängt dann zusammen, dass es den Unmut bezeichnet, welchen ich über mir angethanen Schmerz empfinde, und so geht es dann über in die Bedeutung der bitteren Stimmung gegen einen anderen (Jes 28 21. Jer 15 17. Jes 37 29, wie hier verbunden mit θυμός). Im NT

Erregung, welche in einem konkreten Fall durch das Benehmen des Nächsten hervorgerufen wird; *ὀργή* (über das Verhältnis von *θυμός* zu *ὀργή* vgl. Kol 3 8) der hier als andauernd gedachte Zustand des Zornes, also der stabil gewordene *θυμός*. Während alle drei Worte es mit Gemütszuständen zu thun haben, noch abgesehen von deren thatsächlicher Äusserung, gehen *κραυγή* und *βλασφημία* auf die letzteren. Die zornige Erregung macht sich Luft in einem leidenschaftlichen Geschrei; diese Leidenschaft aber sucht dann direkt den Nächsten zu schädigen, indem sie ihn schmäht und ihm an seiner Ehre Abbruch zu thun sucht (vgl. zu *βλασφημία* Kol 3 8). Die Aufzählung wird beendet durch die allgemeine Wendung *σὺν πάσῃ κακίᾳ*, d. h. nebst allem, was es an böswilligem Wesen giebt (vgl. zu *κακία* wiederum Kol 3 8). Da auch die vorangehenden Substantiva unter die Kategorie der *κακία* gehören, so ist der Ton auf *πάσῃ* zu legen: statt weiterer Aufzählung wird die ganze Kategorie namhaft gemacht, zu welcher schon das Genannte gehört. Zu dem Ausdruck *ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν* vgl. I Kor 5 2: *ἀρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν*. An die Stelle dieses sündigen Verhaltens soll nun (V. 32) gegenseitige Gütigkeit treten (*χρηστοί*), welche auf das bedacht ist, was dem anderen frommt und angenehm ist. Diese Güte spezifiziert sich zum Mitleid (*εὔσπλαγχνοι*, im NT nur noch I Ptr 3 8) gegenüber der Not der Brüder und zur Verzeihung (*χαριζόμενοι*) gegenüber ihrer Sünde. Denn sowohl der folgende Satz mit *καθώς* wie die Parallele Kol 3 8 beweisen, dass nicht im allgemeinen von Hulderweisungen, sondern speziell vom Vergeben die Rede sein soll. Diese Mahnung wird damit begründet, dass auch Gott uns hat in Christo Vergebung angedeihen lassen — Kol 3 13 war Chr. selbst der Vergebende —. Die einzelnen drei soeben aufgeführten Tugenden sind nur Erscheinungsformen der Liebe. Daher werden die Mahnungen dazu resumiert (*οὖν*) in der Mahnung zur Liebe (5 2), diese aber unterbaut durch den Hinweis darauf, dass die Leser auf diese Weise *μιμηταὶ τ. θεοῦ* werden (5 1), dessen Wesen die Liebe ist. Diese hat er ihnen dadurch bewiesen, dass er sie zu seinen Kindern gemacht hat (*τέκνα ἀγαπητά*) und als Kinder erweisen sie sich, indem sie des Vaters Sinn haben, und dessen Liebe zu ihnen fordert zugleich als Dank Liebe zu den Brüdern. Wenn nun V. 2 fortgefahren wird *καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ*, so ist das nur die Ausdeutung des im Vorigen Gesagten. Hatte diese Mahnung ihren ersten Grund in den

---

kommt das Substantiv in der Bedeutung des bitteren Schmerzes überhaupt nicht vor; in dem ursprünglichen Sinn des bitteren Geschmackes Act 8 23. Hbr 12 15; von der erbitterten Gesinnung ausser u. St. noch in dem ATlichen Zitat Röm 3 14, und analog das Adj. Jak 3 14.

Worten ὡς τέκνα ἀγαπ., so wird nun ein zweiter Grund hinzugefügt in dem Liebeserweis, den Christus ihnen gegeben hat, der dann speziell auf seine Selbstaufopferung bezogen wird. Wenn man nun (so gew.) hier an die sühnende Bedeutung des Todes Jesu denkt, so kann dieser nur als Motiv für unsre Liebe zu den Brüdern, nicht aber als Vorbild in Betracht kommen, da in dieser Hinsicht seine That einzigartig ist und keine Nachahmung verträgt. Aber der Wortlaut legt näher, dass P. von dieser Seite des Todes Jesu absieht und ihn nur im allgemeinen als gottwohlgefällige Liebesthat ins Auge fasst. Es würde sonst schon nicht abzusehen sein, warum der allgemeine Ausdruck προσφορά steht, welches nicht nur die sühnenden Opfer, sondern jede Darbringung bezeichnet. Die Verbindung der beiden Ausdrücke προσφορὰ καὶ θυσία (vgl. Ps 40 7. Hbr 10 5) soll offenbar nur den Opferbegriff in seiner ganzen Weite umspannen. Aus demselben Grunde ist auch der Zusatz τῷ θεῷ nicht mit den vorangehenden Substantiven, sondern mit dem Folgenden zu verbinden. Dass Chr. Gotte sich zum Opfer dargebracht hat für unsere Sünde, wäre wieder ein Gesichtspunkt, welcher eine Nachahmung unsererseits ausschliesst. Aber die Worte εἰς ὀσμὴν εὐωδίας erfordern notwendig einen Zusatz, welcher angiebt, wer diese ὀσμή haben soll, während die Begriffe προσφορά und θυσία eine nähere Bestimmung nicht erfordern [1]). Erst wenn man dies beachtet, wird der ganze Gedanke klar. Wandelt in Liebe, demgemäss dass auch Chr. das gethan hat, indem er seine ganze Person (ἑαυτόν) uns zu gut [2]) so dargab, dass er ein Opfer ward,

1) Der ATliche Sprachgebrauch legt die Verbindung des τῷ θεῷ mit εἰς ὀσμὴν εὐωδίας gleichfalls nahe, sofern bei letzteren Worten stets τῷ κυρίῳ hinzugefügt wird. Die Vorausstellung von τῷ θεῷ aber ist erfolgt, weil dem Apostel der Gedanke vorschwebt, dass nicht nur den Menschen das Opfer Christi zu gut kommt, sondern auch das göttliche Wohlgefallen hat. Ebenso weist der Ausdruck εἰς ὀσμὴν εὐωδίας darauf hin, dass hier nicht das Opfer Christi als Sühnopfer in Betracht gezogen wird, da mit Ausnahme der einen Stelle Lev 4 31 jener Zusatz nur bei Brand- und Heilsopfern vorkommt und auch nur da vorkommen kann, sofern nur sie von Versöhnten gebracht werden, welche Gottes Wohlgefallen haben, während das Sündopfer von solchen gebracht wird, die erst eben dadurch in den Stand des göttlichen Wohlgefallens treten sollen. Formell ist εὐωδία der einem Dinge entströmende Duft, ὀσμή der Geruch, sofern er wahrgenommen, eingesogen wird, also ὀσμὴ εὐωδίας der Geruch des Duftes.

2) Sowohl in 4 32 fin. (ὑμῖν) wie in unserem Verse bei ἠγάπησεν ἡμᾶς und bei ὑπὲρ ἡμῶν schwanken die Handschrr. zwischen der ersten und zweiten Person. In 4 32 möchte die erste Person (BDEKL) den Vorzug verdienen, sofern die zweite aus der Reflexion hervorgegangen zu sein scheint, dass die Leser zum χαρίζεσθαι ermahnt werden, also auch das χαρίζεσθαι Christi von ihnen ausgesagt sein müsse. In 5 2 ist ἠγάπησεν ὑμᾶς von ℵABP bezeugt, von denen nur B auch nachher

welches — denn es wird an das Brandopfer zu denken sein — ganz und gar verzehrt wird, und welcher so Gott ein Gegenstand des höchsten Wohlgefallens wurde, wie im AT der von dem Opfer aufsteigende Duft Gotte wohlgefällig war. So sollt auch ihr eure gesamte Persönlichkeit in den Dienst der Liebe stellen, dass dieselbe die Art eines Opfers hat, welches im Dienst der Brüder verzehrt wird, und damit werdet auch ihr Gott eine *ὀσμὴ εὐωδίας* werden. Man sieht, wie bei dieser Fassung die Parallele ungleich schärfer wird und jedes Wort derselben eine Anwendung auf die Leser gestattet, was bei der gewöhnlichen Beziehung auf die versöhnende Qualität des Opfers Chr. nicht der Fall ist. Der Fehler liegt auch hier darin, dass man die ungemeine Beweglichkeit des Geistes des P. nicht genügend beachtet, welche ihm gestattet, dasselbe Gedankenmaterial nach ganz verschiedenen Seiten zu verwenden. Durch die völlig unberechtigte Voraussetzung, dass er, wo er von dem Opfer redet, immer die sühnende Qualität desselben ins Auge fassen müsse, hat man hier und an anderen Stellen die grosse Mannigfaltigkeit seiner Gesichtspunkte sich verschlossen [1]).

5 3. 4] Was P. seit 4 25 gesagt hat, bezog sich auf die liebevolle Gesinnung gegen den Nächsten, denn auch die Wahrhaftigkeit und die Abmahnung vom Stehlen wurden unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Nunmehr geht er über zu den beiden heidnischen Grundlastern, der Unzucht und der Habsucht. Letztere ist allerdings in jener Abmahnung vom Diebstahl 4 28 schon behandelt, hier aber wird sie wie die Unzucht nicht unter den Gesichtspunkt einer Verfehlung gegen den Nächsten, sondern einer Sünde gegen Gott gestellt, welche vom Himmelreich ausschliesst und dem Zorngericht Gottes anheimfallen lässt. Durch *καί* werden die speziellen Sünden der *πορνεία* und das allgemeine Genus, wozu sie gehört, nämlich die *ἀκαθαρσία* in jeder möglichen Form (*πᾶσα*), verbunden und dann durch

ὑπὲρ ὑμῶν liest. Die Lesart *ὑπὲρ ἡμῶν* scheint mir also ganz sicher zu sein. Sehr viel weniger das vorangehende *ὑμᾶς*, welches auf Gleichmacherei beruhen möchte, wie umgekehrt das *ὑπὲρ ὑμῶν* in C sich aus demselben Grunde erklärt.

1) Dass die Socinianer (Katechism. Racov. 484) zuerst diese Erklärung in dem dogmatischen Interesse aufgestellt haben, die stellvertretende Versöhnung im Tode Jesu zu beseitigen, macht dieselbe noch nicht falsch. Sehr richtig sagt Rückert, welcher mit der Socinianischen Erklärung übereinstimmt: »Irren würde man, wenn man entweder hierauf die Ansicht bauen wollte, es sei überhaupt die Auffassung des Todes Christi als Sühnopfer dem Apostel fremd, oder auf einen Widerspruch der Vorstellungsart dieses Briefes mit der der übrigen schlösse. Das Wahre an der Sache ist, dass P., dem Chr. alles ist, je nach dem verschiedenen Zweck jeder Stelle das, was er über sein Werk und Verdienst zu sagen hat, in sehr verschiedene Formen kleidet«.

ἤ die zweite Hauptform der hier in Betracht kommenden Sünden, die πλεονεξία, als etwas Andersartiges angefügt. Von beiden Sündenklassen heisst es μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν. Die Erklärung, man solle von solchen Sünden nicht einmal hören, nämlich dass sie geschehen seien (so z. B. Bngl.), ist unmöglich, denn dass solche Sachen, wenn sie wirklich vorgekommen, beim rechten Namen genannt werden, ist doch nichts Böses. Andererseits kann man auch nicht erklären: selbst dem Namen nach sollten diese Sünden unbekannt sein (z. B. Rückert), was ja gegenüber der Verbreitung derselben eine vollständige Unmöglichkeit war. Die richtige Erklärung ergiebt sich aus zwei Momenten. Einmal aus dem μηδέ, welches nur heissen kann: so wenig sollen diese Sünden thatsächlich vorkommen, dass sie nicht einmal Gegenstand der Rede bilden dürfen. Andererseits aus V. 5 und 6, wonach vor diesen Sünden selbst gewarnt wird und speziell vor einer leichtfertigen Auffassung derselben (μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις). Danach kann das ὀνομάζεσθαι sich nur auf ein solches Nennen der Sünden beziehen, wodurch man selbst sich schon ihrer teilhaftig macht (V. 7 μὴ γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν). Also wird sich das ὀνομάζεσθαι auf ein Reden über solche Dinge beziehen, welches ein Wohlgefallen daran in sich schliesst: sie sollen nicht zum Gegenstand der Unterhaltung gemacht werden (Hofm.). Die Gefahr solcher Unterhaltungen liegt bei den Sünden gegen das 6. Gebot auf der Hand; aber sie ist ebenso vorhanden, wenn mit Behagen über die Kniffe der πλεονέκται gesprochen wird: auch dadurch wird das sittliche Gefühl und Urteil in dieser Beziehung abgestumpft. Heiligen, d. h. solchen, welche der Sphäre der sündigen Welt entnommen sind, geziemt es, von dem Schlechten sich so fern zu halten, dass sie es auch nicht zum Gegenstand ihres Interesses und ihrer Gespräche machen (καθὼς πρέπει ἁγίοις). Nicht anders sollen sie sich zu αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία stellen. Dass in der parallelen Stelle Kol 3 8 αἰσχρολογία steht, ist kein Grund, αἰσχρότης hier ausschliesslich von hässlichen Reden zu verstehen. Vielmehr entspricht der Ausdruck in seiner Allgemeinheit dem Wort ἀκαθαρσία V. 3 und bezieht sich auf alles sittlich hässliche Wesen. Wie vorher von der speziellen Form der πορνεία zu der allgemeinen Kategorie der ἀκαθαρσία fortgeschritten wurde, so werden hier umgekehrt aus dem Gebiete der αἰσχρότης zwei spezielle Formen derselben herausgehoben, sodass schon aus diesem Grunde mit BKL vor μωρολογία ein καί zu lesen ist[1]),

1) Dies καί explicativum, welches an den allgemeinen Begriff einen speziellen anschliesst, genau ebenso Röm 15 χάριν καὶ ἀποστολήν, Act 23 6 περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν.

während die beiden koordinierten Spezies der *αἰσχρότης, μωρολογία* und *εὐτραπελία*, durch *ἤ* verbunden sind. Ersteres Wort (vgl. über beide die Erörterungen bei Trench⁸ 115 ff.) bezeichnet ein albernes Geschwätz ohne jeden Sinn und Gehalt; *εὐτραπελία* hat ursprünglich einen guten Sinn, indem es ein gewandtes Wesen bezeichnet und von Arist. als Tugend zwischen den beiden Extremen der *βωμολογία* und *ἀγροικότης* aufgeführt wird (Eth. Nic. 2₇. 4₈). Aber schon dessen Erklärung der *εὐτραπ.* durch *πεπαιδευμένη ὕβρις* (Rhet. 2₁₂) zeigt, dass es besonders von dem gewandten Witz gebraucht wurde, welcher, eben als auf geistiger Gewandtheit beruhend, höher steht als die *μωρολογία*. Hier ist nach dem Zusammenhang ein Witz gemeint, welcher wirklich einen Inhalt hat, aber einen solchen, der in das Gebiet der *αἰσχρότης* gehört. Als Prädikat ist einfach *μηδὲ ὀνομαζέσθω* zu ergänzen. Wenn nun *αἰσχρότης* nicht einmal genannt werden soll unter den Lesern, so ist das ebenso aufzufassen wie das im Vorigen über die *πορνεία* Gesagte. Wie dort die letztere so wenig unter den Christen vorkommen darf, dass nicht einmal ihr Vorkommen bei anderen zum Gegenstand des Gesprächs gemacht werden soll, so ist hier gemeint, dass alles, was unter das Gebiet des *αἰσχρόν* bei anderen fällt, gleichfalls nicht im Gespräch weitergetragen werden soll. Dann wird aber auch ebenso unter *μωρολογία* und *εὐτραπελία* solches Reden verstanden sein, welches die ungesalzenen oder gesalzenen Spässe mit Behagen und Freude daran weitererzählt. So und nur so gewinnt das *μηδὲ ὀνομαζέσθω* auch hier seinen vollen Sinn. Nicht allein selbst sollen sie nicht solche Spässe machen, sondern von solchen soll nicht einmal unter ihnen geredet werden[1]). Ist dies der den Worten allein genugthuende Sinn, welcher überdies, wie wir sehen werden, durch V. 7 entscheidend bestätigt wird, so wird von hier aus auch eine sichere Entscheidung möglich, ob zu lesen ist *τὰ οὐκ ἀνήκοντα* oder *ἃ οὐκ ἀνῆκεν*, jenes in ℵABP Syr., dieses in DEFGKL. Gegen letztere Lesart spricht schon, dass schwer abzusehen ist, wie ein Abschreiber darauf gekommen sein sollte, an die Stelle des einfachen Relativsatzes den partizipialen Ausdruck zu setzen. Entscheidend dürfte aber Folgendes sein. Liest man den Relativsatz, so ist bei weitem das

1) Hofm. will *αἰσχρότης* als Prädikat zu den beiden folgenden Worten fassen: sittlich hässlich ist auch *μωρολ.* und *εὐτραπ.* Das ist nicht nur, wie die gegebene Erklärung zeigt, völlig unnötig, sondern man begriffe auch nicht, warum P. statt des Substantivs nicht einfach das Adj. gesetzt hätte. — Das vor *αἰσχρ. καί* steht und nicht *μηδέ*, hat den Grund, dass P. die vorher begonnene Aufzählung einfach fortsetzt: ebenso steht es auch mit sittlich Hässlichem u. s. w. Garnicht uneben übersetzt Wohl. das *καί* mit »auch«.

Natürlichste, die folgenden Worte ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία unmittelbar daran anzuschliessen: — diese Dinge geziemen sich nicht, sondern vielmehr Dank. Haben wir nun aber gesehen, dass nicht sowohl das Spassmachen in seinen verschiedenen Formen an sich, sondern sogar das Reden über solche Späße verboten ist, so ist klar, dass es nicht heissen dürfte ἃ οὐκ ἀνῆκεν, sondern ὅ, nämlich das ὀνομάζειν. Somit wird τὰ οὐκ ἀνήκοντα zu lesen sein, und es soll damit der Grund angegeben werden, warum solche Späße nicht den Gegenstand der Unterhaltung bilden dürfen, nämlich weil sie sich überhaupt nicht ziemen[1]). Der Artikel aber ist gesetzt, weil nicht verschiedene Klassen von Späßen unterschieden werden sollen, erlaubte und unerlaubte, sondern weil das ganze Gebiet als das des Unerlaubten charakterisiert werden soll. Dann ist aber das folgende ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία natürlich nicht mit diesen Worten zusammenzunehmen, sondern als Prädikat ὀνομαζέσθω zu ergänzen, wobei allerdings ein gewisses Zeugma stattfindet, sofern Dank nicht nur erwähnt werden, sondern überhaupt den Gegenstand des Gespräches bilden soll. Da der Christ alles, was geschieht, sub specie aeternitatis betrachtet, so hat er in allem einen Beweis der väterlichen Liebe Gottes und hat daher so viel zu danken und diese Dankbarkeit steht so im Vordergrund seines Bewusstseins, dass er für nichts Anderes Zeit und Raum behält.

5$_{5-7}$] Sehr schwierig sind die ersten Worte von V. 5 τοῦτο ἴστε γινώσκοντες. Diese Zusammenstellung macht nämlich den Eindruck einer ganz unbegründeten Plerophorie, und derselbe wird weder durch die Erinnerung an den hebräischen inf. absol. mit folgendem verb. fin. aufgehoben, weil man dann beidemal dasselbe Wort erwarten würde (γινώσκοντες γινώσκετε Gen 15$_3$ u. ö.), noch durch die Erinnerung, dass ἴστε γινώσκοντες in Cod. A Jer 49$_{22}$ wirklich einmal als Übersetzung von יָדוֹעַ תֵּדָעוּ vorkommt. Auf das Vorige kann τοῦτο ἴστε nicht bezogen werden, denn dort ist nicht von etwas die Rede, was die Leser wissen oder wissen sollen, sondern was sie unterlassen oder thun sollen. Mit Hofm. aber nach τοῦτο γὰρ ἴστε einen Punkt zu setzen und γινώσκοντες als Vordersatz zu μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω V. 6 zu ziehen, ergiebt nicht nur einen Gemeinplatz, sondern wenn man ἴστε mit Hofm. als Ind. fasst

1) So erklärt sich auch die Wahl des οὐ. Gehörten die Worte zu der Mahnung des Apostels, solche Dinge nicht zu thun, so würde μή stehen. Bei der gegebenen Auffassung aber bilden sie ja nur das thatsächliche Urteil über die ausserhalb der Gemeinde im Schwange gehenden Späße und sind nur die Voraussetzung für die Mahnung, solche unziemlichen Dinge, weil sie unziemlich sind, auch nicht einmal referierend in den Mund zu nehmen.

(denn dies wisst ihr ja), einen sehr wunderlichen Gedanken. Wenn die Leser es so genau wussten, wozu dann die ganze Mahnung? Wollte man aber ἴστε als Imperativ fassen, so würde statt γάρ ein οὖν stehen müssen. Τοῦτο kann sich also nur auf etwas Folgendes beziehen. Einen befriedigenden Sinn erhält man nur, wenn man ἴστε γινώσκοντες nicht in der Weise zusammennimmt, dass man das folgende ὅτι von beiden zugleich abhängen lässt und als Explikation des τοῦτο fasst, sondern erkennt, dass ὅτι nur von γινώσκοντες abhängt und dieses Partizipium samt dem davon abhängigen Satz nur die Unterlage bilden sollte zu dem, was die Leser wissen sollen, dass aber über den eingeschobenen Satz V. 6 P. wie so oft den angefangenen Gedanken vergisst und in anderer Form nachher zu Ende bringt, also ein Anakoluth vorliegt. Was die Leser auf Grund der Erkenntnis, dass die genannten Sünden vom Gottesreich ausschliessen, wissen sollen, ist, dass sie sich in keiner Weise an solchen Sünden beteiligen dürfen, also der Inhalt von V. 7. Erst von dieser Erkenntnis aus ergiebt sich ein durchaus angemessener Gedankengang. P. hat in den vorigen Versen gemahnt, That- und Wortsünden, namentlich im Gebiet des 6. und 7. Gebotes, nicht zum Gegenstand des Klatsches zu machen. Nun folgt V. 5—7 die Begründung davon. Die Leser selbst wissen, dass solche Sünden vom Reiche Gottes ausschliessen. Daraus folgt aber, und das ist es, was sie nun lernen sollen, dass auch nur eine Unterhaltung über solche Sünden, welche bei anderen vorgekommen sind, eine Teilnahme an denselben involviert. So sind also die Worte von V. 7 μὴ γίνεσθε συμέτοχοι αὐτῶν nur in anderer Form der Gedanke, auf den P. mit den Worten τοῦτο ἴστε hinaus wollte. Er wollte sagen: in der Erkenntnis, dass diese Sünden mit dem Gottesreich unverträglich sind, müsst ihr euch hüten, euch daran zu beteiligen, wie ihr durch ein behagliches Berichten über dieselben thut. Ἴστε ist also nicht Indikativ, was ja freilich an sich nicht ganz unmöglich wäre, obwohl kein einziger sicherer Belag dafür im NT vorhanden ist (auch nicht Hbr 12 17. Jak 1 19 — gegen Schmiedel 14, 7), sondern es ist einfach Imperativ. Da die Worte so einen vollständig genügenden Sinn ergeben, ist es unnötig die von einer Minderzahl von Hdschrr. gebotene Lesart ἐστέ, die schwerlich ursprünglich ist, zu Hilfe zu nehmen. Das Partizipium γίνωσκ. steht unter der Rektion des vorangehenden Imperativs, d. h. bei Auflösung durch ein verb. fin. würde es auch seinerseits im Imperativ zu stehen haben. Die Erkenntnis, von der P. handelt, ist nicht lebendig genug, um den Lesern all ihre Konsequenzen zum Bewusstsein zu führen, wie eben der Zusammenhang zeigt: daher die Betonung derselben als einer für den Christen nötigen Sache. Der Ton in dem Satz mit ὅτι

liegt auf πᾶς. Jeder ohne Ausnahme, der zu den hier genannten Sündern gehört, ist damit vom Reich Gottes ausgeschlossen: daraus folgt, dass kein Christ an diesen Sünden sich in irgend einer Form beteiligen darf. Je weniger dem heidnischen Bewusstsein das Streben nach irdischem Gut, welches ja an sich nicht mit Schädigung des Nächsten verbunden zu sein braucht, als etwas sittlich Verwerfliches erschien, desto mehr betont P., dass dasselbe unter die Kategorie des Götzendienstes gehöre (vgl. über den Gedanken zu Kol 3$_5$), und zwar mit besonderer Schärfe, wenn die Lesart ὅ statt ὅς (ℵB, vgl. auch die occidentalische Lesart FG Vulg. Cypr. Ambrosiast. ὅ ἐστιν εἰδωλολατρεία) den Vorzug verdient. Und das möchte sie doch wohl, da es entschieden näher liegt, dass die Abschreiber aus dem Neutrum das einfachere Maskul. gemacht haben als das Umgekehrte. Das Neutrum (das heisst) hebt die Identität der beiden Begriffe stärker hervor: für den Begriff πλεονέκτης kann ohne weiteres der andere, εἰδωλολάτρης, eingesetzt werden. Ebenso ist der hier gewählte Ausdruck οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ κτλ. schärfer, als wenn das Verbum κληρονομεῖν gewählt wäre. Es wird so die Diskrepanz zwischen den genannten Sünden und dem Reiche Gottes näher hervorgehoben: in dem Reiche Christi giebt es, eben weil es Reich Christi ist, keinen Platz für dergleichen; solche Leute haben nicht allein dieses Reich nicht zum Erbe, sondern sie haben nicht einmal darin ein Erbe. Eben damit wird auch die nur hier vorkommende Doppelbezeichnung der βασιλεία als einer βασ. τοῦ Χρ. καὶ θεοῦ zusammenhängen. Dass wegen des Fehlens des Artikels vor θεοῦ hier Chr. als Gott bezeichnet sein müsse (z. B. Rück., Harl.), ist entschieden unrichtig, wie schon der Ausdruck τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν 2$_{20}$ zeigt. Und dagegen spricht zwar nicht, dass P. Christum überhaupt nicht als Gott prädiziere (Mey.), was m. E. Röm 9$_5$ der Fall ist, wohl aber, dass im Zusammenhang unserer Stelle dazu kein Anlass vorliegt. Beachtet man, dass die Bezeichnung Reich Christi überhaupt bei P. selten vorkommt (Kol 1$_{13}$. I Kor 15$_{24}$), so will schon erklärt sein, warum derselbe hier als Inhaber des Reiches überhaupt genannt wird, und ebenso, warum er vor Gott genannt wird, da die umgekehrte Reihenfolge an sich die natürlichere wäre. Der Grund möchte darin liegen, dass hervorgehoben werden sollte, wie solche Sünder im Gegensatz zu dem Christus stehen, welcher diesem Reich durch seine Person den charakteristischen Stempel aufprägt, und ebenso im Gegensatz zu dem Gott, an dessen Wesen es seine höchste Norm hat. Dass in der That γινώσκοντες imperative Bedeutung hatte, d. h. eine Erkenntnis betont, die bei den Lesern als Christen vorhanden sein soll,

erhärtet sich an dem Inhalt von V. 6. Dieser zeigt nämlich, dass Gefahr vorlag, jene Erkenntnis zu verwischen. Es giebt Leute, welche durch Redensarten (κενοὶ λόγοι) die Christen in dieser Beziehung zu täuschen suchen, als ob man über jene Sünden nicht so hart zu urteilen brauche. Wurden sie doch im Heidentum als etwas völlig Unverfängliches angesehen, und dass diese laxe Beurteilung sich auch bei Christen fand, zeigt in Bezug auf die Unzucht I Kor 6 13. 14, in Bezug auf die πλεονεξία schon der Umstand, dass P. sich bewogen gesehen hat, sie ausdrücklich als εἰδωλολατρεία zu kennzeichnen. Dass ein solches laxes Urteil eine täuschende Unwahrheit ist, wird damit bewiesen, dass gerade um dieser Dinge willen — so das betont voraufgestellte διὰ ταῦτα — das Zorngericht Gottes (vgl. zu dem Begriff von ὀργή die Erörterung zu Kol 3 6) über die Kinder des Ungehorsams (vgl. zu 2 2) kommt. Was den Grund ihrer ἀπώλεια bildet, kann unmöglich in dem Reiche Gottes irgend welche Stätte finden. V. 6 bildete eine parenthetische Bemerkung, über welche P. den Anfang des Satzes V. 5 vergessen hat, so dass er statt V. 7 fortzufahren »[wisset], dass ihr euch nicht an solchen Sünden beteiligen dürft«, in Form eines Hauptsatzes diesen Gedanken ausspricht (μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν). Dass αὐτῶν sich nicht auf die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, also die Sünder, sondern auf διὰ ταῦτα, also die Sünden, bezieht (so auch Hofm., Oltram., Wohl.), geht teils schon aus der gewöhnlichen Konstruktion von μετέχειν hervor, wobei die Sache, woran man sich beteiligt, im Gen. steht, während die Personen, mit denen zusammen man sich daran beteiligt, im Dativ stehen, teils aus dem Zusammenhang. Es handelt sich nämlich seit V. 1 um eine Teilnahme an solchen Sünden dadurch, dass man sie zum Gegenstand des Klatsches, einer interessanten Unterhaltung macht. Dazu sind die Dinge zu ernst und zu schwer: solche Unterhaltung ist selbst eine Teilnahme an Sünden, die im ausschliessenden Gegensatz zum Reiche Gottes stehn[1]).

1) Aus dem ganzen Zusammenhang folgt mit Bestimmtheit, dass hier nicht vor thatsächlicher grober Unzucht und Habsucht gewarnt werden soll. Dass dergleichen nicht unter Christen vorkommen darf, setzt P. hier voraus. Der Hinweis auf den Gegensatz solcher Sünde zum Reiche Gottes und auf die göttliche ὀργή darüber soll nur zeigen, dass auch die geringste Beteiligung daran, wie sie durch ein Breittreten derselben in der Unterhaltung erfolgt, verboten sei. Aber auch Hofm. hat trotz mancher richtigen Bemerkung den Gedanken noch nicht scharf erfasst, wenn er hier die Mahnung findet, sich nicht im geselligen Verkehr in das Treiben der heidnischen Zuchtlosigkeit oder im geschäftlichen Verkehr in die πλεονεξία verflechten zu lassen. V. 3. 4 reden nur von dem ὀνομάζειν solcher Sünden, also nicht von einer thatsächlichen Verflechtung mit denselben, sondern von einer solchen, die durch Gespräch darüber geschieht. Wie wahr und wie nötig das von P. hier Gesagte ist, erhellt von selbst.

5 8—11a] Nicht zu einer neuen Mahnung über andere Gebiete des sittlichen Lebens geht P. mit V. 8 über; es folgen auch nicht etwa Reflexionen, die den vorigen Mahnungen Nachdruck geben sollen (Sod.): vielmehr zeigt der Ausdruck *μὴ συγκοινωνεῖτε κτλ.* V. 11, welcher doch offenbar das *μὴ γίνεσθε συμμέτοχοι* V. 7 wieder aufnimmt, dass P. noch bei demselben Gedanken stehen bleibt; und ebenso zeigt das *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε* V. 11b, dass es sich noch immer um die richtige Stellung zu fremden Sünden in Worten handelt. Statt eines sündhaften *ὀνομάζειν* derselben soll ein pflichtmässiges Reden darüber in Form des *ἐλέγχειν* stattfinden. Demnach ist der Inhalt von V. 8—10 nur der Unterbau für die erneuete Mahnung *μὴ συγκοινωνεῖτε κτλ.*, und andererseits die Begründung (*γάρ*) für die erstmalige Mahnung *μὴ γίνεσθε συμμέτοχοι* V. 7. Dieselbe ergiebt sich von selbst aus der Veränderung, welche mit den Lesern vorgegangen ist. Dereinst freilich waren sie *σκότος*, nun aber *φῶς ἐν κυρίῳ*. Dass die Leser selber *σκότος* und *φῶς* genannt werden statt *ἐν σκότει* und *ἐν φωτὶ ὄντες*, giebt dem Gedanken in ähnlicher Weise grösseren Nachdruck, wie wenn II Kor 5 21 Christus *ἁμαρτία* und die Christen *δικαιοσύνη* genannt werden. Finsternis und Licht sind nach dem Zusammenhang hier nicht auf das Gebiet der Erkenntnis bezogen, sondern bezeichnen den Zustand der Heillosigkeit und des Heils. Das Gottesreich ist als *φῶς* und der Zustand ausser demselben als Finsternis gedacht. Dass aber hinter *ἦτε* nicht *μέν* steht, zeigt, dass der Apostel die beiden Sätze V. 8a nicht als sich ergänzende Korrelate gedacht hat, sondern in dem *ἦτέ ποτε* betonen will, dass die Zeit der Finsternis für sie etwas Gewesenes, Vorübergegangenes ist, so dass die Worte *νυνὶ δὲ φῶς* nur die weitere Explikation dessen sind, was in dem *ἦτέ ποτε* lag: weil die Finsternis für euch etwas Vergangenes ist, ihr nun aber Licht seid, so wandelt auch demgemäss. Die letztere Mahnung wird also ebenso schon durch *ἦτέ ποτε*, wie nachher durch das *νυνὶ δέ* begründet, und die Selbstverständlichkeit derselben durch das Asyndeton noch mehr hervorgehoben. Der Zusatz *ἐν κυρίῳ* wird der Wortstellung gemäss nicht als Erklärung des *νυνί* zu nehmen sein — jetzt da ihr dem Herrn angehört —, sondern eine nähere Bestimmung zu dem Substantiv *φῶς* bilden. Da der Begriff *περιπατεῖν* nicht recht passt, wenn die Leser selbst als Licht bezeichnet werden, so wird er nun umgesetzt in *τέκνα φωτός*, wobei zu bemerken ist, dass allerdings P. in ähnlichen bildlichen Wendungen sonst nicht *τέκνον*, sondern *υἱός* gebraucht. Parenthetisch wird in einem erläuternden Satze mit *γάρ* V. 9 hinzugefügt, dass die Qualität als *τέκνον φωτός* einen ganz bestimmten Inhalt des Wandels bedinge, welcher so notwendig daraus hervorgehen müsse, wie

die Frucht dem Baume entspricht, an dem sie gewachsen ist. Dieses Produkt des mit φῶς bezeichneten Zustandes besteht (ἐν) in jeder Form von ἀγαθωσύνη, δικαιοσύνη und ἀλήθεια. Offenbar sollen damit nicht drei einzelne Tugenden bezeichnet sein (so z. B. Chrys.), da vielmehr die Worte das ganze sittliche Gebiet umspannen sollen; es sind aber auch nicht drei verschiedene Gruppen der sittlichen Thätigkeit gemeint, deren Addition die Summe aller Tugenden ergäbe, sondern jeder dieser Ausdrücke umfasst das gesamte sittliche Gebiet, stellt es aber unter einen anderen Gesichtspunkt. Die ἀγαθωσύνη, ein aus dem biblischen Sprachgebrauch stammendes Wort (vgl. Trench 8 223f. u. Cr.), ist nicht sowohl die Güte im Sinne der χρηστότης als vielmehr die Gutheit: das sittliche Thun wird dadurch als dasjenige bezeichnet, was einer sittlich rechtschaffenen Gesinnung entspricht. Δικαιοσύνη bezeichnet dasselbe nach der Seite, dass es zu der objektiven sittlichen Norm stimmt. Schon hieraus folgt, dass ἀλήθεια schlechterdings nicht die einzelne Tugend der Wahrhaftigkeit bezeichnen kann. Ebenso fern liegt es aber auch, es hier auf die Gottesoffenbarung im Evangelium zu beziehen, d. h. auf den Heilsratschluss Gottes gegenüber der falschen oder unvollkommenen Erkenntnis desselben ausserhalb des Christentums, denn es handelt sich hier nicht um das Gebiet der Erkenntnis, sondern um das des Willens. Vielmehr will der Ausdruck aus denjenigen Stellen verstanden sein, wo P. ἀδικία und ἀλήθεια als Gegensätze gebraucht (Röm 1 18. 2 8. II Th 2 10. 12). Ἀλήθεια bezeichnet in solchen Stellen, wo es auf das sittliche Gebiet angewendet wird, dasjenige, was nicht nur sein soll — das ist δικαιοσύνη —, sondern was in der Sphäre des Reiches Gottes wirklich ist, den natürlichen, eigentlichen Zustand, dem gegenüber alles Andere sich als falsch, als einen Widerspruch gegen die ideelle Wahrheit darstellt. Während also in ἀγαθωσύνη der subjektive gute Charakter, in δικαιοσύνη das objektive Gesetz als Massstab angelegt wird, so in ἀλήθεια das in Gott verwirklichte sittliche Ideal, demgegenüber alles Andere als eine Verzerrung des an sich Wahren erscheint. Es ist nun klar, dass die Mahnung zu einer so beschaffenen Sittlichkeit hier nicht der eigentliche Zweck des P. ist. Das ergiebt sich formell schon daraus, dass V. 9 ja durchaus den Charakter einer Parenthese trägt, über die hinaus das Part. in V. 10 wieder an V. 8 anknüpft; und es ergiebt sich materiell daraus, dass es sich in unserem Abschnitt gar nicht um eine solche allgemeine Mahnung handelt, sondern um eine Warnung vor Beteiligung an ganz bestimmten Sündenformen, welche im damaligen Heidentum besonders im Schwange gingen. Die allgemeine Erinnerung V. 8 an den sittlichen Gegensatz zwischen dem Weiland und Jetzt der Leser soll ja

nur die Mahnung stützen, in keiner Weise in das Reich der Finsternis zurückzufallen. Demgemäss soll auch die in V. 9 parenthetisch gegebene Charakteristik der christlichen Sittlichkeit nur noch genauer den Massstab angeben, nach welchem in jedem einzelnen hier in Rede stehenden Fall die Leser ihr Verhalten einzurichten haben. Kann jemand behaupten, dass ἀκαθαρσία oder πλεονεξία Erweise der ἀγαθωσύνη, δικαιοσύνη und ἀλήθεια sind?[1]) Wer diese drei Gesichtspunkte festhält bei seinem Thun, der wandelt als ein Kind des Lichts, indem er — so fährt V. 10 im Anschluss an V. 8 fort — in jedem Einzelfalle prüft, was dem Herrn, dem er als Christ angehört, wohlgefällig ist. Solche Prüfung wird in dem vorliegenden Falle zeigen, dass Unterhaltungen über Sünden, wie sie vorher verboten wurden, Christo nicht wohlgefällig sein können. Und da es auf dies Negative im Zusammenhang ankommt, so wird das in sachlicher Wiederholung von V. 7 in V. 11a noch einmal hervorgehoben: wandelt als Kinder des Lichts und, was damit gegeben ist, beteiligt euch nicht in der besprochenen indirekten Weise an den Werken, welche dem Bereich der Finsternis angehören. Diese werden als ἄκαρπα bezeichnet, sofern sie keinen Ertrag, der dieses Namens wert ist, nämlich für das Gottesreich bringen. Das Wort ist gerade für diesen Zusammenhang sehr bezeichnend gewählt: überlegt doch, ob ihr wirklich meinen könnt, dass ein solches Reden über sittlich Schlechtes, wodurch ihr mit demselben in innere Berührung tretet, irgend eine Frucht für euern Christenstand haben könne. Ist aber auch nur das nicht der Fall, so ist damit die Abmahnung des Apostels begründet. Unter diesen Umständen ist die Konjektur ἀκαθάρτοις (Wohl.) unnötig.

5 11b—14] Mit den Worten μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε geht nun P. von einem falschen Reden über die Sünden wider das sechste und siebente Gebot, wodurch man sich ihrer mitteilhaft macht, zu der rechten Stellung dazu über: es soll dawider Zeugnis abgelegt werden. Der Sinn des μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε erhellt aus dem Zusammenhang. Es bildet den Gegensatz zu einer Verflechtung in das heidnische Sündenwesen: nicht nur diese soll nicht stattfinden, man soll sich nicht mit einer Nichtbeteiligung begnügen, sondern aggressiv dagegen vorgehen, und zwar so, dass man dadurch die Sünde überwindet. Letzteres Moment wird durch die folgenden Sätze gewährleistet. Nicht

1) Die Zusammenstellung καρπὸς τοῦ φωτός zeigt gleich den übrigen Stellen, wo P. καρπός anwendet, dass die ursprüngliche Bedeutung von καρπός kaum mehr von ihm gefühlt wird, sondern das Wort einfach das Resultat, das Produkt eines Dinges bezeichnet. — Dass die Lesart πνεύματος statt φωτός nur eine Glosse aus Gal 5 22 ist, ist allgemein anerkannt.

allein durch den Begriff des φῶς, wie wir sehen werden, sondern vor allem durch den Schluss des 14. Verses: ἐπιφαύσει σοι ὁ Χρ. Dies kann sich nur auf die Bekehrung des Sünders beziehen. Darauf ist es also mit dem ἐλέγχ. abgesehen. Daraus folgt, dass ἐλέγχ, nicht bloss »an's Licht ziehen«, »aufdecken« heissen kann (so Sod., Abb.). Dieses Moment liegt zwar auch in dem Wort und kann sogar allein in Betracht kommen, so dass es mit φανεροῦν synonym gebraucht wird (Joh 3 20. I Kor 14 24) [1]); aber hier tritt, wie oft, das Merkmal des richtenden und rügenden Aufdeckens noch hinzu, und V. 13 wird zeigen, dass ἐλέγχ. hier ein speziellerer Begriff ist als φανεροῦν. Die folgenden Sätze entwickeln nun die guten Folgen eines solchen richtenden und rügenden Auftretens gegen die Sünde. Das Verständnis des Ganzen hängt zunächst von der richtigen Auffassung des 12. Verses ab [2]). Zu dieser führen zwei Beobachtungen. Erstens dass das γάρ V. 12 sich nicht nur auf den einen Satz V. 12, sondern auf den 12. und 13. Vers bezieht: V. 12 ist nur die Einleitung zu V. 13 und hat concessiven Sinn; der eigentlich begründende Satz ist erst V. 13. Zweitens, dass die κρυφῇ γινόμενα nicht alle Sünden sind, sondern nur besonders abscheuliche Sünden. Denn weder ist es richtig, dass alle ἔργα τ. σκότους im Verborgenen geschehen, noch dass bei allen die blosse Nennung sittlich unanständig (αἰσχρόν) ist. Indem vielmehr P. die guten Folgen des ἐλέγχ. darstellen will, geht er von den scheusslichsten Sünden aus, die es giebt, um zu betonen, dass selbst ihnen gegenüber das ἐλέγχ. seinen Zweck erreicht. Es giebt Sünden, und zwar denkt P. offenbar an das geschlechtliche Gebiet, die so abscheulich sind, dass die Thäter nicht wagen sie öffentlich zu begehen,

---

1) So z. B. Plat. Lys. 222 D, Aristoph. Eccl. 485. Dagegen sind die von Abb. angeführten Stellen nicht beweisend, weil in ihnen immer von einem richtenden Aufdecken die Rede ist.

2) Von vorn herein sind verschiedene Auffassungen als unmöglich abzuweisen. 1. Bengel: der Ap. wolle erklären, warum er die in Rede stehenden Unzuchtssünden nicht näher bezeichne, weil nämlich ihre Nennung sittlich hässlich sei. Denn teils scheut sich P. bekanntlich gar nicht, dieselben ganz ungeschminkt zu nennen, teils müsste der Satz dann unmittelbar auf den allgemeinen Ausdruck τ. ἔργα τ. σκότ. folgen. 2. Hofm.: die Mahnung μᾶλλον δὲ κ. ἐλέγχετε solle durch V. 12 eingeschränkt werden: was im Verborgenen geschehe, entziehe sich freilich dem ἐλέγχ., um so mehr sollten sie es üben, wo es möglich sei. Dagegen das folgende τὰ πάντα, das jeden Gedanken an eine Einschränkung ausschliesst. 3. Oltramare: λέγειν bezeichne ein erzählendes Breittreten, das den Gegensatz zum Strafen bilde. Aber jenes kann das blosse λέγειν hier nicht bedeuten, am wenigsten mit dem steigernden καί (auch nur). 4. Phot. und Neuere, z. B. Stier: da die Nennung solcher Sünden ein αἰσχρόν sei, so solle das ἐλέγχ. nicht durch Worte, sondern durch den Wandel der Chr. geschehen. Aber das blosse ἐλέγχ. ohne Zusatz kann niemand von etwas anderem als Worten verstehen.

sondern sich damit in die Verborgenheit zurückziehen, ja dass sogar die blosse Nennung derselben [1]) sittlich anstössig ist [2]). Aber selbst diese Sünden, so fährt V. 13 fort, weil das ganze Gebiet der Sünden (*τὰ πάντα*), wird durch das *ἐλέγχ.* dem Gebiet der Finsternis entzogen und unter die Potenz des Lichtes gestellt. Man verschliesst sich den Gedankengang, wenn man das *φανεροῦν* als Gegensatz gegen das *κρυφῇ* V. 12 fasst. Es ist ja von den *ἔργα τ. σκότους* ganz im allgemeinen die Rede gewesen und durch das folgende *τὰ πάντα* wird dieser allgemeine Gedanke wieder aufgenommen. Und sollte sich das *ἐλέγχειν* wirklich auf diese heimlich geschehenden Sünden beschränken? Vielmehr ist der Gedanke, dass grade auf dem geschlechtlichen Gebiet die Sünden so furchtbar sind, dass sie nur heimlich begangen werden und selbst ihre Nennung schon etwas sittlich Anstössiges hat; man sollte also meinen, dass hier eine Seelsorge ausgeschlossen und völlig aussichtslos wäre. Aber so ist es nicht: *τὰ πάντα* — betont vorangestellt und nach dem Zusammenhang auf die Werke der Finsternis zu beziehen —, alle Sünden ohne Ausnahme, auch die schlimmsten, werden, wenn sie gerügt werden (*ἐλεγχόμενα*), von dem Licht getroffen und offenbar gemacht. Denn *ὑπὸ τ. φωτός* ist nicht mit den meisten Ausll. zu *ἐλέγχ.* zu ziehen, weil dann eine Tautologie entsteht: dass alles, was von dem Licht aufgedeckt, bezw. gerügt wird, dadurch zugleich offenbar wird, ist so selbstverständlich, dass es gar nicht ausdrücklich gesagt zu werden braucht. Vielmehr gehört *ὑπό* zu *φανεροῦται* und hat den vollen Ton. Aus dem Begriff *ἐλέγχειν* wird dasjenige Merkmal herausgehoben, auf das es hier ankommt. Der Ap. will die guten Folgen desselben klar machen. Zu dem Zweck hebt er hervor, das *φανεροῦσθαι*, das in dem Begriff des *ἐλέγχ.* liege, erfolge durch das *φῶς*. Hierunter kann nach dem Vorangehenden, wo von Finsternis und Licht im religiös-sittlichen Sinne die Rede war, nur die Sphäre des göttlichen Lichtes gemeint sein. Das *ἐλέγχειν* enthält nämlich das Merkmal des rügenden und richtenden Aufdeckens; dieses Gericht über die Sünde, die Rüge derselben, gehört der Sphäre des Lichtes an: es ist das göttliche Urteil über die Sünde, das in dem *ἐλέγχ.* zu Tage tritt [3]). Aber nicht nur von dem Licht

---

1) Das steigernde *καί* = »auch nur« grade bei *λέγειν* häufig, z. B. Plat. Rep. 465 C: *ὀκνῷ καὶ λέγειν*; Dem. Cor 17. 1262: *ἃ πολλὴν αἰσχύνην ἔχει καὶ λέγειν.*

2) Eine lehrreiche Parallele ist der Schluss des scheusslichsten unter den *ἑταιρ. διάλ.* des Lucian (dial. 6, 4. 292 ed. Jac.): *μὴ ἀνάκρινε ἀκριβῶς, αἰσχρὰ γάρ· ὥστε μὰ τὴν Οὐρανίαν οὐκ ἂν εἴποιμι.*

3) So ergiebt sich die Notwendigkeit *ἐλέγχ.* hier in diesem Sinne des richtenden, tadelnden Aufdeckens zu fassen. Wenn man das Merkmal des Rügens fortnimmt, und *ἐλέγχ* nur vom Aufdecken überhaupt

wird kraft des ἐλέγχ. die Sünde beleuchtet, sondern, so fährt V. 13b fort, sie selbst tritt dadurch in die Sphäre des Lichts ein: πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν. Die Sünde gehört an sich in das Bereich der Finsternis, aber die Erkenntnis der Sünde in das Bereich des Lichts. Die erkannte Sünde ist durch ihre Erkenntnis ein Moment des Gottesreiches und zwar steht es so bei allem, was von dem Licht getroffen und in seinem Wesen offenbar gemacht wird: es ist φῶς, ein Stück des Gottesreiches. Wo eine That vom Standpunkt des Gottesreiches beurteilt wird, da ist sie als so beurteilt selbst ein Moment des Lichtreiches. Sündenerkenntnis ist etwas Göttliches.

Die eben gegebene Frklärung von V. 12.13 empfängt die Probe ihrer Richtigkeit dadurch, dass so und so allein der 14. Vers verständlich und der treffende Abschluss des Ganzen wird. Das διό führt eben diesen Abschluss ein: »weil es so steht, darum gilt hier das Wort« u. s. w. [1]). Der so eingeleitete Satz bietet nun allerdings formell und sachlich Schwierigkeiten. Formell, sofern der Ursprung des als Zitat auftretenden Satzes ungewiss ist. Vier Möglichkeiten sind aufgestellt. Erstens: es handelt sich um ein ATliches Zitat (so früher die meisten, neuerdings noch z. B. Harl., Hofm., Weiss). Namentlich denkt man an Jes 60 1, etwa noch mit Hinzuziehung von 9 1. 26 19. 52 1. Nun sind unwörtliche Zitate im NT ja allerdings keine Seltenheit und ebenso wenig die Verbindung mehrerer Stellen zu einem Ganzen. Aber hier bieten die betr. Stellen doch nur so schwache Ähnlichkeiten dar, dass von einem Zitat überhaupt nicht mehr die Rede sein könnte. In der Übersetzung der LXX bietet Jes 60 1 auch nicht ein Wort, welches sich hier wiederfände (φωτίζου, φωτίζου, Ἰερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν), sondern das Übereinstimmende besteht nur in dem Bilde des Lichts, das beidemal verwendet ist. Wollte man aber selbst gegen die Art des P. auf den Grundtext zurückgehen, so würde nur das eine Wort ἔγειρε dem hebräischen קוּמִי entsprechen, aber die Begriffe des Schlafens, des Auferstehens von den Toten haben gar keine Analogie, und das ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός doch nur eine sehr entfernte. Und diese Sachlage wird durch Heranziehung der übrigen Stellen nicht gebessert. Zweitens: es handelt sich um irgend eine apokryphe Stelle. Das von vornherein als unmöglich ab-

---

verstehen wollte, würde der Gedankengang völlig unverständlich werden. Aber auch das Andere ergiebt sich, dass φανεροῦσθαι nicht Gegensatz gegen das κρυφῇ V. 12 sein soll und das ans Licht ziehen des Verborgenen bezeichnet, sondern dass es davon gemeint ist, dass die sündige Qualität der betr. Handlung offenbar gemacht wird.

1) λέγει wie 4 8: »es heisst«.

zuweisen, weil P. sonst nur kanonische Schriften zitiere, wäre an sich schon ein Übergriff, doppelt, da wir I Kor 2$_9$ wahrscheinlich doch auch ein Zitat aus einem Apokryphon haben. Und schon das Altertum hat geglaubt, die apokryphische Quelle zu kennen: nach Epiph. haeres. 42 soll eine Eliasapokalypse (*τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἠλίᾳ*), nach Georg. Sync. ein Apokryphon des Jeremias, nach einer Randnotiz in G eine Stelle des Henoch zu Grunde liegen. Aus dem allen folgt allerdings, dass diese Stellen eine gewisse Ähnlichkeit mit der unseren hatten, aber auch, dass es sich nur um solche handeln kann, da sonst sich nicht begreift, dass so verschiedene Stellen genannt werden. Und dazu kommt, dass der Schluss *ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* in dieser Form jedenfalls nicht in einem jüdischen Buch gestanden hat, da von der Totenerweckung am Ende der Tage in dieser Form schwerlich geredet sein kann. (So ein altes Scholion Tischend.[8]: *ταύτην περιηχεῖν τὴν φωνὴν τοῖς ἀπ' αἰῶνος κεκοιμημένοις τὴν τοῦ ἀρχαγγέλου σάλπιγγα παρειλήφαμεν*). Die Herleitung aus solcher Quelle muss also mindestens sehr zweifelhaft bleiben. Drittens: es soll ein Wort Christi sein, welches ursprünglich dem Bericht über eine Totenerweckung angehört habe (Resch, Agrapha 222ff. 289f. Das ist nicht nur eine ganz in der Luft schwebende Vermutung, sondern der hymnische Charakter des Zitats spricht geradezu dagegen. Und Christus kann doch nicht gesagt haben: *ἐπιφ. σοι ὁ Χρ.* Viertens: die hymnische Form und der offenbar christliche Charakter der Stelle legt am nächsten, an ein in der christlichen Gemeinde verbreitetes Lied zu denken (so schon bei Theodt.: *τινὲς τῶν ἑρμηνευτῶν ἔφασαν πνευματικῆς χάριτος ἀξιωθέντας τινὰς ψαλμοὺς συγγράψαι*, dann u. a. noch Ew. und Wohl.). Die Einführungsformel *λέγει* würde nicht beweisen, dass der Apostel die ATlichen Wurzeln dieses Liedes im Auge gehabt habe (Wohl.[1]) sondern sie erklärt sich daraus, dass dasLied auf prophetische Eingebung und daher auf Gott selbst zurückgeführt wurde[2]). Wichtiger als die Bestimmung der Herkunft des Zitats ist seine Bedeutung in dem Zusammenhang unserer Stelle. Auszugehen ist davon, dass das im Vorigen herrschende Bild des Lichtes[3]) und der Finsternis auch hier beibehalten ist. Nicht

---

1) Die Vermutung Wohl.'s, *λέγει* möge nur durch eine Dittographie aus *ἔγειρε* entstanden sein, ist nicht allein nach dem im Text Bemerkten unnötig, sondern auch durchaus unwahrscheinlich: wie sollte P. in diesem Zusammenhange darauf gekommen sein, plötzlich die *καθεύδοντες* zu apostrophieren?

2) Dass wir hier eine bei der Taufe gebräuchliche Formel haben, würde zu dem Inhalt sehr wohl passen, aber nicht zu dem *λέγει*, das einen Gottesspruch einführt.

3) Die schon bei Chrys., Hieron., Theodt., A. erwähnte Lesart von

nur in dem Schlusswort *ἐπιφαύσει σοι ὁ Χρ.*, sondern der Sache nach auch in dem *ἔγειρε ὁ καθεύδων* und *ἀνάστα ἐκ τ. νεκρῶν.* Denn der Schlaf und der Tod gehören dem Gebiet der Finsternis an. Das im Vorigen verlangte *ἐλέγχειν* ist nichts anderes als eine Mahnung an die Sünder, aus dem Todesschlaf ihrer Sünde zu erwachen und zu erstehen. Wenn sie dieser Mahnung folgen, wenn sie ihre Sünde als Sünde erkennen, so ist Christus imstande, sie zu erleuchten. Wir haben hier also die segensvolle Frucht des *ἐλέγχειν*: die Bekehrung des Sünders. Wird das *ἐλέγχειν* geübt, welches die Sünder unter die Potenz des Lichtes stellt, dann erfüllt sich das prophetische Wort, welches den Sünder zum Erwachen und Auferstehen mahnt und ihm auf Grund dessen das Heil verheisst: Christus werde ihm aufleuchten[1]).

5 15—17] Es fragt sich zunächst, ob die folgenden Verse noch im Zusammenhang mit der vorangehenden Mahnung zum *ἐλέγχειν* stehen oder Paulus hier zu einem anderen Gegenstande übergeht. Das erstere hat im umfassendsten Masse Hofm. durchzuführen versucht, indem er nicht nur mit Harl. u. A. das *ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν* auf die geeignete Zeit zum *ἐλέγχειν* bezieht, sondern auch in V. 17 u. 18 sich den Gedanken fortsetzen lässt: zu dem Auskaufen der Zeit ist es nötig, dass man jederzeit in der Verfassung ist, den Willen Gottes zu erkennen, was durch den Trunk verhindert wird. Diese Verbindung von V. 18 mit dem Vorigen scheitert aber daran, dass dann die ganze folgende positive Erörterung V. 19. 20 aus dem Zusammenhang herausfällt. Denn das lobpreisende Gebet und die stete Dankbarkeit gehören doch nicht zu dem *ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν*, welches sich nach dem Zusammenhang auf den Wandel nach aussen beziehen muss. Aber auch V. 15—17 werden sich nicht auf das *ἐλέγχειν* beziehen, da die Ausdrücke ausnahmslos so allgemein gehalten sind, dass dies sehr auffallend wäre, wenn damit nur eine ganz spezielle Weisung, wie die des *ἐλέγχ.*, näher ausgeführt werden sollte. Ja auch die Begründung des *ἐξαγ. τ. καιρ.* durch Hinweis auf die bösen Tage will zu der vorausgesetzten Beziehung auf das *ἐλέγχειν* nicht passen, denn die Not der Zeit beschränkt doch nicht die Möglichkeit des *ἐλέγχειν*. Vielmehr wollen V. 15—17 die gesamten sittlichen Mahnungen, welche seit 4 25 gegeben sind, abschliessend zusammenfassen.

D* *ἐπιψαύσεις τοῦ Χριστοῦ* oder *ἐπιψαύσει σοι ὁ Χριστός* ist jedenfalls ein alter Schreibfehler, welcher dann (Hieron. 7, 647, vgl. die Stelle bei Tisch.[8]) mit der Adamsage zusammengebracht wurde: Adam ist auf Golgatha begraben und das hier zitierte Wort richtet sich an ihn, der durch die Berührung des Blutes Christi auferweckt wird.

1) *ἐπιφαύσει* von *φαύσκω*, einer Nebenform von *φώσκω*, Win.-Schm. 15.

Dann wird aber schon aus inneren Gründen nicht zu lesen sein *βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε* ℵ*B 17, Tisch.[8], Wc.-H., Weiss Textkr. 135, sondern *βλέπετε οὖν πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε*. Denn im ersteren Falle würde es sich um eine Mahnung zur Selbstprüfung handeln, die aus dem Zusammenhang ganz herausfallen würde, oder der Sinn müsste sein: sehet genau zu, in welcher Weise ihr als solche, die nicht unweise sondern weise sind, wandelt; dann aber müsste statt *μὴ ὡς ἄσοφοι* es heissen *ὡς οὐκ ἄσοφοι*. War im Vorigen zuletzt (51ff.) davon die Rede, dass schon ein Sprechen über gewisse Sünden eine Beteiligung an denselben involviere, so muss als sehr angemessen erscheinen, dass die daraus abstrahierte allgemeine Mahnung die zu einem *ἀκριβῶς περιπ.* ist. Dieses *ἀκριβῶς* wird dann näher bestimmt durch den Zusatz *μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί*, wobei nun das *μή* vollständig korrekt ist, da dem Sinne nach es sich um eine Mahnung handelt: wandelt nicht als Unweise. Weise ist derjenige, welcher für die richtigen Zwecke die richtigen Mittel verwendet, also in jedem Augenblick einerseits das Ziel, andererseits die dazu geeigneten Mittel mit klarem Blick überschaut. Wie das geschieht, sagt der Partizipialsatz *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν*, der also sowohl das *ἀκριβῶς* wie das *μὴ ὡς ἄσοφοι* seinem Inhalte nach näher präzisiert. Die Genauigkeit des Wandels wie die Weisheit bethätigen sich darin, dass keine Stunde vorbeigelassen wird, ohne sie voll auszukaufen, ihr allen Ertrag abzugewinnen, der überhaupt möglich ist. Das ist um so nötiger *ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν*. Die Zeitlage ist so beschaffen, dass es schwer ist, ihr einen Ertrag für das Gottesreich abzugewinnen. Diese Betrachtungsweise liegt dem P. zunächst vermöge seiner eigenen Lage nahe, welche im höchsten Masse seine Wirksamkeit beschränkte. Dasselbe gilt aber für die Gemeinden überhaupt, sofern der Widerstand der unchristlichen Welt ihnen häufig hindernd in den Weg trat. Wenn P. nun V. 17 fortfährt *διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες*, so kann das *διὰ τοῦτο* sich unmöglich auf das *ἐξαγοράζεσθαι* beziehen, denn dieses ist ja nicht die Begründung, sondern im Gegenteil die Folge der Weisheit. Vielmehr nimmt es nur den Inhalt der unmittelbar vorangehenden Worte *αἱ ἡμ. πον. εἰσιν* wieder auf. Aus dieser Sachlage folgt, dass die Leser nicht die scharfe Überlegung beiseite lassen dürfen, an welcher es dem *ἄφρων* mangelt, sondern vielmehr Verständnis haben müssen[1]), worin in jedem einzelnen Fall der

1) Die durch ℵABP dargebotene Lesart *συνίετε* möchte doch wohl nur eine Korrektur für *συνιέντες* oder *συνιόντες* sein. Dass umgekehrt das einfache verb. fin. in das Part. von den Abschreibern verwandelt wäre, erscheint viel unwahrscheinlicher. P. denkt: werdet Leute, die nicht die Art der *ἄφρονες*, sondern der *συνιέντες* an sich haben.

Gotteswille besteht. Schon der Ausdruck *συνιέναι* führt darauf, dass es sich nicht um die Kenntnis des sittlich Guten im allgemeinen handelt, sondern um eine klare Einsicht in dasjenige, was in jeder einzelnen Stunde die von Christus (*τοῦ κυρίου*) gesetzte Aufgabe ist. Der Ausdruck *συνιέντες κτλ.* ist nur eine Umschreibung von *σοφοί*, bezieht sich also wie dieses auf das *ἐξαγορ. τ. καιρ.*

5 18—20] Haben wir in V. 15—17 eine abschliessende allgemeine Mahnung erkannt, welche die ganze Lebensarbeit des Christen umfasst, so wäre es äusserst befremdlich, wenn daran sich die Abmahnung von einer einzelnen Sünde, nämlich dem Trunke, anschlösse, um so mehr, da die folgende positive Mahnung zum Lobe Gottes und zur Dankbarkeit wieder ganz allgemeinen Charakter hat. Vielmehr handelt es sich, nachdem die Thätigkeit des Christen beschrieben ist, um den Inhalt seiner Feier. Der natürliche Mensch kennt auch Stunden des erhöhten Lebensgefühls und Lebensgenusses. Er weiss sie sich aber nur durch sinnlichen Rausch zu bereiten. Der Christ dagegen soll dieses erhöhte Lebensgefühl aus ganz anderer Quelle ziehen, und es soll einen ganz anderen Charakter an sich haben. Demnach ist das *καί* V. 18 nicht mit Mey. zu umschreiben »und insonderheit, um ein einzelnes Laster zu nennen, welches zur *ἀφροσύνη* gehören würde«, sondern es tritt einfach den Mahnungen in Bezug auf die Lebensarbeit koordiniert eine Mahnung in Bezug auf Quelle und Inhalt der gehobenen Stimmung im Christenleben zur Seite. Gemäss dem seit 4 17 herrschenden Grundgedanken einer Gegenüberstellung des natürlichen und des neuen Menschen beginnt P. auch hier mit dem Hinweis auf die Art des ersteren, wobei der Ausdruck an Prv 23 31 (*μὴ μεθύσκεσθε ἐν οἴνοις*) erinnert. Zugleich aber weist er auf die unsittlichen Folgen eines solchen *μεθύσκεσθαι* hin: in demselben — *ἐν ᾧ* nicht auf *οἶνος* (Hofm.), sondern auf den Gesamtbegriff *μεθύσκεσθαι οἴνῳ* zu beziehen — ist Lüderlichkeit, ausschweifendes Wesen (*ἀσωτία*) (Lk 15 13. Prv. 28 7). Dem *μεθύσκεσθαι οἴνῳ* tritt das *πληροῦσθαι ἐν πνεύματι* gegenüber. Denn mit Hofm., Wohl. *ἐν πνεύματι* von *πληροῦσθε* loszulösen und zu dem folgenden Part. zu ziehen, ist ganz unmöglich, da *πληροῦσθαι* weder heissen kann »sich ein Genüge thun« noch »völlig werden", die einzig mögliche Übersetzung aber „voll werden", »angefüllt werden« notwendig einer näheren Bestimmung bedarf, auch der Parallelismus mit *μεθύσκεσθαι οἴνῳ* von vorn herein nahe legt, dass dem *οἶνος* das *πνεῦμα* gegenübergestellt wird. Der formelle Grund Hofm.'s, dass *πληροῦσθαι ἐν* sonst nicht vorkomme, ist nicht durchschlagend, da diese Verbindung ebenso möglich ist, wie die Prv 23 31 vorliegende *μεθύσκεσθαι ἐν*, und der sachliche Grund Wohl.'s, dass so die seltsame Vorstellung

herauskomme, als habe die christliche Unterhaltung in geistlichen Liedern zu geschehen, ist unzutreffend, da nach dem Zusammenhang nicht von jeder beliebigen Unterhaltung die Rede ist, sondern von einem Ersatz des *μεθύσκεσθαι οἴνῳ*. Das gehobene Lebensgefühl, welches bei den natürlichen Menschen sich auf diese Weise äussert, soll bei den Christen sich in geistlichen Liedern bethätigen. Die beiden koordinierten Part.-Sätze *λαλοῦντες ἑαυτοῖς κτλ.* und *ᾄδοντες τῷ κυρίῳ* geben nicht zwei verschiedene Gelegenheiten an, bei denen gesungen werden soll, sondern nur zwei Richtungen, welche dabei in Betracht kommen: einmal die auf die Gemeinschaft mit den anderen Christen (*ἑαυτοῖς*, welches wie 4 32. Kol 3 13. 16. Kühn. 2, 1 3. 455, 8 „mit einander" zu übersetzen ist), andererseits die auf die Gemeinschaft mit dem Herrn (*τῷ κυρίῳ*). Was einerseits Bethätigung des Gemeinschaftsverkehrs der Christen untereinander ist (*λαλοῦντες ἑαυτοῖς*), eben das ist andererseits Bethätigung des Gemeinschaftsverkehrs mit dem Herrn (über die Ausdrücke *ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς* vgl. zu Kol 3 16 S. 149 f.). Was soeben als *λαλεῖν ψαλμοῖς κτλ.* bezeichnet ist, wird wieder aufgenommen durch die beiden Part. *ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες*, wobei letzteres nicht nach seiner Verschiedenheit von ersterem, sondern als Synonymon in Betracht kommt, so dass es nicht uneben von Wohl. mit »jubilieren« übersetzt wird, vielleicht noch angemessener von Kähler umschrieben »Lieder und Psalmen singen«. Jedenfalls ist der Gedanke der instrumentalen Begleitung hier völlig fernliegend. Der Zusatz *τῇ καρδίᾳ* [1]) wird nun nicht gegenüber der gemeinsamen Erbauung durch Lieder betonen sollen, dass auch der einzelne für sich in der Stimmung des *ᾄδειν καὶ ψάλλειν* sein solle, sondern nur aussprechen, dass das Herz dabei beteiligt sein solle. Während zunächst das *λαλεῖν ψαλμοῖς* äusserlich die Form ist, in welcher in den Stunden gehobener Stimmung die Christen miteinander sich austauschen, ist innerlich (*τῇ καρδίᾳ*) dabei Christus derjenige, dem das *ᾄδειν* und *ψάλλειν* gilt. Bei dem natürlichen Menschen ist die gehobene Stimmung, in welche er durch den Wein zu geraten sucht, nur auf einzelne Stunden beschränkt; bei dem Christen soll sie eine dauernde sein: daher wird in dem Part.-Satz V. 20 jenes *ᾄδειν* verallgemeinert zu der Mahnung eines fortdauernd und in Betreff aller Erlebnisse (*ὑπὲρ πάντων*) sich bethätigenden Dankes, welcher im Namen Jesu Christi demjenigen, der Gott und Vater ist (*τῷ θεῷ καὶ πατρί*),

1) Die Lesart *ἐν τῇ καρδίᾳ* KL giebt sich um so mehr als Korrektur nach Kol 3 16 zu erkennen, als ℵ°ADEFGP *ἐν ταῖς καρδίαις* lesen, wobei die Herübernahme aus Kol evident am Tage liegt. In der ersten Hälfte des Verses dürfte das *ἐν* vor *ψαλμοῖς* bei BP gleichfalls unecht sein.

dargebracht werden soll. Wie das Bitten des Christen im Namen Christi geschieht, sofern er sich bewusst ist, nur in diesem den Zutritt zu Gott zu haben, so geschieht auch das Danken in seinem Namen, sofern man sich bewusst ist, dass alle göttlichen Wohlthaten uns nur zukommen vermöge unseres Verhältnisses zu ihm. Das aber ist andererseits das Auszeichnende für den Christen, dass er im stande ist, ὑπὲρ πάντων zu danken, sofern er auch in den kleinsten Erlebnissen einerseits und in den schwersten andererseits eine Lebensförderung erkennt, welche ihm von dem zufliesst, den er zum Vater hat und der als solcher alles Innerweltliche zum Gefäss und Träger eines überweltlichen Gutes für ihn bestimmt hat.

5 21] Der Form nach macht der folgende Part.-Satz ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις κτλ. zunächst unbestreitbar den Eindruck, dass er den vorangehenden Partizipien koordiniert sei (so die meisten, auch Wc.-H.). Unmöglich aber kann er wie die vorangehenden Sätze als Explikation des πληροῦσθε ἐν πνεύματι V. 18 angesehen werden. Das ginge wohl, wenn mit letzterem Ausdruck nur ganz im allgemeinen der Vollbesitz des Geistes Gottes gemeint gewesen wäre. So ist es aber nicht, sondern gegenüber dem μεθύσκεσθαι οἴνῳ war ein Zustand der religiösen Begeisterung gemeint, welcher der gehobenen Lebensstimmung, die durch Wein hervorgebracht wird, entspricht, und welche in Liedern und Dank sich bekundet. Unmöglich kann nun die gegenseitige Unterordnung als ein Merkmal des so verstandenen πληροῦσθαι ἐν πν. gedacht werden. Andererseits ist es aber auch nicht möglich, den 21. V. als eine Art Vordersatz zu dem Folgenden zu ziehen (Hofm., Wohl.): euch gegenseitig unterordnend, sollen die Weiber sich ihren Männern unterordnen. Von der Unregelmässigkeit der Konstruktion ganz abgesehen, die so entsteht, scheitert das am Gedanken: in dem ehelichen Verhältnis findet ja nach dem Folgenden nicht eine gegenseitige sondern nur eine einseitige Unterordnung statt; es wäre also unlogisch, die Unterordnung der Frau unter den Mann als spezielle Anwendung des Satzes hinzustellen, dass alle Christen sich gegenseitig (ἀλλήλοις) einander unterordnen sollen. Man wird dem Gedankengang des P. nur gerecht werden, wenn man erkennt, dass ὑποτασσ. ἀλλ. zwar formell den vorangehenden Partizipien koordiniert, nicht aber von πληροῦσθε ἐν πν. abhängig gedacht ist. Vielmehr hat P. vergessen, dass die Mahnungen zu freudigen Liedern und zum Dank Ausführung des πληροῦσθε ἐν πν. waren, und fühlt dieselben nur als Bethätigungen des Christenstandes Gott gegenüber. Dem stellt er nun die Bethätigung den Nächsten gegenüber an die Seite und fasst dieselben dahin zusammen, dass jeder sich dem anderen unterordnen soll, was etwa der

Mahnung Röm 12 10 entspricht, einander mit Ehrerbietung zuvorzukommen. Sachlich also ist ὑποτασσ. ein ganz neues Stück in den seit 4 25 gegebenen sittlichen Mahnungen, und es müsste also genau genommen mit V. 21 ein neuer Satz anfangen; nur der Umstand, dass die unmittelbar voraufgehenden Mahnungen im Part. standen, hat auch hier die part. Konstruktion herbeigeführt. Dieser part. Satz ist aber so wenig das Genus, unter welches dann die spezielle Mahnung an die Frauen als Spezies gehört, dass letztere vielmehr eine Ausnahme von der allgemeinen Regel des ἀλλήλοις ὑποτάσσ. bildet. Denn da in V. 22 kein Verbum steht, so ist es gewaltsam mit DEFGHL ὑποτάσσεσθε, und ebenso gewaltsam mit ℵAP ὑποτασσέσθωσαν zu ergänzen, sondern auch V. 22 steht unter der Rektion des Part. ὑποτασσόμενοι, so dass zu übersetzen ist: unterordnend euch gegenseitig, die Frauen speziell ihren Männern[1]). Während im allgemeinen die Regel ist, dass jeder Christ darauf verzichtet, seinen Willen durchsetzen zu wollen und statt dessen sich gern dem Willen jedes anderen unterordnet, erleidet diese allgemeine Regel den Ehefrauen gegenüber eine Modifikation. Einmal findet in dem ehelichen Verhältnis überhaupt keine gegenseitige Unterordnung statt, sondern der Mann hat zu gebieten und nur die Frau sich unterzuordnen; andererseits hat die Frau sich nur ihrem Manne unterzuordnen; während der Mann zu allen übrigen Christen ein direktes Verhältnis hat und dieses dahin auffassen soll, dass er aller Diener wird, hat die Frau ein direktes Verhältnis nur zu ihrem Mann, sodass bei ihr das ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλ. sich zu einem ὑποτάσσ. τῷ ἰδίῳ ἀνδρί umgestaltet. So kommt auch das so vielfach als störend empfundene ἴδιος zu seinem vollen Recht: gegenüber der wechselseitigen Unterordnung handelt es sich bei der Frau um eine solche unter den Mann, an den sie speziell gewiesen ist, der für sie der ἴδιος ἀνήρ ist. So kommt ferner die Differenz des

1) Durch das Gesagte möchte auch die Meinung von Weiss (Textkr. 101 f.) widerlegt sein, dass ὑποτασσέσθωσαν die ursprüngliche Lesart sei. Er hält es für unmöglich, V. 21 an das Vorige anzuknüpfen. Ich glaube aber die psychologische Möglichkeit nachgewiesen zu haben, indem P. im Diktieren den Anfang vergessen hatte und so die neue Mahnung (ὑποτασσόμενοι) in dieselbe partizipiale Form wie die vorigen kleidete. Grade der Umstand, dass die Hdschrr. bald ὑποτασσέσθωσαν bald ὑποτάσσεσθε einsetzen, und dass letzteres wieder bald vor, bald hinter αἱ γυναῖκες steht, weist darauf hin, dass alle diese Lesarten Versuche sind, den scheinbar eines Verbums entbehrenden Satz zu ergänzen. Wie aber jemand darauf gekommen sein sollte, wie B und Clem. Alex., das Verbum auszulassen, wenn es ursprünglich dastand, ist mir unerfindlich. Die im Text gegebene Erörterung macht, wie mir scheint, klar, wie P. darauf gekommen ist, die Worte grade so zu fügen, wie sie in B lauten.

Ausdrucks zu ihrem Recht, dass es V. 21 heisst, ἐν φόβῳ Χριστοῦ solle die gegenseitige Unterordnung stattfinden, V. 22 dagegen, die Frau solle sich ihrem Manne unterordnen ὡς τῷ κυρίῳ. Offenbar wäre es ein ganz schiefer Gedanke, dass ich mich jedem anderen in derselben Art wie Christo unterzuordnen hätte; vielmehr kann es sich nur darum handeln, dass die ehrfurchtsvolle Scheu (φόβος) vor Christus mich bewegt, jedem anderen, wie es Chr. gethan und befohlen hat, mich dienstlich zu erweisen, seine Interessen den meinigen vorzuziehen, ohne dass dabei ein Herrschaftsverhältnis des anderen über mich stattfindet. Ein solches findet dagegen in der That bei der Frau statt, und zwar wie das Folgende zeigt, ein analoges, wie es zwischen Christus und seiner Gemeinde besteht. Somit ist also der Gesamtgedanke in V. 21. 22: Unterordnung ist das Kennzeichen des Christen, im allgemeinen wechselseitige Unterordnung, bei den Ehefrauen Unterordnung speziell unter ihre Männer.

5 22—24] Nach dem Gesagten ist P. auf die Frauen zu reden gekommen, nur um die spezielle Modifikation des allgemeinen Gebots der Unterordnung in Hinsicht auf sie zu bemerken, sodass also V. 22 ursprünglich nur zu V. 21 gehörte, wie ja auch V. 22 gar keinen neuen Satz bildet. Durch die weitere Explikation des Verhältnisses der Ehefrau zu ihrem Mann wird er aber darauf geführt, V. 25 ff. auch das Verhältnis der Männer zu ihren Frauen zu beleuchten und von da aus weiter zu einer Erörterung der übrigen in einem Haushalt stattfindenden Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern und Sklaven und Herrn fortzuschreiten. So wird der Gedanke V. 22, der ursprünglich zu V. 21 gehörte, der Anfang eines eigenen Abschnittes, welcher von 5 21—6 9 reicht, und der als die Haustafel bezeichnet zu werden pflegt. Dass die Frauen ihren Männern sich ὡς τῷ κυρίῳ[1]) unterordnen sollen, kann unmöglich bedeuten, dass sie in den Männern Christum selbst sehen sollen, was eine direkt unchristliche Forderung wäre. Viel näher läge es, den Ausdruck nach 6 5 zu erklären: der Gehorsam gegen die Männer solle als ein Gehorsam gegen den Christus aufgefasst werden, welcher jenen verlangt, solle also um Christi willen geleistet werden. So z. B. Calvin: mulieres oboedire Christo nequeunt, nisi se obsequentes viris praebendo; Bngl.: oboedientia praestato viro intuitu Christi, ergo etiam ipsi Christo. Aber auch hiergegen entscheidet die folgende Begründung, welche zeigt, dass

1) Die seit Pelagius hier und da auftauchende Meinung, der κύριος beziehe sich auf den Ehemann, dem solle sich die Frau als ihrem Herrn unterordnen, dürfte kaum noch erneuert werden, da der vorangehende Plural ἀνδράσιν in diesem Falle den Plural τοῖς κυρίοις notwendig gemacht hätte.

das Verhältnis der Frau zu ihrem Manne dem der Gemeinde, zu der auch sie gehört, zu Christo analog gedacht werden soll. In beiden Fällen handelt es sich um ein Verhältnis wirklicher Herrschaft, welches durch das Bild des Hauptes klar gemacht wird. Der Leib hat keinen selbständigen Willen, sondern seine gesamte Lebensbewegung wird durch die vom Haupte ausgehenden Impulse geregelt. Ebenso steht es um das Verhältnis der Gemeinde zu Christo, ebenso um das des Weibes zum Manne. Der in V. 23^b folgende Ausdruck *αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος*[1]) kann unmöglich, wie meistens geschieht, als Apposition zum Vorigen gezogen werden. Erstens widerstrebt dem das folgende *ἀλλά*. Denn der Hauptgedanke in V. 23 wäre die Herrschaftsstellung des Mannes über das Weib in Analogie zu der Christi über die Gemeinde; zu dieser aber bildet die Unterordnung des Weibes unter den Mann V. 24 nicht einen Gegensatz, sondern wäre nur die Wiederaufnahme der eben aufgestellten These, was unmöglich durch *ἀλλά* ausgedrückt sein könnte. Zweitens könnte *αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος* nur entweder eine Begründung der Herrschaftsstellung Christi sein, das ist aber nicht möglich, weil durch diese Begründung die Analogie zwischen Chr. und dem Manne zerstört würde, der schlechterdings nicht in einem entsprechenden Verhältnis des *σωτήρ* zu seinem Weibe steht, — oder der Zusatz könnte konzessiven Sinn haben, was gleichfalls nicht passt, denn die Stellung Chr. als *σωτήρ* steht nicht im Gegensatz zu der als *κεφαλή*. Man wird daher mit Mey., Hofm., Sod., Kl. vor *αὐτός* einen Punkt zu setzen haben, dagegen vor *ἀλλά* nur ein Komma. Schon Bgl. hat den richtigen Gesichtspunkt gefunden: vir non est servator uxoris; in eo Christus excellit; hinc »sed« sequitur. Der Verf. hat soeben auf die Analogie zwischen der Stellung Chr. und der des Ehemannes aufmerksam gemacht, welche darauf beruht, dass beide sich als *κεφαλή* darstellen. Allerdings ist damit die Stellung Chr. zur Gemeinde nicht erschöpft: er ist *σωτὴρ τοῦ σώματος*, d. h. die Gemeinde dankt ihm ihr ewiges Heil, die Errettung von der *ἀπώλεια*. Dieser Unterschied könnte gegen die Gehorsamspflicht der Frau geltend gemacht werden. Nichts desto weniger (*ἀλλά*) behält es bei der Analogie sein Bewenden, dass die Frau ebenso im Verhältnis der *ὑποταγή* zu dem Manne steht, wie die Gemeinde

1) Die Lesart von KLP *καὶ αὐτός ἐστιν σωτήρ* ist sicher nicht ursprünglich, da garnicht abzusehen ist, wie ein Abschreiber darauf gekommen sein sollte, das *καί* und das *ἐστίν* wegzulassen, wenn es dastand. Die breitere Lesart ist nur ein Zeichen, dass der Urheber derselben den Sinn der Stelle richtig verstanden hat, indem er sah, dass mit *αὐτός* ein neuer Satz beginnt, welcher mit dem folgenden *ἀλλά* unmittelbar zusammenhängt.

zu Chr., und zwar wird dies Verhältnis durch den Zusatz ἐν παντί in seiner Absolutheit betont. Die Frau soll sich nicht willkürlich Ausnahmen gestatten, in denen sie ihren Willen gegenüber dem des Mannes durchsetzen will. Dass es Fälle geben kann, in denen der Mann absolut Unsittliches verlangt und um Chr. willen der Gehorsam versagt werden muss, bleibt ausser Betracht: hier handelt es sich nur um den Grundsatz.

5 25—27] Der Stellung des Weibes zum Manne tritt nun die des Mannes zum Weibe an die Seite, und zwar so, dass auch hier die Analogie mit dem Verhältnis zwischen Chr. und der Gemeinde beibehalten wird. Die Liebe, welche Chr. der Gemeinde bewiesen hat, indem er sich, wie das explikative καί sagt, zu deren Gunsten dargegeben hat, soll dem Manne ein Muster der Liebe gegen sein Weib sein. Dass hier von der Liebe Chr. zur Gemeinde die Rede ist und speziell sein Tod auf diese als Ganzes, nicht auf die einzelnen Glieder bezogen wird, hat nicht einen dogmatischen Grund[1]), sondern ist eine einfache Konsequenz des im Vorigen gebrauchten Bildes von κεφαλή und σῶμα. Da P. natürlich die monogamische Ehe voraussetzt, kann er als Analogon dazu nicht das Verhältnis Chr. zu den einzelnen Christen gebrauchen, sondern nur das zu der einheitlichen Gemeinde. Diese kommt aber hier als Summe ihrer einzelnen Glieder in Betracht, wie die Erwähnung der Taufe im Folgenden zeigt. Dass die Gemeinde hier als das ideelle Prius gedacht sei, so dass der einzelne an der Frucht des Todes Jesu nur teil habe, sofern er Glied der Gemeinde sei, lässt sich aus den Worten schlechterdings nicht folgern. Es ist mindestens ebenso möglich, dass von der Gemeinde hier die betreffenden Aussagen nur gemacht werden, sofern sie von ihren einzelnen Gliedern gelten[2]). Die Part.-Sätze des 26. u. 27. Verses sind die nähere Darlegung dessen, was in den Worten ὑπὲρ αὐτῆς zusammengefasst war. Um eine Schilderung der

1) Ritschl Rechtf. und Vers. II.[3] 217: Das Korrelat aller an den Opfertod Chr. geknüpften Wirkungen ist die Gemeinde und niemals der einzelne Gläubige als solcher.

2) Vgl. Weiffenbach Gemeinde-Rechtfertigung oder Individual-Rechtfertigung 37. Dass in der Lehre von der ἐκκλησία unser Brief den früheren Paulinen gegenüber einen Fortschritt aufweist, ist in der Einleitung ausdrücklich anerkannt. Es soll auch nicht geleugnet werden, dass der ganze Gedankenkomplex unseres Briefes, welcher die Gemeinde als ideelle Einheit in den Vordergrund stellt, dem P. den ganzen Vergleich, den unsere Stelle darbietet, nahelegte. Wohl aber soll geleugnet werden, dass der Gedanke der Individualrechtfertigung durch unsere Stelle ausgeschlossen ist. Ob der einzelne die Frucht des Todes Chr. geniesst, weil er Glied der Gemeinde ist, oder ob er umgekehrt Glied der Gemeinde ist, weil er an der Frucht des Todes Chr. Anteil hat, lässt sich auf Grund unserer Stelle an sich gar nicht entscheiden.

Liebe Chr. zu seiner Gemeinde handelt es sich. Die Grösse derselben folgt aus dem Doppelten, dass er seine eigne Person hintansetzt und dagegen den Vorteil der Gemeinde allein im Auge hat. Daher einerseits das betonte ἑαυτὸν παρέδωκεν, — nicht nur etwas, was er hatte, sondern sich selbst hat er dargegeben —, und andererseits das ebenfalls betont vor das Verbum gestellte αὐτήν. Weihung der Gemeinde (ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ) ist das nächste Ziel, welches Chr. bei seiner Selbsthingabe gehabt hat. Denn sowohl der allgemein biblische Sprachgebrauch wie der spezielle des P. (I Kor 1 2. 6 11. 7 14) führt darauf, dass ἁγιάζειν nicht im sittlichen Sinne, sondern im religiösen gebraucht ist[1]). Die Weihung besteht darin, dass die Gemeinde aus der profanen Welt mit ihren aussergöttlichen Interessen herausgehoben und in das Reich und den Dienst Gottes versetzt ist. In die Gemeinschaft mit dem reinen Gott kann aber nur Reines treten; daher der Zusatz καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος[2]). Diese nähere Bestimmung kann nicht als temporales Antecedens aufgefasst werden (»nachdem«), da die Weihung des Christen nicht nach der Reinigung in der Taufe stattfindet, sondern diese gleichzeitig eine Reinigung und eine Weihung ist. Also muss das Part., wie in einem aorist. Satz ganz korrekt ist, die Art und Weise bezeichnen, wie die Weihung zu stande kommt (»indem«). Der Begriff der Reinigung veranlasst die Bezeichnung der Taufe grade als eines Wasserbades, sofern ein solches auf dem physischen Gebiete ebenso das καθαρίζειν hervorbringt, wie die Taufe, die nach ihrem äusserlichen Hergang solch Wasserbad ist, es nach ihrer inneren Bedeutung an der menschlichen Seele thut. Der Tod Christi ist hier als die Grundlage gedacht, auf welcher es zu der in der Taufe geschehenden Weihung kommen soll (ἵνα). Den näheren Zusammenhang weist Röm 6 3 nach, sofern dort die Taufe als eine Beteiligung an dem Tode Chr. dargestellt wird. Ohne denselben würde die Taufe eine solche reinigende Kraft nicht haben. Eine nähere Bestimmung erhält der Gedanke durch den Zusatz ἐν ῥήματι. Von den drei möglichen Verbindungen dieses Ausdrucks — mit τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος, mit καθαρίσας und mit ἁγιάσῃ — scheitert die erste formell an dem Fehlen des

1) So auch richtig Sod. Nur ist der Grund nicht zutreffend, dass der ethische Sinn hier nicht passe, weil in diesem das ἁγιάζειν nur an Individuen, nicht an der Gemeinde stattfinden könne. Denn auch die Taufe kann nur an Individuen stattfinden.

2) λουτρ. τ. ὕδ. nur hier. Aber von einem »unpaulinischen« Ausdruck darf nicht geredet werden, da ἀπολούεσθαι auch I Kor 6 11 von der Taufe vorkommt, und zwar wie hier in Verbindung mit ἁγιάζεσθαι. Dazu kommt, dass nach dem Zusammenhang die Analogie mit einer leiblichen Reinigung hervorgehoben werden soll und daher die Taufe nach ihrer Erscheinungsseite bezeichnet werden musste.

Artikels vor ἐν ῥήματι, sachlich an dem Gedanken. Denn ein in einem Wort bestehendes Wasserbad ist ein Ungedanke, und ein vermöge eines Worts, nämlich des Einsetzungsworts Christi, (so z. B. noch Weiss) erfolgendes Wasserbad würde anders ausgedrückt sein müssen, entweder durch ἐν ἐντολῇ oder wenigstens durch ἐν ῥήματι Χριστοῦ. Die dritte, z. B. von Mey. bevorzugte Auffassung sucht man damit zu begründen, dass καθαρίσας schon eine nähere Bestimmung habe, ἁγιάσῃ aber sich daneben sehr nackt ausnehme, wenn man nicht ἐν ῥήματι dazuziehe. Dawider ist aber zu sagen, dass der Begriff ἁγιάζειν einer näheren Bestimmung in keiner Weise bedarf, und dass die Wortstellung die Zusammengehörigkeit des ἐν ῥήματι mit ἁγιάσῃ schlechterdings nicht nahelegt. Dagegen bedarf der Ausdruck καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος allerdings noch einer Ergänzung. Denn ohne eine solche könnte der Ausdruck dahin verstanden werden, als wenn das äussere Wasserbad in mechanischer, magischer Weise eine religiöse Wirkung hätte. Daher der Zusatz, dass die Reinigung wesentlich vermöge eines Wortes erfolgt. Dies Wort kann nun unmöglich von dem Evangelium gemeint sein, denn ῥῆμα bezieht sich im Unterschiede von λόγος, welches das Wort nach seinem Inhalte bezeichnet, auf das Wort als gesprochenes, verlautbartes. Ῥῆμα θεοῦ ist also eine Kundgebung Gottes und kann daher, namentlich mit dem bestimmten Artikel, an sich auch vom Evangelium gesagt werden, aber so, dass es nicht als ein bestimmter Gedankenkomplex in Betracht kommt, sondern ausgedrückt wird, dass es sich um eine Kundgebung Gottes handle. Ohne Artikel und hinzugesetzten Gen. aber kann aber durch ῥῆμα ebenso wenig das Evangelium bezeichnet werden, wie etwa durch das deutsche Wort Rede. Auch Akt 10 37 heisst τὸ γενόμενον ῥῆμα nur die in Palästina verbreitete Rede, und damit ist der Sache nach zwar das Evangelium gemeint, aber es ist nur als etwas bezeichnet, was in weiten Kreisen jetzt kund geworden ist, wenn nicht ῥῆμα gar Übersetzung von דָּבָר im Sinne von res ist (vgl. Blass z. St.). Dass aber ῥῆμα wie νόμος in Art eines nom. pr. mit und ohne Artikel stehen könne, ist eine vom Sprachgebrauch völlig verlassene, willkürliche Behauptung Mey.'s. Ebenso wenig kann ῥῆμα auf ein bestimmtes Wort, etwa die Taufformel gehen (so schon die griech. VV.). Denn auch in diesem Fall müsste eine nähere Bestimmung, wenigstens der Artikel, hinzugefügt sein. Grammatisch ist nur möglich, ἐν ῥήματι zu übersetzen »vermöge Wortes«. Die Reinigung ist erfolgt auf Grund eines blossen gesprochenen Wortes. Was bei der Taufe wirksam ist, ist nicht das λουτρὸν τοῦ ὕδατος an sich, sondern der Umstand, dass dabei ein Wort gesprochen wird, und dass kein genetivischer Zusatz gemacht wird, soll

eben das Wunderbare hervorheben, dass ein blosses Wort eine solche Wirkung haben könne. Gemeint ist also freilich das von dem Taufenden gesprochene Wort, aber nicht nach seinem Inhalt, nicht als dieses bestimmte Wort sondern nur nach seiner Qualität als Wort ist es bezeichnet.

Das richtige Verständnis des 27. Verses ist in erster Linie von der Frage abhängig, ob das *παραστῆσαι ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν* dem Inhalt nach etwas Anderes als das vorangehende *ἁγιάζειν* und *καθαρίζειν* bezeichnet oder nur dieselbe Sache in anderem Ausdruck darstellt. Das erstere nehmen nach den lat. VV. alle diejenigen an, welche den 27. Vers auf die Endvollendung deuten (z. B. Mey., Kl.): die Reinigung in der Taufe ist der Anfang des Weges, der zu dem V. 27 beschriebenen Ziele führen soll. Diese Auffassung beruht auf der Erinnerung, dass *δόξα* das charakteristische Merkmal der Endvollendung ist. Dennoch ist sie schwerlich richtig. Nicht nur fehlt jeder Zusatz, welcher darauf hinweist, dass hier im Unterschied vom Vorigen es sich um die Zeit der Vollendung handelt, sondern die folgenden Ausdrücke *μὴ ἔχουσα σπίλον ἢ ῥυτίδα, ἁγία καὶ ἄμωμος*, welche offenbar die nähere Erklärung von *ἔνδοξος* enthalten, haben doch keinen anderen Inhalt als der Begriff *καθαρίζειν*. Wenn die Gemeinde gereinigt ist, so ist sie eben damit heilig und untadelig, was bildlich durch den Mangel an Flecken und Runzel bezeichnet wird. Also werden diese Ausdrücke hier nicht auf die vollendete sittliche Durchheiligung der Gemeinde gehen, sondern ebenso wie das *ἁγιάζειν* V. 26 darauf, dass sie infolge des *καθαρισμός* in der Taufe, also der Sündenvergebung, als heilig und untadelig angesehen wird. Diese Erklärung liegt um so näher, als unser Brief selbst 2 6 die christliche Gemeinde nicht nur mit Christo auferstanden sein, sondern sogar mit ihm im Himmel sitzen lässt: was Wunder also, wenn derselbe Verfasser ihr um ihrer ideellen Beschaffenheit willen, die sie in der Taufe erhalten hat, auch das Prädikat *ἔνδοξος* beilegt. Endlich spricht für die Beziehung auf die Gegenwart die Parallele Kol 1 22, wo nach der dort gegebenen Erörterung der Ausdruck *παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους* sich auf den Zustand der Rechtfertigung, nicht der Vollendung bezieht. So nach den griech. VV. Bgl. (id valet suo modo iam de hac vita), Harl., Hofm., Weiss. Ist somit festgestellt, dass in V. 27 von der Gemeinde sachlich nichts Anderes ausgesagt wird, als was schon V. 26 ausgesagt war, so ist damit auch die Entscheidung ermöglicht, wovon das *ἵνα* V. 27 abhängt. Der Streit des Ausleger bezieht sich auf die Frage, ob dies *ἵνα* dem in V. 26 koordiniert, oder ob es demselben subordiniert ist, so dass es den Zweck angiebt, zu welchem das *ἁγιάζειν* und *καθαρίζειν* V. 26 geschehen ist. Aber

beide Auffassungen sind unhaltbar. Nimmt man das ἵνα V. 27 als dem in V. 26 koordiniert, so ergeben sich zwei Möglichkeiten. Die erste ist, dass V. 27 denselben Gedanken wie V. 26 in anderer Ausdrucksweise bringt, das zweite ἵνα also nur rhetorische Aufnahme des ersten ist. Das ist aber nicht der Fall, denn während in V. 26 der Ton auf dem ruht, was die Gemeinde an Gütern hat — αὐτήν betont voraufgestellt —, so betont V. 27, dass Christus selbst es ist, der ihr diese Güter verschafft, — der ganze Nachdruck liegt auf dem voraufgestellten αὐτός. Also haben wir nicht eine blosse rhetorische Wiederaufnahme des vorigen Gedankens. Damit kommen wir zu der zweiten Möglichkeit, dass die beiden Sätze mit ἵνα zwei einander koordinierte, inhaltlich aber verschiedene Gedanken enthalten. Nun sahen wir aber, dass das über die Gemeinde Gesagte in beiden Versen dasselbe ist; der Unterschied liegt nur darin, dass V. 27 betont wird, Chr. selbst sei die Kausalität dabei. Also wäre der zweite Gedanke eine Ergänzung des ersten. Dann aber ist es höchst unwahrscheinlich, dass eine solche ergänzende nähere Bestimmung durch ein asyndetisch wiederaufgenommenes ἵνα eingeführt ist statt mit einem explikativen καί. Aber auch die andere Auffassung ist unhaltbar, wonach das ἵνα V. 27 das Ziel angeben soll, auf welches es mit dem ἁγιάζειν oder καθαρίζειν abgesehen ist. Denn einerseits haben wir uns überzeugt, dass dem Inhalte nach das in V. 26 und das in V. 27 über die Gemeinde Gesagte nicht verschieden ist, andererseits ist auch bei dieser Fassung das betont vorausgestellte αὐτός störend. Alle Schwierigkeiten fallen fort und der Gedankengang wird ganz durchsichtig, sobald man erkennt, dass das ἵνα V. 27ª weder von ἁγιάσῃ καθαρίσας abhängig noch dem ersten ἵνα koordiniert ist, sondern den Zweck angiebt, zu dem alles V. 25 u. 26 Gesagte, also mit Einschluss des ersten Satzes mit ἵνα, so und nicht anders geschehen ist. Es handelt sich um eine Darlegung der Liebe Christi. Um sie zu verstehen, sind zwei Momente ins Auge zu fassen. Zunächst sucht alle Liebe das Wohl des Geliebten. Das trifft bei Christo zu, sofern er die Gemeinde gereinigt und in eine höhere Sphäre erhoben hat (ἁγιάζειν). Aber er hat das nicht etwa durch Andere bewerkstelligen lassen, sondern da es die Art der Liebe ist, dass sie selbst gern Opfer bringt, nicht nur dem anderen Gutes gönnt, sondern dies Gute ihm selbst durch eigne Arbeit verschaffen möchte, so hat auch Chr. durch eigne Aufopferung seines Lebens der Gemeinde die Teilnahme am Gottesreich verschaffen wollen. Diese beiden Gedanken, die in V. 25. 26 ausgesprochen waren, fasst nun V. 27 zusammen. In eigner Person (αὐτός) hat Chr. der Gemeinde das höchste Gut erarbeiten wollen. Keinem anderen hat er es gegönnt, für sie zu arbeiten und zu leiden. Und dieses Liebes-

interesse wird weiter hervorgehoben durch ἑαυτῷ. Das ist die Art der Liebe, dass des Geliebten Glück dem Liebenden sein eignes Glück ist. So hat Chr. es als sein eignes Interesse angesehen, die Gemeinde mit religiöser Vollkommenheit auszustatten, und zwar alles dazu Gehörige selbst zu beschaffen. Wie in dem irdischen Gegenbild der Bräutigam es sich nicht nehmen lassen mag, der Braut das Beste selbst zu schenken, so ist es auch in dem Verhältnis Christi zur Gemeinde gewesen. So erst erhellt, wie genau jeder Ausdruck dem Zweck des Paulus dient, die Liebe Chr. zur Gemeinde als Bild der Liebe des Mannes zu seinem Weibe darzustellen: »Chr. hat sich selbst zu Gunsten der Gemeinde dargegeben, nämlich um sie reinigend zu weihen, und zwar ist dies mit der Absicht geschehen, dass er persönlich (αὐτός) und in seinem eigensten Interesse (ἑαυτῷ) der Gemeinde dieses Gut erwirken wollte.« Diese Auffassung erhärtet sich daran, dass V. 27 die sämtlichen Begriffe der beiden vorigen Verse, nur in noch verstärkter Weise, wiederaufnimmt: das ἑαυτὸν παρέδωκεν wird durch αὐτός wiederaufgenommen und durch ἑαυτῷ verstärkt; das ὑπὲρ αὐτῆς ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας verstärkt wiederaufgenommen durch die Reihe der in V. 27 zu dem Begriff ἐκκλησία hinzugefügten Prädikate. Zunächst ist ἔνδοξος Wiederaufnahme des ἁγιάζειν, denn die Gottgeweihtheit ist der eigentliche Inhalt der der Gemeinde eignenden δόξα. Sodann wird das ἁγιάσῃ καθαρίσας nach seiner negativen und seiner positiven Seite näher beschrieben. Jenes in den Worten μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων. Es liegt darin eine Antiklimax vor. Σπίλος (der späteren Gräzität angehörend, II Pt 2 13) ist der Schmutzfleck, wie ihn niemand an sich leiden darf; aber nicht allein von solchen, sondern auch von jeder Runzel (ῥυτίς), die den Menschen verunstaltet, ohne dass er etwas dagegen thun kann, die also ihr Gegenbild in dem ganzen Gebiet der ἀσθένεια, der Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit in sittlicher Hinsicht, hat, ist die Gemeinde befreit, so dass ihr jugendliche Schöne eignet. Endlich wird in verallgemeinertem Ausdruck hinzugefügt, dass auch nichts, was diesen Dingen ähnlich sei, bei ihr stattfinde (ἤ τι τῶν τοιούτων). Sodann wird dem negativen Ausdruck in der Form der oratio variata (statt ἀλλ' οὖσαν κτλ. heisst es ἵνα ᾖ Win. [7] 63, 2. 1) der positive gegenübergestellt: die Gemeinde ist der profanen und sündigen Sphäre entnommen (ἁγία) und eben damit untadelig (ἄμωμος). Noch ist aber die transitive Form des Satzes zu beachten: es heisst nicht, kraft der in der Taufe geschehenen Abwaschung solle die Gemeinde in solcher Vollendung zu stehen kommen, sondern Christus selbst habe sie so hingestellt und zwar ἑαυτῷ. Darin drückt sich das Interesse aus, welches er

an der Gemeinde nimmt: ihr Glück ist sein Glück, — ein Gesichtspunkt, der hier besonders angemessen ist, wo es auf Beschreibung der höchsten Liebe ankommt, welche eben die Interessen des Geliebten als die eignen ansieht.

5 28—29a] Und nun wird V. 28 zunächst die gesamte vorige Ausführung seit V. 25 noch einmal rekapituliert (*οὕτως ὀφείλουσιν κτλ.*) und sodann in den Schlussworten *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα* ein neues Motiv der Liebe hinzugefügt. Dabei ist vorausgesetzt, dass *οὕτως* sich auf das Vorige zurückbezieht, nicht aber (so nach einigen Früheren Hofm., Wohl. und ohne sich zu entscheiden auch Kähler, Kl.) zu dem folgenden Satz gehört, so dass zu übersetzen wäre: so, nämlich wie ihre eignen Leiber, sollen die Männer ihre Weiber lieben. Erstere Fassung wäre unzweifelhaft, wenn das *καί* vor *οἱ ἄνδρες* echt wäre, denn dieses könnte nur das Verhalten der Männer dem eben beschriebenen Verhalten Christi an die Seite stellen, würde also die Rückbeziehung von V. 28 auf das Vorige verbürgen. Nun ist allerdings die Echtheit des *καί* mindestens zweifelhaft[1]). Aber auch wenn *καί* fortgelassen wird, muss *οὕτως* auf das Vorige zurückbezogen werden. Denn der Gedanke, man solle das Weib in demselben Masse lieben wie seinen Leib, hat nach meiner Empfindung etwas Unangemessenes. Es wäre anders, wenn es hiesse *ὡς ἑαυτούς*. Aber die Vergleichung grade mit dem Leibe ist wohl geeignet die Selbstverständlichkeit der Liebe zum Weibe zu erläutern, aber nicht ihre Art oder ihr Mass (*οὕτως*) darzustellen, da sie einen viel höheren Wert hat als die Liebe zum Leibe. Demnach nimmt *οὕτως* das Vorige wieder auf: »so, nämlich wie die aufopferungsvolle, alles darangebende Liebe Christi zur Gemeinde, soll eure Liebe zum Weibe beschaffen sein«. Und nun folgt mit dem begründenden *ὡς* ein neuer Gedanke, welcher diese Liebe motiviert: »als die eure

1) Das *καί* findet sich ausser in den Hdschrr. der occident. Familie auch in AB und Syr.p; es fehlt in ℵKL. Das würde an sich mehr für die Echtheit sprechen. Aber das Gewicht der Zeugen wird dadurch gemindert, dass in B die Wortstellung anders ist als in den übrigen (B: *ὀφειλ. καὶ οἱ ἄνδρες*, die Anderen *ὀφειλ.* nach *ἄνδρες*). Wäre, wie Weiss Textkrit. 110 annimmt, die Lesart von B die ursprüngliche, so wäre unerklärlich, warum diejenigen Hdschrr., welche das *καί* fortliessen, auch die ursprüngliche Wortstellung geändert haben sollten. War aber die von allen Majusk. ausser B gebotene Wortstellung die ursprüngliche, so erklärt sich wohl, dass B die durch *καί* indizierte Betonung des *οἱ ἄνδρες* auch durch die Wortstellung markierte. Nimmt man nun hinzu, dass die Weglassung des *καί*, wenn es ursprünglich dastand, sich viel schwerer erklärt als seine dem Sinne nach ganz zutreffende Einschaltung, so wird man doch die Lesart ohne *καί* für die wahrscheinlich echte ansehn müssen, wie denn auch Tisch.[8] und Treg. es fortlassen, Wc.-H. es wenigstens einklammern.

(ἑαυτῶν 2. Pers. vgl. Bl. 13, 1) Leiber sind«. Wie der Leib ein Teil des Menschen selbst ist, zu meiner Persönlichkeit gehört, so habe ich auch das Weib als Teil meines Ich anzusehen, also ist, wie V. 28b erklärend hinzusetzt, die Liebe zu ihm wesentlich Liebe zu mir selbst. Eben weil dieser Satz nur erläuternden Wert hat, bezieht sich das folgende γάρ V. 29 nicht auf die zuletzt vorangehenden Worte, wozu die Begründung gar nicht passen würde (gegen Mey.), sondern auf den Hauptgedanken V. 28a, dass aus der dem σῶμα analogen Stellung des Weibes die Liebe des Mannes zu demselben folge, denn sein eigen Fleisch habe noch nie jemand gehasst[1]). Dass σάρξ hier nicht in dem spezifisch religiösen Sprachgebrauch des P. genommen ist, versteht sich von selbst; aber es ist auch nicht rein synonym mit σῶμα, sondern da die Thätigkeiten des ἐκτρέφειν (64) und θάλπειν (I Th 27) sich auf den Stoff der Leiblichkeit beziehen, ist dies Wort hier das charakteristischere. Die beiden Verba geben der Schilderung etwas Konkretes, Malerisches, und es ist eine ganz richtige Bemerkung Oltr.'s, dass sie quelque chose de maternel haben, wie sie denn auch in den angeführten Parallelen von elterlicher Pflege der Kinder stehen[2]).

5 29b—30] Auch den seit V. 28b dargelegten Gedanken stellt P. wie den vorhergehenden unter die Analogie des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde. Die Grundlage dazu giebt der Begriff σῶμα. Wie das Weib mit dem Leibe des Mannes verglichen ist, sofern sie mit ihm zu einer Personeinheit zusammenwächst, so ist ja auch die Gemeinde wiederholt (122. 412. 16) und zuletzt noch 523 als Christi σῶμα bezeichnet, so dass die einzelnen Christen den Gliedern an diesem Leibe entsprechen. Ganz unmöglich nämlich ist die von Harl., Hofm., Beck, Wohl. u. A. wiederaufgenommene Erklärung Bengels, wonach σῶμα sich hier nicht auf die Gemeinde, sondern auf die Körperlichkeit Christi im eigentlichen Sinne beziehen soll. Das scheitert ja unrettbar schon an dem dabeistehenden μέλη ἐσμέν: denn wäre σῶμα eigentlich gemeint, so müsste es auch μέλος sein; steht dies aber in übertragenem Sinne von den

---

1) Richtig bemerkt Mey., dass die Mahnung das Fleisch zu kreuzigen Gal 524 zu dem hier Gesagten keinen Widerspruch bilde, weil darin σάρξ in ganz anderer Bedeutung stehe. Ebenso richtig ist an sich seine Bemerkung, dass es sich hier um einen allgemeinen Erfahrungssatz handle, wobei von etwaigen Ausnahmen abgesehen werde. Nur dass die Askese gar nicht einmal wirklich einen Gegensatz zum οὐδείς ἐμίσησεν bildet, sofern der Asket den Wert seines Thuns grade darin sucht, dass er den Leib, obwohl er ihn von Natur liebt, doch schlecht behandelt.

2) Richtig Bgl.: »fovet« spectat amictum, ut »nutrit« victum.

Christen, so muss auch σῶμα ebenso gefasst werden. Wenn Harl. wider die bildliche Bedeutung von σῶμα geltend macht, bei ihr komme der unmögliche Gedanke heraus: Christus liebt seine Gemeinde, denn wir sind Glieder seiner Gemeinde, — so verkennt er völlig die Bedeutung des ὅτι. Dieses soll die Richtigkeit des καθώς, d. h. der aufgestellten Analogie nachweisen. Sinn: bei Christo steht es analog wie bei dem Ehemann, denn auch dort handelt es sich um ein Verhältnis zu einem σῶμα und zwar dem, dessen Glieder wir sind. Der hier ausgesprochene Gedanke verhält sich zu dem V. 25ff. ausgeführten so, dass dort von der einmaligen grundleglichen Liebesthat Christi (παρέδωκεν) die Rede war, hier von der fortdauernden Pflege, die er der Gemeinde zukommen lässt. Jede nähere Ausdeutung des ἐκτρέφειν, namentlich die auf das Abendmahl, wird dadurch abgeschnitten, dass der Ausdruck »wärmen« (θάλπειν) sich jeder solchen Ausdeutung, wenn man nicht in die geschmacklosesten Künsteleien verfallen will, entzieht. So gut wie σῶμα und μέλη sind auch sie bildlich gemeint als Ausdruck der liebenden Fürsorge. Ist nun hinter den Worten ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ der Zusatz zu lesen ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ? Die Entscheidung ist schwierig. Der Zusatz fehlt in den alex. Texten (ℵ*AB), er findet sich aber nicht nur in den occident., sondern auch bei dem Syr. und, was schwer ins Gewicht fällt, schon bei Iren. (5, 2 3), ist also jedenfalls sehr alt. Die Frage, ob die Auslassung oder Einschiebung sich leichter erkläre, führt nicht zur Entscheidung. Denn dass aus antignostischem Interesse die Worte zugesetzt sein könnten, ist eine ganz vage und nicht grade wahrscheinliche Möglichkeit; ebenso aber ist die Annahme nicht durchschlagend, die Alex. hätten sie fortgelassen, weil ihr Spiritualismus daran Anstoss nahm (Kl.): grade dieser musste ihnen eine geistige und ihnen daher unanstössige Deutung der Worte nahelegen. Unter diesen Umständen wird die Entscheidung davon abhängen, ob die Worte in dem Zusammenhang überhaupt einen annehmbaren Sinn haben, bezw. ob sich gar ein Grund angeben lässt, warum P. sie hinzuzufügen sich veranlasst sehen konnte. Sind sie echt, so können sie in keinem Fall buchstäblich genommen werden, als wenn die Gemeinde aus der Körperlichkeit Christi hergeleitet werden sollte. Von einer Mitteilung der verklärten Leiblichkeit Christi als dem Lebensgrunde seiner Gemeinde kann nicht die Rede sein, denn auf Erden hat der Christ an derselben schlechthin keinen Teil, sondern nur an dem Geist Christi, und es ist ein völlig unpaulinischer, überhaupt unbiblischer Gedanke, dass die Christen aus der »eigensten Natursubstanz« Christi (Beck) geschaffen seien. Richtig ist, dass sie »zur geistig-leiblichen Einigung mit

ihm« geschaffen sind (derselbe), aber hier ist nicht von der zukünftigen Vollendung auch des leiblichen Lebens, sondern von der Gegenwart die Rede (ἐσμέν). Speziell die Beziehung auf das Abendmahl, als worin der Auferstehungsleib keimhaft mitgeteilt werde (Harl. u. A.), steht in Widerspruch gegen die NTliche Auffassung, welche nur eine Beziehung des Abendmahls auf den gebrochenen, also irdischen Leib und das vergossene, also irdische Blut Christi kennt, abgesehen davon, dass bei dem Gedanken an das Abendmahl man statt der Erwähnung der ὀστέα die des αἷμα erwarten würde (Mey.)[1]. Aber auch Bengels Erklärung ist unmöglich, welcher nicht an Christi verklärte Körperlichkeit, sondern an seine Menschheit denkt: non ossa et caro nostra sed nos spiritualiter propagamur ex humanitate Christi carnem et ossa habente. Denn die Christenheit hat ihren Lebensgrund nicht in dem Fleisch und Gebein, sondern in dem Geiste Christi, und wenn ausgedrückt werden sollte, dass der Mensch Jesus dieser Lebensgrund sei, so wäre dafür der gewählte Ausdruck möglichst ungeeignet[2]. Wenn wir sahen, dass der vorangehende Ausdruck ἐσμὲν μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ sich schlechterdings nicht auf die Körperlichkeit Christi, weder die irdische noch die himmlische, beziehen kann, sondern bildlich gemeint sein muss; wenn das εἶναι εἰς σάρκα μίαν V. 31, sofern es auf Christum gedeutet wird, doch gewiss nicht eine Personeinheit nach der leiblichen Seite bezeichnen kann, — denn auch unsre verklärte Leiblichkeit ist zwar der Art nach dieselbe wie die Christi, aber der Gläubige und Christus sind doch nicht numerisch μία σάρξ, wie das allerdings von der Ehe gesagt werden kann, weil in ihr eine ἕνωσις φυσική stattfindet: — so muss auch der Ausdruck ἐκ τ. σαρκ. αὐτ. κτλ. notwendig in übertragenem Sinne genommen werden, um dem Gedanken als

1) Hofm. erklärt: »Wir sehen hier den Apostel die Beschaffenheit unsres christlichen Seins statt auf den Geist Christi, der es gewirkt hat, auf Christi durchgeistete Leiblichkeit zurückführen, aus welcher es herkommt, und welche uns, die wir eben deshalb Glieder seines Leibes in diesem Sinne heissen, so lange als unsre himmlische Leiblichkeit umschliesst, bis wir auch nach der leiblichen Seite seines Gleichen werden.« Ich bekenne, nicht das entfernteste innere Verständnis dafür zu haben, was es heisst, dass die »Beschaffenheit unseres christlichen Seins sich auf Christi durchgeistete Leiblichkeit zurückführt«, noch weniger, dass diese uns »als unsre himmlische Leiblichkeit umschliesst«.

2) Die von mehreren VV. (Iren., Aug., Hier.) gebotene Beziehung auf die Gemeinsamkeit der menschlichen Natur zwischen Christus und uns scheitert, wie von Harl., Mey., Oltr. u. a. mit Recht ausgeführt wird, daran, dass erstens es nicht heissen würde, wir seien aus Christi Gebein, sondern umgekehrt er aus dem unseren, und dass zweitens hier nicht von der Gleichheit zwischen Christus und allen Menschen, sondern nur von der zwischen ihm und seiner Gemeinde die Rede ist.

Kleid zu dienen, dass in der Persönlichkeit Christi die Lebenswurzeln seiner Gemeinde liegen. Genau wie Joh 6 53 unter Fleisch und Blut Jesu seine Persönlichkeit gemeint ist, so hier unter Fleisch und Gebein. Und auch die Veranlassung zur Wahl eines solchen sinnlich-bildlichen Ausdrucks ist an beiden Stellen dieselbe. Dort bedingte der Begriff der Speise die Wahl von sinnlichen Ausdrücken, von denen das Essen und Trinken ausgesagt werden kann; hier bedingte die Vergleichung mit der Entstehung der Eva aus der Körperlichkeit Adams, dass gleichfalls diese sinnlichen Ausdrücke beibehalten wurden, und doppelt nahegelegt wurden sie, da eben von einem σῶμα Christi die Rede gewesen ist, also auch nach dieser Seite die hier gewählten Ausdrücke indiziert waren. Ist dies der Sinn der Worte, so ergiebt sich, dass sie vortrefflich in den Zusammenhang passen. Der 30. Vers will beweisen, dass P. das Recht hat, das eheliche Verhältnis mit dem zwischen Christus und der Gemeinde zu parallelisieren. Das ist zuerst durch den Nachweis geschehen, dass beide Verhältnisse gleichermassen am Begriff σῶμα orientiert seien: das Verhältnis des Menschen zu seinem Leibe ist einerseits dem zwischen den Eheleuten, andererseits dem zwischen Christo und der Gemeinde analog (30a). Und sodann wird mit den Worten ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ κτλ. eine zweite Parallele erwähnt: wie nach der Genesis das Weib aus dem Manne seinen Ursprung hat, so die Gemeinde aus Christus. Die Worte bilden also einen neuen Erweis für das Recht des P. zu dem vorhergehenden καθώς, der allerdings nur in andeutender Kürze durch Wiederholung der Genesisworte[1]) gegeben wird. Erwägt man nun, wie echt paulinisch dieser schnelle Übergang zu einem zweiten Gesichtspunkt ist — noch V. 28 haben die Worte ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα ein Beispiel dafür gegeben —; erwägt man weiter, wie durch diese Reminiszenz an die Genesis das folgende Zitat V. 31 sich dem P. nahelegen musste: so wird man die Echtheit von V. 30b aus inneren Gründen gegen Tisch. 8, Wc.-H., Weiss für überwiegend wahrscheinlich halten müssen. 5 31] Nach der überwiegenden Meinung der Ausll. soll P. nun eine typische oder allegorische Umdeutung der Stelle Gen 2 24 auf das Verhältnis zwischen Chr. und der Gemeinde geben. Aber diese Auffassung ist in allen vorgeschlagenen Formen unhaltbar. Die Einen (z. B. Chrys.[2]), Theodoret[3]), Grot., Bgl.)

---

1) Gen 2 23 sagt Adam: τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου. Die Reihenfolge der Begriffe ist hier umgekehrt.

2) ὅτι καὶ αὐτὸς τὸν πατέρα ἀφεὶς κατῆλθε κ. ἦλθε πρὸς τὴν γυναῖκα κ. ἐγένετο εἰς πνεῦμα ἕν.

3) καὶ γὰρ αὐτὸς τὸν ἄνω πατέρα καταλιπὼν τῇ ἐκκλησίᾳ συνήφθη. καταλιμπάνειν δὲ ἔδοξε τῷ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγῳ· ἀχώριστος γὰρ ὡς θεὸς θεοῦ, ἅτε δὴ καὶ αὐτὸς ἀπερίγραφον ἔχων τὴν φύσιν.

denken dabei an die Menschwerdung Christi, in welcher er den Vater verlassen habe, die Zweiten (z. B. Mey., Beck, Kl., Weiss)[1]) denken an die Parusie. Aber der Wortlaut des Zitats widerspricht beiden Auffassungen. Bei beiden ist natürlich der Begriff μήτηρ überhaupt unausdeutbar; aber auch das καταλείπειν τ. πατέρα will sich zu der zweiten nicht schicken, denn die Vollendung der Gemeinde am Ende der Tage kann doch nicht in irgend einem haltbaren Sinne als ein Fortgehen vom Vater aufgefasst werden. Und das Futur, auf welches Mey. pocht, weist doch nicht auf etwas, was jetzt noch zukünftig ist, sondern was zukünftig war, als das Genesiswort gesprochen wurde. Aber auch die Beziehung auf die Menschwerdung ist unmöglich, vor allem wegen des ἀντὶ τούτου. Dieses wird dabei an die unmittelbar vorangehenden Worte geknüpft: »weil Christus eine solche Stellung zur Gemeinde hat, darum verlässt er seinen Vater«. Aber das ist ja gar nicht zutreffend: die Gemeinde war ja noch gar nicht vorhanden; das ἐκ τ. σαρκὸς αὐτοῦ εἶναι, welches hiernach der Grund seines καταλείπειν sein müsste, ist ja erst für das Verhältnis zwischen dem Auferstandenen und den Seinen wahr. Darum nehmen die Dritten (z. B. Harl., Bl., Oltr.) an, dass die ersten Sätze des Zitats nur der Vollständigkeit halber aufgenommen seien, es dem Ap. aber nur auf den letzten (ἔσονται εἰς σάρκα μίαν) angekommen sei. Das ist aber ganz unwahrscheinlich, denn wozu hätte P. jene Sätze dann geschrieben, zumal er ja doch Gen 2 23b zwischen dem vorher benutzten V. 23a und der hier zitierten Stelle ausliess? Gegen alle drei Fassungen aber spricht, dass doch kein Leser auf die Meinung kommen konnte, V. 31 solle von Christus und der Gemeinde handeln. Das Subjekt ἄνθρωπος führt nicht darauf, das Verlassen von Vater und Mutter nicht, das προσκολλᾶσθαι τῇ γυναικί doch zunächst auch nicht. Ja, wenn P. V. 32 ausdrücklich die Umdeutung von Gen 2 24 als eine ihm vorschwebende mit ἐγὼ δὲ λέγω einführt, so scheint mir dies grade zu beweisen, dass er voraussetzt, die Leser hätten die Stelle zunächst nicht auf Christus, sondern auf die Ehe bezogen. Hätte er jene Deutung von vorn herein im Auge gehabt, so würde er geschrieben haben: διὸ λέγει· ἀντὶ τούτου κτλ. Denn die typische Deutung beruht auf dem Umstand, dass es sich um ein Schriftwort handelt, welches als solches weissagenden Sinn haben kann. Nun aber zitiert er gar nicht ausdrücklich, sondern er kleidet nur, wie von Hofm. u. A. richtig bemerkt wird, seine eignen Gedanken in Worte, die er zwar aus der Schrift nimmt, aber nicht als Schriftworte einführt. Man kann auch nicht sagen,

1) »Die Worte gehen darauf, dass Chr. dereinst (bei seiner Parusie) den Vater verlassen wird, um sich ganz mit seiner Gemeinde zu vereinigen«.

V. 31 sei nur Fortsetzung des schon V. 30b (wenn die Worte echt sind) angefangenen Zitats. Denn V. 30 fin. handelt es sich erst recht nicht um ein »Zitat«, sondern nur um eine eigene Bemerkung des P. im Anschluss an ein Schriftwort. Endlich ist es ein Irrtum, dass ἀντὶ τούτου sich auf die unmittelbar vorangehenden Worte beziehen müsse. Der Hauptgedanke im Vorigen war ja, dass das Weib sich zum Manne als ein Teil seiner Persönlichkeit verhalte, und dieser Gedanke war nur durch den Hinweis auf Chr. erläutert. So wird also das ἀντὶ τούτου (daher) sich auf diesen Hauptgedanken beziehen. Dass das Weib zur Persönlichkeit des Mannes gehört, wird von diesem damit erwidert, aufgewogen, vergolten (ἀντί, vgl. Win.[7] 47, Bl. 40, 1), dass er alle anderen, auch die nächsten Verhältnisse um des Weibes willen bei Seite setzt, und so werden die Zwei in der That eine Einheit bilden, die in der Ehe zunächst eine leibliche ist und daher mit μία σάρξ bezeichnet wird[1]). So gefasst giebt also der 31. V. den Abschluss der mit V. 28b begonnenen Ausführung, redet von der natürlichen Ehe[2]).

5 32—33] Indem nun aber P. die Einheit schildert, die zwischen Mann und Weib vorhanden ist, kommt ihm zum Bewusstsein, wie auch der Grundgedanke des letzten Satzes sich auf das Verhältnis zwischen Christus und seiner Gemeinde anwenden lässt, sofern auch zwischen ihnen eine Personeinheit stattfindet, welche er in den früheren Erörterungen dahin gefasst hatte, dass die Gemeinde das πλήρωμα Christi sei. Das μυστήριον ist also nicht das eheliche Verhältnis an sich, etwa sofern die Entstehung des Weibes aus dem Manne den heidnischen Lesern unbekannt gewesen sei (Hofm.), was ganz aus dem NTlichen Gebrauch des Wortes μυστ. herausfallen würde, sondern es ist der höhere Gehalt der eben zitierten Stelle, bezw. das in der Ehe sich abbildende Wesen des religiösen Verhältnisses. Aber auch nicht so, als ob das Mysterium darin bestände, dass in der Ehe sich ein Höheres abbildet, sondern dies darin abgebildete Höhere selbst ist das Mysterium. Denn ausdrücklich fügt ja P. hinzu, der Satz, dies Mysterium sei gross, beziehe sich nach seiner Auffassung auf Christus und die Gemeinde. Also nicht die Genesisworte nennt er ein Mysterium, weil und

---

1) Gen 2 24 LXX: ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ κ. τὴν μητέρα αὐτοῦ (sic Swete, Tisch. om. αὐτοῦ) κ. προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ (Tisch. πρὸς τὴν γυναῖκα) κ. ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. In unsrer Stelle sind die Artikel vor πατέρα und μητέρα sowie das αὐτοῦ nach beiden zu tilgen (BDFG) und πρὸς τ. γυναῖκα zu schreiben, was aus unsrer Stelle in einige LXX-Hdschrr. übergegangen ist. Nach den LXX ist hier wie in den übrigen NTlichen Zitaten derselben Stelle (Mt 19 6. Mk 10 8. I Kor 6 16) οἱ δύο bez. δύο zugesetzt, das im Grundtext fehlt. — 2) Ähnlich Schenkel, Braune, Soden.

sofern sie eine geistige Deutung in sich schliessen, sondern die Thatsache selbst, um die es sich bei ihrer geistigen Deutung handelt, ist ihm ein Mysterium. Mit anderen Worten: τοῦτο ist nicht der Wortlaut des Zitats, sondern das Verhältnis zwischen Christus und seiner Gemeinde, von dem P. fortwährend geredet hat, und dass er auch in der Genesisstelle ausgesprochen findet. Wie er in den Schriftworten von V. 30 die über die Entstehung des Weibes handelnden Worte der Genesis auf das religiöse Gebiet angewendet und übertragen hat, so überträgt er auch hier den Inhalt von Gen 2 24 auf dasselbe. Mysterium ist also hier wie sonst im NT Ausdruck für eine überweltliche, sich dem natürlichen Erkennen entziehende und es übersteigende Thatsache [1]). Indem nun aber P., wie in tiefes Staunen verloren, diesen Satz ausgesprochen hat, fällt ihm bei, dass die Leser ja seine Anwendung von Gen 2 24 auf das Heilsgebiet noch gar nicht wissen können, und er fügt daher hinzu, dass er seinerseits (ἐγώ) im Unterschiede von ihnen (δέ) dabei an dieses höhere Gebiet denke. So ist klar, dass es sich bei der Anwendung der Genesisstelle nur um den Grundgedanken derselben handelt; es ist aber auch klar, warum P. den ganzen Vers zitiert hat: weil er nämlich die Stelle zunächst nach ihrem Wortsinn für das eheliche Leben ins Auge gefasst hat. Aber, so fährt P. fort, dies μυστ. bei Seite gelassen (πλήν), gelte für das irdische eheliche Gebiet die aus allem Gesagten resultierende doppelte Mahnung für den Mann, das Weib zu lieben, für das Weib, den Mann zu fürchten. Πλήν steht, wo es sich darum handelt einen von den vorher ausgesprochenen verschiedenen Gesichtspunkt einzuführen, namentlich wo die Erörterung abgeschlossen und das Wesentliche hervorgehoben werden soll (Bl. 77, 13), so dass es häufig unserem »inzwischen« entspricht. Indem dieser Gesichtspunkt dem soeben besprochenen entgegentritt, gewinnt πλήν Verwandtschaft mit ἀλλά (Kühner 2, 2 [2]. 535, 6 Anm. 5. Bl. 77, 13), und mit Recht vergleicht Wohl. mit dem πλην hier das ἀλλά in V. 24. Wie Christus die Gemeinde, so sollen auch (καί) die Leser, und zwar Mann für Mann (οἱ καθ' ἕνα) also jeder sein eigen Weib so lieben, wie er sich liebt: — hier ist in der abschliessenden Betrachtung der Vergleich mit dem Leibe fallen gelassen und der einfache Gedanke ausgesprochen: ist das Weib mit meiner Person so verwachsen, so habe ich es auch mir ganz gleichzustellen. In der Form der oratio variata, nämlich mit Umschreibung des Imperativs durch ἵνα (Bl. 64, 4. 69, 1; vgl. Mk 5 23. II Kor 8 7),

1) Bekanntlich gründet die römische Kirche auf die lateinische Übersetzung des Wortes μυστ. durch sacramentum ihre Lehre von dem sakramentalen Charakter der Ehe.

und mit betont vorangestelltem Subjekt (wie z. B. Gal 2 10 u. ö.) wird nun auch der Ertrag der V. 22b—24 an die Frauen gerichteten Mahnung wiederaufgenommen: das Weib soll diejenige Scheu vor dem Manne empfinden, die ihrer Unterordnung unter denselben entspricht.

6 1—3] Zu dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern übergehend, schärft auch hier P. zunächst den Kindern[1]), wie vorher den Frauen, ein, sich nicht durch die religiöse Gleichstellung mit den Eltern, die ihnen das Christentum gewährt, verführen zu lassen, dass sie die in dem natürlichen Verhältnis gegebene Unterordnung ausser Acht lassen[2]). Und zwar begründet er die Pflicht des Gehorsams mit den Worten τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον: »so ist es recht«. Letzteren Ausdruck hier in spezifisch paulinischem Sinne zu nehmen, liegt ganz fern; im Gegenteil soll ja grade betont werden, dass es dem natürlichen Recht so gemäss ist. Δίκ. bezeichnet also ganz im allgemeinen die sittliche Pflicht (Kol 4 1. Phil 1 7. 4 8 und das Subst. z. B. Mt 3 15). Ohne Verbindung folgt V. 2 eine nochmalige Einschärfung der Kindespflicht mit den Worten des mosaischen Gebotes, welches das vorher eingeschärfte Gehorchen auf die ehrerbietige Gesinnung zurückführt, und diese Mahnung wird damit begründet (ἥτις), dass dieses Gebot eine besonders hervorragende Stellung einnehme. Die von den VV. gegebene, von Grot., Bgl., Harl., Mey., Kl., Sod. geteilte Auffassung des πρώτη ist, dass es numerisch gemeint sei und eng mit ἐν ἐπαγγελίᾳ zusammengehöre, sei es, dass man übersetzt: das erste Gebot, welches von Verheissung begleitet ist, oder: im Punkte von Verheissung. Die grammatische Möglichkeit dieser Aus-

1) Hofm. hat ganz Recht, dass die Anrede an die Kinder voraussetzt, diese seien zugegen, ferner, sie seien schon in einem Alter gedacht, wo die Vorlesung eines Briefes auch für sie verständlich sein könnte; er wird auch Recht haben, dass die an den Gemeindeversammlungen teilnehmenden Kinder schon getauft gewesen sein werden. Aber aus dem allen folgt für das Vorhandensein der Kindertaufe im eigentlichen Sinne gar nichts. Denn eben weil die hier angeredeten Kinder schon als nicht mehr ganz klein, nicht mehr als infantes gedacht sind, lässt sich schlechterdings nicht aus dieser Stelle entscheiden, ob solche infantes getauft worden sind.

2) Das ἐν κυρίῳ hinter ὑμῶν fehlt in BDFG. Rechnet man bloss nach der Major. der Hdschrr., so wird man es für echt halten; beachtet man aber, dass es Hdschrr. zweier verschiedener Familien sind, die es weglassen und zwar bei beiden grade die beste, dass ferner bei solcher Formel die Hinzusetzung immer wahrscheinlicher ist als die Auslassung, so wird man (gegen Weiss Textkr. 109) die Worte streichen. Wären sie echt, so wäre damit der Gehorsam der Kinder als in ihrem Christenverhältnis gesetzt bezeichnet. Dazu würde aber die hinzugefügte ganz allgemeine Begründung (τοῦτο δίκαιον) nicht passen, so dass auch aus inneren Gründen die Fortlassung sich empfiehlt.

legung ist unbestreitbar, da der Artikel bei Ordinalzahlen fortgelassen werden kann (Kühn, II, 1[3]. 465, 14. Bl. 46, 7). Aber sachlich ist diese Auslegung mehr als misslich. Denn das zweite (Bilder-)Gebot hat ja auch eine Verheissung, und mit Bgl. zu sagen, die sei nicht gerechnet, weil daneben eine Drohung stehe, ist eine blosse Ausflucht, da letzterer Umstand an dem Dasein der Verheissung doch nichts ändert. Weiter aber würde das πρώτη im numerischen Sinne doch voraussetzen, dass nachher noch andere Gebote mit einer Verheissung folgen. Aber auch das ist im Dekalog nicht der Fall, und wieder ist es doch nur eine Ausflucht, wenn man sagt, P. habe nicht nur den Dekalog, sondern die gesamte Gesetzgebung im Auge gehabt, denn die bekannten Parallelen aus den Evv. zeigen ja, dass man bei den ἐντολαί zunächst an die zehn Worte dachte. Allen diesen Verlegenheiten entgeht man, wenn man πρώτη nicht von der Reihenfolge, sondern von dem Wert auffasst (Mk 12 28. 29), und zwar, da es artikellos steht, in relativischem Sinn »sehr bedeutend«, (Mk 10 31. 44. Act 17 4. I Tim 1 15. Bl. 44, 3): ein obenan stehendes Gebot, und dann ἐν ἐπαγγ. als begründende Apposition nimmt. Dass eine Verheissung mit diesem Gebot verbunden ist (zu ἐν vgl. 4 19. Kol 4 2), ist der Beweis für den hervorragendem Wert, den Gott auf seine Befolgung legt (so z. B. Hofm., Wohl.). Und nun folgt V. 3 diese Verheissung mit den Worten der LXX, nur dass statt γένῃ eingesetzt ist ἔσῃ [1]) und hinter ἐπὶ τῆς γῆς der Zusatz fehlt τῆς ἀγαθῆς, ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσί σοι. Dadurch ist der Ausdruck ἐπὶ τῆς γῆς seiner ursprünglichen Beziehung auf das Land Kanaan entkleidet und so auf alle Menschen anwendbar geworden, wie diese Deutung, seitdem es eine Diaspora gab, jedenfalls schon üblich geworden war. Die Frage, wiefern in jedem einzelnen Falle sich zeitlicher Segen an die Befolgung dieses Gebots schliesse, liegt hier dem P. ganz fern, da er ja nur den Wert des Gebotes durch das Dasein einer Verheissung begründen will [2]).

---

1) Nach Win.[7] 41, b. 1 würde ἔσῃ nicht von ἵνα abhängig zu machen sein, sondern einen Hauptsatz bilden. Da indessen der ind. fut. nach ἵνα im NT unzweifelhaft vorkommt (Bl. 65, 2) und die Loslösung des Satzes mit ἔσῃ von dem voraufgehenden ἵνα doch ziemlich unnatürlich ist, wird man die Auffassung Winers fallen lassen müssen.

2) Diese Frage existierte für den Standpunkt des AT überhaupt nicht. Nicht der einzelne Israelit, sondern Israel als Ganzes wird ja in den zehn Worten angeredet. Die Zusammengehörigkeit der späteren Generation mit der früheren ist die Grundlage für die Teilnahme der späteren an dem Bundesverhältnis. Nur um der Väter willen haben die Späteren an dem Lande der Verheissung teil. Es ist also ganz konsequent, wenn die Impietät gegen die ältere Generation mit dem Verlust des Segens bedroht wird, an welchem Israel um der Väter willen teil hat. Sobald als das angeredete Subjekt des Dekalogs der

6 4] Der Pflicht der Kinder gegen die Eltern korrespondiert aber eine Pflicht dieser gegen jene: daher das beide Aussagen miteinander verknüpfende καί[1]). Wie Kol 3 21 werden die Väter zunächst vor der Gefahr gewarnt, durch herrisches Geltendmachen ihrer Superiorität die Kinder zu erbittern (statt ἐρεθίζειν Kol 3 21 hier παροργίζειν), sodann aber wird im Unterschied von der Parallele die positive Mahnung hinzugefügt, die Kinder in That (παιδεία) und Wort (νουθεσία)[2]) christlich heranzubilden. Der Gen. κυρίου kann nicht als Ziel der νουθεσία (Ermahnung zum Herrn hin) aufgefasst werden, sondern ist entweder gen. subi. (Mey., Sod.), so dass Chr. selbst als der eigentlich Erziehende vorgestellt wäre, oder, was einfacher erscheint, in allgemeinerer Fassung Gen. der Beziehung (Kl., Wohl., im Grunde auch Hofm.): Erziehung und Ermahnung, wie sie Chr. übt, wie sie ihm angemessen ist. Also nicht auf ein Geltendmachen der eignen Herrschaft, sondern auf das Gedeihen des Kindes (ἐκτρέφειν) soll es dem Vater ankommen, und die Mittel, die er dazu anwendet, sollen einen christlichen Charakter tragen.

6 5—8] Das dritte Verhältnis, auf welches P. zu sprechen kommt, ist das zwischen Sklaven und Herren. Auch hier wird

---

Einzelne angesehen wurde, erhob sich die Schwierigkeit, wie die nun gleichfalls auf den einzelnen bezogene Verheissung sich in jedem einzelnen Falle erfülle, eine Schwierigkeit, die eben nur darauf beruhte, dass man, was von dem Volksganzen gelten sollte, auf das Individuum bezog. Diese Schwierigkeit zu lösen liegt nach dem im Text Gesagten dem P. hier ganz fern. Es ist nicht wahr, dass er hier das Gesetz seiner nur temporären, pädagogisch gemeinten Bestimmungen entkleidet (Wohl.), sondern er hat einfach das Gebot in der damals üblichen Auffassung zitiert. Hätte er die ihm beigemessene Absicht gehabt, so wäre sie ihm misslungen, denn es ist einfach nicht wahr, dass in jedem Falle die Befolgung des vierten Gebots durch langes Leben auf Erden belohnt wird. Die wirkliche πλήρωσις dieses ATlichen Wortes würde in der überweltlichen Fassung des verheissenen Segens bestehen, denn das religiöse Gut, welches für Israel mit dem irdischen Erbe verquickt war, ist für den Christen ein rein überweltliches geworden.

1) Sehr gekünstelt Sod., in diesem καί liege schon eine weitere Reflexion über die Zusammenhänge innerhalb der sozialen Gruppen zu Grunde. Ein Schritt näher also zu einem organischen System der sozialen Ethik.

2) *Παιδεία* (im paulin. Schriftenkreis nur noch II Tim 3 16) ist an sich der allgemeinere Ausdruck, welcher alles, was zur Erziehung gehört, sei es That oder Wort, umfasst, während *νουθεσία* (gleichbedeutend mit *νουθέτησις*) sich nur auf Worte bezieht, welche jemandem etwas eindrücklich machen sollen. Da nun aber *παιδεία* schon an sich hauptsächlich auf ein thatsächliches Verhalten bezogen wird (Hbr 12 5. 7. 8. 11), so wird bei der Zusammenstellung der beiden Worte in der That das erstere mit Hofm. mehr auf thatsächliche Massnahmen gegenüber der mit *νουθεσία* gemeinten Erziehung durchs Wort zu beziehen sein.

von dem niedriger stehenden Teile ausgegangen. Wie Kol 3 22 werden die Herren als οἱ κατὰ σάρκα κύριοι bezeichnet gegenüber dem Herrn im Himmel, von dem nachher die Rede ist. (Vgl. die Erklärung der Kolosserstelle). Der Ausdruck φοβούμενοι τὸν κύριον Kol 3 22 ist hier in die echt paulinische Zusammenstellung μετὰ φόβου καὶ τρόμου umgesetzt (I Kor 2 3. II Kor 7 15. Phl 2 12), welche sich nun freilich nicht auf die Furcht vor Christus direkt, sondern auf die Angelegentlichkeit bezieht, mit welcher sie sich dem Dienst des irdischen Herrn widmen sollen. Es ist weder gemeint, dass sie vor Chr., noch dass sie vor dem irdischen Herrn zittern sollen, sondern dass ihnen der Gedanke, irgend eine Pflicht zu versäumen, Gegenstand eines wahren Entsetzens sein soll. Das φοβούμενοι τὸν κύριον der Kolosserstelle wird hier durch den Zusatz aufgenommen ὡς τῷ Χριστῷ, was dem Sinne nach dem Worte τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε Kol 3 24 entspricht. Es ist nicht gemeint, dass die Sklaven dem irdischen Herrn ebenso dienen sollen, wie sie Christo dienen, sondern dass sie in dem Dienst des irdischen Herrn einen Dienst Chr. erkennen sollen, womit einerseits die Pflicht des Gehorsams im höchsten Masse eingeschärft, andererseits aber auch im höchsten Masse erleichtert wird: der irdische Herr, dessen Dienst ihnen sauer wird, wird ihnen aus dem Auge gerückt und an seine Stelle der himmlische gesetzt, dessen Dienst ihnen eine Freude ist. Endlich sollen sie ihren Dienst ἐν ἁπλότητι τῆς[1]) καρδίας leisten, d. h. so, dass ihr Herz nicht eine zwiespältige Richtung dabei hat, sie äusserlich gehorsam sind, innerlich sich aber aufbäumen. Diese Bestimmung hat den Ton, denn alles was folgt ist nur die nähere Ausführung zu den Worten ἐν ἁπλ. τ. καρδ. ὑμ. ὡς τ. Χρ. Und zwar wird diese Ausführung in zwei parallelen Partizipialsätzen gegeben, von denen der erste V. 6, der zweite V. 7 umfasst. Wenn sie bei ihrem Gehorsam der ἁπλότης entbehren, so üben sie ihn κατ' ὀφθαλμοδουλείαν, d. h. nur so weit, als das Auge des Herrn reicht, und stellen sich daher als ἀνθρωπάρεσκοι dar, sofern der Mensch eben nur nach dem Augenschein urteilen kann. Dem stellt der folgende Ausdruck mit ἀλλά das richtige Verhalten gegenüber. Sie sollen sich nicht als Knechte eines Menschen, sondern als Knechte Christi wissen, welcher Ausdruck in Gegensatz zu ἀνθρωπάρεσκοι steht. Dann muss aber das Folgende den Gegensatz zu κατ' ὀφθαλμ. bilden. Dies ist aber nur der Fall, wenn man ἐκ ψυχῆς nicht zum Folgenden (so schon Syr., Chrys., Bgl., neuerdings z. B. Harl., Hofm., Wohl.), sondern zum Vorigen zieht (so auch Weiss). Denn nicht dass sie

1) nur ℵ lässt den Artikel aus.

den Willen Gottes thun, sondern dass sie ihn ἐκ ψυχῆς thun, bildet den Gegensatz zu ὀφθαλμοδουλεία. Mit Absicht aber redet P. nicht von einem Thun des Willens der irdischen Herren, sondern Gottes, weil sie eben in dem Gehorsam gegen jene eine Bethätigung des göttlichen Willens erkennen sollen. Dieser aber erfordert nicht nur äussere, sondern von Herzen kommende Erfüllung. Der folgende Partizipialsatz fordert noch mehr. Auch ein williger, ohne inneren Widerspruch und in dem Bewusstsein, dass es Gott so wolle, geleisteter Gehorsam kann mit einer kalten und lieblosen Gesinnung gegen den irdischen Herrn verbunden sein. Aber auch das wäre noch nicht der richtige christliche Standpunkt. Μετ' εὐνοίας, d. h. in einer Gesinnung, die es mit ihrem irdischen Herren wohlmeint und sein Bestes sucht, sollen sie ihren Sklavenstand führen. Unmöglich kann nun mit D^{c}EKL gelesen werden δουλεύοντες τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, denn dass sie Christo mit Wohlmeinen dienen sollen, wäre ja ein mehr als wunderlicher Ausdruck. Vielmehr ist zu lesen ὡς τῷ κυρίῳ dann aber der Dativ der des Interesses: nur wenn sie ihre Dienste in liebevoller Gesinnung gegen den irdischen Herrn leisten, leisten sie sie so, wie man Christo und nicht Menschen gegenüber ein Dienstverhältnis zu üben hat. Der nun folgende Partizipialsatz des achten Verses ist nicht den Sätzen in V. 6 und 7 koordiniert, sondern giebt eine Begründung für alles von V. 5 an Gesagte: in der eben beschriebenen Art sollen sie ihren Sklavenstand auffassen in dem ermutigenden Bewusstsein, dass Chr. wie alles Gute, so auch das von ihnen gethane vergelten wird. Die Lesarten in dem von εἰδότες abhängenden Satz sind ausnehmend different[1]). Die Voranstellung von ἕκαστος ist nicht nur durch die überwiegende Zahl der Hdschrr. bezeugt, sondern auch durch den Sinn verbürgt. Nicht nur zeigt der Zusatz am Schluss des Satzes εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος, dass auf dem ἕκ. der Nachdruck ruht, sondern offenbar will gegenüber der Rechtlosigkeit der Sklaven im irdischen Leben der Apostel betonen, dass im Reiche Christi jeder, also auch sie, auf Vergeltung ihrer guten Thaten rechnen können. Im übrigen wird die ursprüngliche Lesart sein ὃ ἐάν und dieser Relativsatz ist dann von anderen in das konditionale ἐάν τι umgesetzt. Dieser Hinweis auf den Lohn ihrer sittlich guten Handlungen war den Sklaven gegenüber überaus trostreich, weil nichts so deprimierend wirkt wie das Gefühl, trotz des besten Willens und der grössten Anstrengung niemals eine Anerkennung finden zu können.

---

1) Unmittelbar nach ὅτι lesen ἕκαστος ABDEFGP, It., Vulg., während ℵKL es vor oder nach ποιήσῃ setzen. ὃ ἐάν schreiben ADEFGP; ἐάν τι B ℵ**; nur ἐάν ℵ*.

6 9] Wiederum mit grösserer Kürze wird den Herren ihre Pflicht gegen die Sklaven eingeschärft. Schwierigkeit macht der Ausdruck *τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς*. Am einfachsten wäre die Erklärung des Chrys.: *τὰ αὐτὰ· ποῖα; μετ᾽ εὐνοίας δουλεύετε . . . δοῦλος γὰρ καὶ ὁ δεσπότης*. Aber so grosse ideelle Wahrheit dieser Gedanke hätte, so wenig passt er in den Zusammenhang, zunächst schon, weil ihm gegenüber der Zusatz *ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν* ausserordentlich matt würde, vor allem aber, weil P. in diesem ganzen Abschnitt die übergeordnete Stellung des Ehemanns und der Eltern aufs schärfste betont, also auch hier diesen Gesichtspunkt festhalten wird. Die schon von Hieron. empfohlene Beziehung auf *μετ᾽ εὐνοίας* passt nicht recht, weil die *εὔνοια* eine Gesinnung ist und *τὰ αὐτὰ ποιεῖν* doch unmöglich heissen kann: habt dieselbe Gesinnung. Die einfachste Beziehung scheint mir vielmehr die auf den Begriff *ἀγαθόν* im vorigen Verse zu sein, indem das *ἐάν τι ἀγαθόν* in den Plur. umgesetzt wird. Im Vorigen war der Gedanke, dass die Sklaven ihren Herren Gutes erweisen sollen, wenn derselbe auch nicht direkt ausgesprochen, sondern nur als Voraussetzung behandelt ist; dazu passt nun vortrefflich die Umkehrung: desgleichen erweist auch ihnen Gutes. So gewinnt auch der Zusatz *ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν* Halt im Zusammenhang. Es war möglich, dass ein christlicher Herr wirklich innerlich wohlwollend seinen Sklaven gegenüberstand, dabei aber doch glaubte, im Interesse der Disziplin sie durch Drohungen zur Pflichterfüllung anhalten zu müssen. Darum macht der Apostel den Zusatz, der Herr solle ihnen seinerseits Gutes erweisen, indem er dabei auch die übliche brüske Form des Verkehrs mit ihnen beiseite lasse. Wie aber die Sklaven zu ihrem Trost auf die Vergeltung Christi hingewiesen wurden, so die Herren zu ihrer Mahnung: sie sollen bei ihrem Verhältnis zu den Sklaven das Bewusstsein festhalten, dass sie beide gleicher Weise (*κ. αὐτῶν κ. ὑμῶν*) einen Herrn über sich haben, und zwar einen, der nicht ihnen wesensgleich ist, wie auf Erden Herr und Sklave sind, sondern der *ἐν οὐρανοῖς* ist, also einer ganz anderen Sphäre angehört, und dass für das Urteil dieses Herrn äusserliche Umstände nicht in Betracht kommen (*προσωπολημψία οὐκ ἔστιν παρ᾽ αὐτῷ*), d. h. dass die soziale Höherstellung auf Erden in keiner Weise zu der Hoffnung berechtigt auf eine Immunität, wie sie der Sklavenhalter genoss.

Das christliche Verhalten, wie es in der Gemeinde, die nicht allein trotz der vorhandenen Verschiedenheiten, sondern eben auf Grund derselben als ein einheitliches Ganzes sich zu gestalten hat (4 1—16), wie es ferner in dem Einzelnen, und zwar im Unterschied von seiner vorchristlichen Vergangenheit (4 17—5 21), wie es endlich in den gegebenen Formen des

häuslichen Lebens sich bethätigen muss (5 22—6 9): das ist der Inhalt des ermahnenden zweiten Hauptteils gewesen. Dass der Christ in einen Kampf nach aussen gestellt ist und nur im Kampfe die Gemeinde Christi ihr Ziel erreichen kann, ist bisher unerörtert geblieben. Diesem Gesichtspunkt gilt der abschliessende Abschnitt des Briefes 6 10ff., welcher mit V. 19 unmittelbar in den eigentlichen Briefschluss übergeht.

6 10. 11] Mit τοῦ λοιποῦ leitet P. zum Folgenden über. Denn da sonst bei ihm immer in analogen Fällen λοιπόν oder τὸ λοιπόν steht, so ist es wahrscheinlicher, dass die Mehrzahl der Codices auch hier diese bekannte Formel eingesetzt hat und nur ℵAB den ursprünglichen Gen. bewahrt haben. Nach dem profanen Sprachgebrauch und nach Analogie der einzigen Stelle, wo τοῦ λοιποῦ sonst bei P. vorkommt, müsste man es übersetzen »in Zukunft«. Diese Übersetzung passt aber nicht in den Zusammenhang. Offenbar will P. doch nicht für spätere Zeit, sondern schon für die Gegenwart den Lesern die Anlegung der Waffenrüstung empfehlen, und auch ein Gegensatz zur Vergangenheit, in der sie das versäumt hätten, liegt der Stelle ganz fern. Da nun τοῦ λοιποῦ in der Bedeutung zukünftig mit dem Akkus. τὸ λοιπόν wechseln kann (vgl. z. B. Thuc. 1 56), so wird auch umgekehrt der Akkus. in der seit Polyb. gewöhnlichen Bedeutung ceterum mit dem Gen. vertauscht werden können und τοῦ λοιποῦ hier ebenso wie sonst τὸ λοιπόν den Übergang zum Schluss bilden (est properantis ad finem. Bgl.). Wie schon die Fürbitte in dem ersten Hauptteil des Briefes in den Wunsch des δυνάμει κραταιωθῆναι ausgelaufen war (3 16), so gilt auch der abschliessende Wunsch hier der Erstarkung der Leser (ἐνδυναμοῦσθε, nur B liest das Kol 1 11 vorkommende Simplex). Aber diese Erstarkung wird nicht auf die natürliche Willenskraft zurückgeführt, sondern von dem Verhältnis zu Christo und dem Anteil an der Obmacht (κράτος) abgeleitet, welche dem Christo innewohnenden Vermögen (ἰσχύς) eignet, — vgl. für beide Begriffe zu 1 19. Ihr Anteil an Christo, näher an der ihm innewohnenden Kraft, macht sie selbst kräftig. Diese Kraft werden sie aber zu einem Kampf zu gebrauchen haben, und darum müssen sie, wie der Krieger nicht nur auf seine Stärke traut, sondern sich mit Waffen versieht, auch ihrerseits sich eine Rüstung verschaffen: so der zweite den ersten ergänzende Imperativsatz ἐνδύσασθε κτλ. (V. 11). Und zwar bedingt die Schwere des Kampfes, dass sie nicht nur irgend eine Waffe, sondern eine vollständige Rüstung (πανοπλία) [1]) und zwar diejenige anlegen,

1) Kriegerische Bilder sind dem P. bekanntlich sehr geläufig (I Th 5 8. I Kor 9 7. II Kor 10 4. Röm 6 23. 13 12). Die hier gegebene Schil-

welche dem Wesen Gottes entspricht (der Gen. in ebenso allgemeiner Fassung wie V. 4 *κυρίου*). Denn es handelt sich im tiefsten Grunde um einen Kampf zwischen Gott und Teufel, der um so schwieriger ist, als diesem mannigfache Erweisungen berechneter List (*μεθοδεῖαι*) zu Gebote stehen, denen gegenüber nur jene volle Rüstung die Möglichkeit des Standhaltens gewährt[1]).

6 12] Die Aussage, dass es einer so umfassenden Rüstung

---

derung erinnert einerseits an Jes 5917 *καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*; andererseits an Sap 517—20 *λήψεται πανοπλίαν τὸν ζῆλον αὐτοῦ, καὶ ὁπλοποιήσει τὴν κτίσιν εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν· ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην, καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον· λήμψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχητον ὁσιότητα, ὀξυνεῖ δὲ ἀπότομον ὀργὴν εἰς ῥομφαίαν, συνεκπολεμήσει δὲ αὐτῷ ὁ κόσμος ἐπὶ τοὺς παράφρονας.* Dagegen enthält Jer 463 (LXX 263) — *ἀναλάβετε ὅπλα καὶ ἀσπίδας καὶ προσάγετε εἰς πόλεμον* — doch nur eine sehr entfernte Analogie. Dass dem Apostel die Jesaiasstelle im Gedächtnis gewesen ist, ist bei den wörtlichen Berührungen unzweifelhaft (dort *ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα*, hier *ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης* V. 14; dort und hier V. 17 gleichlautend *περικεφαλαίαν* [*τοῦ*] *σωτηρίου*); vgl. auch die gleichfalls auf Jes. beruhende Stelle I Th 58. Aber auch andere Jesaiasstellen (114. 5. 403. 9. 492. 5116. 527) liegen, wie wir sehen werden, der Schilderung zu Grunde, sodass sie fast ganz aus Jesaiasworten zusammengesetzt erscheint. Schwieriger ist die Frage, wie weit eine bewusste Reminiscenz an Sap 517ff. zu Grunde liegt. Dass P. dies Buch gekannt hat, ist nach den Untersuchungen Grafes (Theol. Abhndlgn. Weizs. gewidmet 1892) unbestreitbar. Aber auf die einzelnen Übereinstimmungen an unserer Stelle kann ich weniger Gewicht legen. Wenn überhaupt kriegerische Rüstung beschrieben werden sollte, so erklärt sich die Übereinstimmung bei der Aufzählung der einzelnen Waffen von selbst, auch wenn dem P. jene Stelle nicht vorgeschwebt hätte. Dazu kommt, dass die Benennungen bei P. von denen des AT mannigfach abweichen: dort *περικεφαλαία*, hier *κόρυς*, dort *ἀσπίς*, hier *θυρεός*, dort *ῥομφαία*, hier *μάχαιρα*. Auf die Gleichheit des Wortes *πανοπλία* kann ich nicht so viel Gewicht legen wie Grafe 279, da der Ausdruck häufig genug ist, um auch ohne Anlehnung gebraucht zu werden. Die frappanteste Übereinstimmung in dem Ausdruck *ἐνδύεσθαι θώρακα δικαιοσύνην* will nichts besagen, weil sie auch der Verf. der Sap. aus Jes. schöpft. Was wirklich die beiden Stellen gemeinsame Eigentümlichkeit ist, ist die durchgeführte bildliche Ausdeutung aller einzelnen Waffen, wobei aber doch wieder zu bemerken ist, dass diese Ausdeutung grossenteils verschieden ist. Unter diesen Umständen wird die Annahme einer bewussten Beziehung des P. auf Sap. nicht als notwendig bezeichnet werden dürfen. Der Gedanke, alle Waffen geistlich auszudeuten, kann dem Apostel sehr wohl im Anschluss an die Jesajastelle gekommen sein. Das freilich ist nicht ausgeschlossen, dass eine unbewusste Erinnerung an die ihm bekannte Sapientiastelle mitgewirkt hat.

1) Hofm.'s Einfall, *πρὸς τὰς μεθ.* nicht von *στῆναι* abhängen zu lassen, sondern dem *πρὸς τὸ δύνασθαι* koordiniert an die Seite zu stellen und beide Ausdrücke nicht nur zu V. 11 sondern auch zu V. 10 zu beziehen, ist so gekünstelt, dass er schwerlich einer Widerlegung bedarf.

bedürfe, wird dadurch begründet, dass es sich nicht um einen Kampf[1]) wider sinnliche, sondern wider übersinnliche Mächte handle. Die ersteren werden mit αἷμα καὶ σάρξ bezeichnet (diese Reihenfolge der Ausdrücke statt der gewöhnlichen umgekehrten nur noch Hbr 2 14). Gegen Wesen von Blut und Fleisch, d. h. solche, die der irdisch-sinnlichen Welt angehören, würde auch eine gewöhnliche Rüstung genügen, während der Kampf gegen Wesen höherer Art auch eine andersartige Rüstung, die πανοπλία τοῦ Θεοῦ erfordert. Mit Recht betont Mey., dass οὐκ — ἀλλά nicht in ein »nicht nur — sondern auch« aufgelöst werden dürfe (so wesentlich noch Oltram.), sondern dem Gedanken seine ganze Schärfe bewahrt bleiben müsse. Ob auch äusserlich Menschen sich dem Christen entgegenstellen, der eigentliche Kampf gilt gar nicht ihnen, sondern hinter ihnen steht eine überweltliche Macht. Auch hier liegt die Anschauung zu Grunde, welche seit Daniel das jüdische Denken beherrscht, dem ganzen NT zu Grunde liegt und im Kol. u. Eph. mit besonderer Energie hervortritt, dass alle irdische Geschichte nur der Wiederschein einer überirdischen ist. Die einheitliche Macht des Teufels, von der vorher die Rede gewesen ist, wird nun umgesetzt in die Mannigfaltigkeit der ihm untergeordneten Geister, welche aber doch auch ihrerseits Herrschaftsstellungen einnehmen, und diese Mannigfaltigkeit wird durch die Vierheit der gewählten Benennungen besonders hervorgehoben. Die Frage nach dem Rangverhältnis der hier genannten Engelklassen darf hier noch weniger aufgeworfen werden als an den parallelen Stellen I Kor 15 24. Röm 8 38. Kol 1 16. 2 10. 15. Eph 1 21. 3 10. Nicht allein, dass P. mit den

1) Wenn das nur hier im NT vorkommende Wort πάλη ganz scharf in seiner eigentlichen Bedeutung »Ringkampf« genommen wird, so passt der Ausdruck nicht zu dem über die πανοπλία Gesagten, denn eine solche würde den Ringkampf geradezu unmöglich machen. Dann bleibt also nur übrig, mit Mey. (seit Aufl. 4) die πάλη nur auf den Kampf gegen Blut und Fleisch zu beziehen und hinter ἀλλά zeugmatisch den allgemeinen Begriff μάχη zu ergänzen (Buttmann 336 d). Dann wäre der Kampf gegen die uns unmittelbar nahen Menschen mit einem Ringkampf verglichen und gesagt, nicht um einen solchen handle es sich, sondern um einen Kampf gegen andere Mächte, welche auch eine andere Rüstung voraussetzen. Bei der grossen Schnelligkeit aber, mit welcher unser Verf. von einem Bilde in ein anderes übergeht, möchte doch wahrscheinlicher sein, dass auch hier nur die Vorstellung wechselt und derselbe Kampf, der im übrigen als ein Kampf mit Waffen beschrieben wird, hier als πάλη gedacht ist, um die angespannte Mühseligkeit desselben hervorzuheben. — Im übrigen wird die von Wc.-H. wenigstens am Rande gegebene Lesart ὑμῖν BDFG sicher als auf Gleichmacherei mit der sonst vorherrschenden zweiten Person beruhend anzusehen und ἡμῖν als das ursprüngliche zu betrachten sein (vgl. Weiss Textkr. 26).

Bezeichnungen wechselt und schon dadurch verrät, dass er kein festes System der Engelklassen besitzt, sondern es kommt ihm ja gerade in diesem Zusammenhange nicht auf das Verhältnis der Engel zu einander an, sondern auf das zur Menschheit. Die drei ersten Ausdrücke wollen dies Verhältnis als ein solches der Herrschaft darstellen. Denn die ἀρχαί und ἐξουσίαι können nicht von besonders hochstehenden Geistern gemeint sein, welche an niederen Geistern den Kreis ihrer Regierungsgewalt (ἀρχαί) und Machtvollkommenheit (ἐξουσίαι) besitzen, sondern den Kreis ihrer Herrschaft haben auch sie an dem κόσμος, welchen der dritte Ausdruck direkt namhaft macht[1]). Denn der Gedanke liegt ja ganz fern, dass die Christen mit besonders hochstehenden Engeln zu kämpfen hätten, vielmehr soll nur im Gegensatz zu αἷμα und σάρξ betont werden, dass es sich um mächtige Wesen handelt, welche in demselben κόσμος, dem die Christen als Menschen angehören, ihre Machtstellung besitzen. Alles, was an solchen Machtwesen existiert, — so die drei ersten Ausdrücke —, zieht gegen die Christen zu Felde, und der vierte, ganz allgemeine Ausdruck, welcher auch die drei vorhergenannten Ordnungen in sich befasst, giebt dann einerseits ihre Gefährlichkeit noch näher an durch den Zusatz ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, welcher sie als Angehörige einer höheren Welt bezeichnet, — die Kategorie des Ortes ist nur die Form, unter welcher die höhere Art dieser Wesen dargestellt wird, — und andererseits ihre dem Reiche Gottes feindliche Tendenz durch den Zusatz τῆς πονηρίας[2]).

6 13] Sind nun die Gegner, um welche es sich handelt, so gewaltig und gefährlich, so folgt daraus (διὰ τοῦτο) die Not-

---

1) Die κοσμοκράτορες können nicht solche Geister bezeichnen, deren jedem der ganze Kosmos untergeben ist, gegenüber anderen, welche nur einen Teil des Kosmos zu beherrschen haben, sodass es die höchste Engelklasse wäre. Denn in diesem Sinn kann es nur einen κοσμοκρ. geben, den ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh 12 31. 16 11, den Teufel selbst. Vielmehr sind Engel gemeint, deren jeder einen Teil dieses Kosmos zu seiner Machtsphäre hat, und die darum das gemeinsame Merkmal haben, dass sie alle an diesem Kosmos die Stätte ihrer Herrschaftsbethätigung besitzen. An sich kann jeder der bösen Geister mit jedem der hier genannten Namen bezeichnet werden, und jedenfalls haben dieselben auch ursprünglich ganz allgemeinen Sinn gehabt und erst später hat dann jüdische Spitzfindigkeit die Ausdrücke auf verschiedene Engelklassen verteilt, ohne dass aber, so weit wir sehen können, es jemals zu einer einheitlichen und abgeschlossenen Theorie darüber gekommen wäre.

2) Der Ausdruck τὰ πνευματικά ist allgemeiner, als wenn es τὰ πνεύματα hiesse. Er giebt die Kategorie an. Das Verhältnis zwischen beiden ist analog, wie etwa im Deutschen das zwischen Geisteswesen und Geistern.

wendigkeit umfassender Rüstung, und so lenkt V. 13 zu dem Gedanken von V. 11 wieder zurück, nur dass statt des Verbums ἐνδύεσθαι hier das vom Anlegen der Waffen gebräuchliche ἀναλαμβάνειν gesetzt ist. Die Waffen werden als vorhanden und bereit daliegend gedacht: es ist nur nötig, sie an sich zu nehmen. Der Ausdruck πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι V. 11 wird hier in zwei Ausdrücke aufgelöst. Zuerst ist ein ἀντιστῆναι nötig: im Gegensatz zu feiger Flucht soll Widerstand geleistet werden. Der Zusatz ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ wird von Mey., Hofm., Wohl., Sod. auf den letzten Entscheidungskampf vor der Parusie bezogen, aber schwerlich mit Recht. Nicht allein ist in der folgenden Schilderung kein Wort enthalten, welches darauf führt, sondern im Gegenteil weist der Ausdruck ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης V. 15 und das V. 18 über das Gebet Gesagte auf die Gegenwart, und überhaupt hat P. schwerlich den Kampf wider die böse Geisterwelt auf die letzte Entscheidungsschlacht beschränkt. Allerdings kann damit auch nicht die gesamte Lebenszeit gemeint sein (Chrys.), was den Plural oder wenigstens den Zusatz ταύτῃ erfordern würde. Mit dem artikulierten Ausdruck ist vielmehr derjenige Tag gemeint, an welchem der Angriff der bösen Geisterwelt stattfindet: ubi malus vos invadit (Bgl.). Nicht an jedem Tage ist der Kampf des Christen gleich heftig und schwer; es giebt besonders versuchungsvolle und schwierige Tage, an welchen die volle Konzentration des Kampfes und der Gebrauch der vollen Rüstung besonders nötig ist. Solche Zeiten sind mit dem Ausdruck gemeint, und πονηρός ist hier in demselben Sinne gebraucht, wie wenn Jakob Gen 47 9 seine Lebenstage so nennt. Zu diesem ἀντιστῆναι kommt nun als zweites Moment das στῆναι, welches den erfolgreichen Widerstand bezeichnet. Umstritten ist die Bedeutung des ἅπαντα κατεργασάμενοι. Seit Oekum. und Theophylakt haben Viele, z. B. auch Harl., Hofm., Wohl., κατεργάζεσθαι in der unzweifelhaft möglichen Bedeutung niederzwingen, überwältigen genommen. Aber nicht allein, dass diese Bedeutung sonst bei P. nicht vorkommt, es würde dadurch auch das στῆναι um seine ganze Kraft gebracht. Denn wenn die Feinde überwunden sind, braucht ein Feststehen oder Standhalten nicht mehr hervorgehoben zu werden. Entweder wird man also mit Bgl. nach Analogie von II Kor 5 5. Ex 35 33. 38 24 κατεργάζεσθαι im Sinne von zurechtmachen, bereitmachen zu nehmen und ἅπαντα auf die in Rede stehende Rüstung zu beziehen, oder aber es, — was sich mehr empfehlen wird, — als verstärktes ἐργάζεσθαι anzusehen (Röm 1 27. 2 9. 4 15. 5 3. 7 15. 17. 18 u. ö.) und ἅπαντα auf alles zu beziehen haben, was überhaupt dem Christen obliegt: wenn sie alles vollendet haben, wozu natürlich in erster Linie auch die Anle-

gung der Rüstung gehört, haben sie Aussicht, im Kampfe stand halten zu können.

614—17] Und nun folgt mit dem das Vorige resumierenden *οὖν* die nähere Beschreibung der *πανοπλία*, in partizipialen Sätzen dem *στῆτε* (so stehet also da) untergeordnet. Zuerst haben sie sich, wie im Anschluss an Jes 11 5 [1]) gesagt wird, mittels eines um die Hüfte gelegten Gurtes aufzuschürzen, um so überhaupt die Möglichkeit freier Bewegung zu gewinnen. Duhm a. l.: »Man gürtet sich zum Kampf oder zur Arbeit. Der Gürtel ist daher das Sinnbild der (Kraft und) Bereitschaft.« Bei Jes. ist die *ἀλήθεια* Treue. Diese Bedeutung ist, wie überhaupt dem P., so unserer Stelle fremd. Ganz fern liegt aber auch der Gedanke an die Tugend der subjektiven Wahrhaftigkeit, welcher zu dem Begriff der Kampfbereitschaft nicht passt. Auch die Erklärung von Weiss, es sei die Wahrhaftigkeit ihres Kämpfens im Gegensatz gegen ein blosses Geplänkel, erscheint unwahrscheinlich und gekünstelt. Vielmehr ist wie 1 13. 4 24. 5 9 an die Wahrheit im objektiven Sinne zu denken. Gegenüber allem Ungöttlichen, welches dem Reiche des Scheins und der Lüge angehört, besitzt der Christ die Wahrheit, d. h. sein gesamtes Denken stimmt mit dem allein massgebenden göttlichen Lebensgehalt, und diese Übereinstimmung mit dem, was innerlich wahr ist, die Zugehörigkeit zu dem Reich der Wahrheit, gewährt ihm die Bereitschaft für den Kampf gegen das Reich der Lüge. Durchaus zutreffend wird diese allgemeine Lebenssphäre, der er angehört, als das grundlegende Stück seiner Waffenrüstung hingestellt. Zu zweit hat er sich, wie mit den Worten von Jes 59 17 gesagt wird, mit der Gerechtigkeit als einem Panzer zu bekleiden. Wenn man unter *δικαιοσύνη* die Gerechtigkeit im forensischen Sinne versteht, so könnte das Bild nur dahin gedeutet werden, dass das Bewusstsein der Sündenvergebung der Panzer ist, mit dem der Christ sich gegen die von der bösen Geisterwelt ausgehenden Einflüsterungen schützt, als ob er noch unter dem Zorn Gottes stehe. Indes erscheint diese Auslegung gekünstelt, und *δικαιοσύνη* wird, während es bei Jesaja sich auf die sog. heilschaffende Gerechtigkeit Gottes bezieht, hier der gottgefällige Zustand des Menschen sein, ohne dass auf den Unterschied von Rechtfertigung und Heiligung reflektiert wäre. Sie ist als ein Panzer gedacht, sofern dem, welcher mit dem göttlichen Willen in Übereinstimmung steht, keine Versuchung beikommen kann. Zu dritt sollen sie (V. 15) an den Füssen mit Kriegsschuhen versehen sein, was mit den Worten *ἑτοιμασία τοῦ εὐαγ-*

1) *Καὶ ἔσται δικαιοσύνη ἐζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἀληθείᾳ εἰλημένος τὰς πλευράς.*

γελίου τῆς εἰρήνης ausgedeutet wird. Dass die LXX ἑτοιμασία und ἕτοιμος verschiedentlich als Übersetzung von מָכוֹן und כּוּן gebrauchen, berechtigt nicht, firmamentum als Bedeutung des Wortes hinzustellen, wie heute allgemein anerkannt ist. Es kann sich nur fragen, ob mit der Bereitschaft (promptitudo) diejenige zum Kampf gemeint ist, welche das Evangelium des Friedens giebt (so z. B. Calv., Harl., Mey., Sod., Oltram.), oder ob eine Bereitschaft für das Evangelium des Friedens in dem Sinne gemeint ist, dass dieses bezeugt und vertreten werden soll (z. B. Chrys., Theophylact, Hofm., Wohl., Kl.). Erstere Fassung empfiehlt sich, weil sie zu dem Bilde des Kampfes besser passt. Andererseits aber hat sie doch bedeutende Missstände: die Kampfbereitschaft ist etwas so Allgemeines, dass jedes beliebige andere Stück der Ausrüstung ebenso darauf gedeutet werden konnte; eine Beziehung zwischen dem Evangelium, welches die Leser kampfbereit macht, gerade zu den Feldschuhen ist unerfindlich; erst recht wäre unerklärlich, warum gerade in diesem Zusammenhang das Evangelium als Friedensbotschaft bezeichnet wäre. Bedenkt man, dass die Schuhe die ausdauernde und ungehinderte Bewegung möglich machen sollen, dass ferner Jes 52 7 von den πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης die Rede und die Beziehung auf diese Stelle um so wahrscheinlicher ist, als P. in der vorliegenden Darstellung fast durchweg sich an Jesajaworte anlehnt; endlich dass der Zusatz τῆς εἰρήνης trefflich passt, wenn es sich um Inhalt und Ziel der evangelischen Verkündigung handelt: so wird doch die zweite Auffassung als die wahrscheinlichere gelten müssen. Nur dass, wie Kl. und Wohl. richtig bemerken, der Ausdruck nicht auf berufsmässige Missionspredigt zu beschränken, sondern von jeglicher Vertretung und Bezeugung des Evangeliums zu verstehen ist. Die Erwähnung der Füsse in der genannten Jesajastelle wird den Apostel gerade auf diese Deutung der Beschuhung geführt haben, und in die Schilderung des Kampfes passt dieser Zusatz insofern, als der Kampf der Christen in der Welt doch die Verkündigung des Evangeliums zum Inhalt hat, woran ihn die böse Geisterwelt hindern will. Ist mit der grossen Mehrzahl der Hdschrr. im Folgenden ἐπὶ πᾶσιν zu lesen (so auch Weiss, Textkr. 54), so kann nur übersetzt werden: zu dem allen. Denn die Bedeutung: vor allem (z. B. Luther) passt nicht, da die vorher genannten Stücke, z. B. der θώραξ, nicht unwichtiger sind als der Schild, und die Bedeutung »schliesslich« (z. B. Hofm.) will nicht passen, weil noch ebenso viel Stücke im Folgenden genannt werden, wie schon genannt sind. Nun ist aber die von Tisch.[8] und Wc.-H. bevorzugte Lesart ἐν πᾶσιν zwar nur von wenigen griechischen Hdschrr. (ℵBP) bezeugt, indess sind nicht

nur darunter die beiden ältesten, sondern es tritt auch das Zeugnis von It., Vulg. und Syr.^{p} hinzu, sodass dieselbe die höchste Beachtung verdient. Freilich ist für den Sinn nicht viel gewonnen, wenn man ἐν πᾶσιν dann zum Folgenden zieht. Denn die Übersetzung in allen Stücken giebt gar keinen Sinn, und die Übersetzung in allen Fällen will auch nicht passen, da die im Vorigen gerade zuerst genannten Stücke doch jedenfalls auch für alle Fälle gemeint sind. Daher dürfte sich am meisten empfehlen ἐν πᾶσιν zum Vorigen zu ziehen, sodass es von ἑτοιμασίᾳ abhängt. Da die Beschuhung eine Erhöhung der Bewegungsmöglichkeit hervorbringen soll, so passt zu diesem Gedanken der Zusatz, dass der Christ unter allen Verhältnissen, in allen Fällen zur Bezeugung des Ev. bereit sein solle (so auch Wohl.). Der neue Gedanke V. 16 ist also mit ἀναλαβόντες zu beginnen[1]). Da von der vollständigen Rüstung eines Schwerbewaffneten die Rede ist, wird statt der kleineren ἀσπίς der den ganzen Mann deckende θυρεός (scutum; die Beschreibung bei Polyb. 6, 23, 2ff.) genannt und auf das Glauben gedeutet, wobei πίστις selbstverständlich hier nicht auf das besondere Charisma des sog. Wunderglaubens geht, sondern die allgemeine christliche Bestimmtheit, das in Christo gegebene vertrauensvolle Einheitsverhältnis mit Gott bezeichnet. Wie der Schild die gegen den Krieger geschleuderten Pfeile auffängt und abhält, sodass sie ihm auch dann nichts anhaben können, wenn sie brennend abgeschossen werden und also doppelt furchtbar sind[2]), so hat der Glaube die Macht,

---

1) Hofm. und Wohl. wollen mit V. 16 einen neuen Satz anfangen, dessen Hauptverbum δέξασθε V. 17 sei, wobei ersterer das καί V. 17^{a} mit »auch« übersetzt, letzterer die beiden καί 17^{a} und 17^{b} als Korrelate fasst und »sowohl — als auch« übersetzt. Diese ganze Fassung ist nicht nur gekünstelt, sondern scheitert auch daran, dass dadurch das Nehmen des Schildes in eine sachlich völlig unbegründete Verbindung mit dem Ergreifen von Helm und Schwert gesetzt wäre: indem ihr den Schild nehmt, ergreift auch u. s. w. Wer wie beide Ausleger den Brief für paulinisch hält, hat wahrlich keinen Grund, einer Abweichung von der ursprünglichen Konstruktion aus dem Wege zu gehen, da die Analogien bei P. so häufig sind.

2) Hebr. זִקִּים Prv 26^{18} oder זִיקוֹת Jes 50^{11}; חִצֵּי הַלֹּקְחִים Ps 7^{14}; lat. malleoli. Sagitta est cannea, inter spiculum et arundinem multifido ferro coagmentata, quae in muliebris coli formam, quo nentur lintea stamina, concavatur, ventre subtiliter et multifariam patens, atque in alveo ipso ignem cum aliquo suscipit alimento; et si emissa lentius arcu invalido, ictu enim rapidiore extinguitur, haeserit usquam, tenaciter cremat aquisque conspersa acriores excitat aestus incendiorum, nec remedio ullo quam superiacto pulvere consopitur. Amm. Marc. 23, 4 (Wetst. a. l.) — BDFG lassen den Artikel vor πεπυρωμένα aus. Jedenfalls mit Unrecht, da hier nicht von dem Auslöschen von Geschossen die Rede ist, wenn sie feurig sind, sondern sie von vorn herein als brennend gedacht werden sollen.

auch die furchtbarsten Angriffe des Teufels (τοῦ πονηροῦ, bei P. noch II Th 3 3) unschädlich zu machen. Das Glauben ist hier offenbar nicht nur als die Zuversicht gedacht, dass Gott schützen werde, sondern selbst als die schützende Kraft. Er macht den Menschen unversehrbar, denn so weit sein Einheitsverhältnis mit Gott reicht, so weit kann ihm die Macht des Bösen nichts anhaben; ja, er bleibt nicht nur unversehrt, sondern die feindlichen Geschosse verlieren überhaupt die Möglichkeit zu schaden (σβέσαι). Indem nun P. in der Lebendigkeit der Rede vergisst, dass er mit Part.-Sätzen angefangen hat, fährt er V. 17 mit einem verb. fin. fort. Sie sollen in Empfang nehmen (δέξασθε) — die Vorstellung ist, dass jemand dem Krieger die Waffen darreicht, ohne dass dieser Zug speziell auszudeuten wäre, — den Helm, welcher vom Heil[1]), und das Schwert[2]), welches vom Worte Gottes gedeutet wird. Während in der Jesajastelle Gott sich mit dem Helm rüstet, um Heil zu bringen, ist hier das Heil als dem Christen schon eignend und ihn schützend gedacht, also jedenfalls nicht auf die Heilsvollendung in der Zukunft bezogen[3]). Der Sinn des Bildes ist also: wenn der Christ sich mit dem Bewusstsein durchdringt, dass er aus der Macht des gottfeindlichen Kosmos errettet ist und an dem überweltlichen Gottesreich teil hat, so hat er darin einen Schutz gegen die Anläufe des Bösen, wie der Krieger an seinem Helm. Zu dem Begriff Schwert wird, bevor er noch im einzelnen gedeutet wird, die nähere Bestimmung τοῦ πνεύματος hinzugesetzt. Denn (gegen Harl. u. A.) dieser Gen. kann nicht, wie allerdings die vorangehenden θώραξ τῆς

---

1) Τὸ σωτήριον sonst nicht bei P., hier aus Erinnerung an Jes 59 17 geflossen. Wenn Sod. gegen die paul. Abfassung des Briefes daraus argumentiert, dass I Th 5 8 der echte P., obwohl er an dieselbe Jesajastelle denke, doch σωτηρία sage, so ist das unberechtigt. Wie oft zitieren wir selbst eine Bibelstelle, welche eine uns nicht mehr gewohnte Form enthält (z. B. fleusst), bald in dieser, bald in der uns jetzt geläufigen Form.

2) Μάχαιρα, eigentlich ein grosses Messer bezeichnend, ist in den LXX und im NT der gewöhnliche Ausdruck für das Schwert. Ξίφος, eigentlich den graden, zum Stechen geeigneten Degen bezeichnend gegenüber dem gebogenen, zum Hauen bestimmten Säbel, kommt im NT überhaupt nicht vor, wäre übrigens auch hier, wo die stärkste Rüstung gezeichnet werden soll, nicht am Platz gewesen.

3) Das ist nicht unpaulinisch. Denn nicht allein heisst es II Kor 6 2 ausdrücklich νῦν ἡμέρα σωτηρίας, sondern in den meisten Stellen (Röm 1 16. 10 10. II Kor 1 6) sind Gegenwart und Zukunft in dem Begriffe überhaupt nicht unterschieden. Es würde auch der Gesamtauffassung des P. und speziell unseres Briefes widersprechen, wenn er, der die Christen schon gegenwärtig an dem Auferstehungsleben Christi teilnehmen lässt (2 6), den Begriff der σωτηρία schlechterdings sich erst in der Zukunft hätte realisieren sehen.

δικαιοσύνης, θυρεὸς τῆς πίστεως, περικεφαλαία τοῦ σωτηρίου, appositiv gefasst werden. Dann würde nämlich der Geist und das im Folgenden genannte Wort Gottes identisch sein müssen. Nun lässt sich zwar sagen, der Geist Gottes habe sein Wort hervorgebracht oder er wirke durch dasselbe oder teile sich dadurch mit, nicht aber, das Wort Gottes sei der Geist. Daher kann der Gen. nur gefasst werden im Sinne der Angehörigkeit, um von vorn herein das hier gemeinte Schwert von einem materiellen zu unterscheiden. Auch auf dem religiösen Gebiet (τ. πνεύμ.) giebt es ein Schwert und dieses (ὅ per attr. auf μάχαιρα bezogen) ist Gottes Wort. Unter ῥῆμα θεοῦ kann nun aber nicht das Evangelium im allgemeinen verstanden werden. Schon an sich ist im AT, so oft auch von ῥήματα θεοῦ die Rede ist, darunter in den allermeisten Fällen nur ein einzelnes Gotteswort, nicht die Gesamtoffenbarung Gottes verstanden; Ausnahmen machen nur Num 15 31. Dtn 4 2. 30 14. Im NT kommt das Wort von dem Evangelium nur zweimal Röm 10 8ff., IPt 1 25 im Anschluss an ein ATliches Zitat vor und dann mit dem Artikel[1]). Demnach ist völlig unberechtigt, hier den artikellosen Ausdruck gleichbedeutend mit ὁ λόγος τοῦ θεοῦ zu fassen. Der Sinn ist vielmehr, dass analog wie bei der Versuchung Christi in der Wüste in jedem einzelnen Fall ein Wort Gottes, welches grade für diesen Fall geeignet ist, das Schwert bildet, durch welches der Widersacher überwunden wird[2]).

6 18] Die Form des selbständigen Satzes wird nun wieder aufgegeben und die Beschreibung im Part. fortgesetzt. Der Sache nach ist also das Folgende allen einzelnen Stücken der vorigen Aufzählung koordiniert, der Form nach nur dem δέξασθε untergeordnet. Das Ergreifen von Helm und Schild ist sachlich ja ebenso wie alles vorher und das im Folgenden über das

---

1) Röm 10 17, wo der Artikel nicht steht, ist nicht gemeint, die ἀκοή komme durch das Evangelium, sondern wo gehört werden solle, müsse ein Wort Gottes sein, das gehört werden könne.

2) Auch hier liegt ein Jesajawort zu Grunde, nämlich 11 4: πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ. Das Verbum πατάσσειν involviert die Vorstellung des Schwertes, mit dem gehauen wird; der λόγος τοῦ στόματος αὐτοῦ entspricht dem ῥῆμα θεοῦ hier; in ἐν πνεύματι ist (vielleicht unter Reminiscenz an Ps 33 6) die Anknüpfung für τοῦ πνεύματος hier gegeben. Die Herbeiziehung dieser Stelle empfiehlt sich um so mehr, als der gleich darauf folgende Vers in V. 14 eben schon verwendet ist. — Durch die im Text gegebene Erklärung fällt jede Veranlassung fort, mit Hofm. die Worte ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ als Ausdeutung des Helmes und des Schwertes zu fassen. Wie sollte auch P. darauf gekommen sein, zwei so ganz verschiedene Stücke der Rüstung auf eine und dieselbe Sache zu deuten?

Gebet Gesagte ein sich immer wiederholender Akt[1]). Auch das Gebet ist ein Stück der Rüstung des Christen, aber die Vergleichung mit einer einzelnen Waffe wird aufgegeben und ohne jedes Bild fortgefahren. Die ersten Worte *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως* sind verschieden aufgefasst. Hofm. will sie zum Vorigen ziehen und von *δέξασθε* abhängig machen. Dadurch wird aber nicht nur in das Vorige ein Moment hineingetragen, welches zu dem Ergreifen von Schwert und Schild in keiner näheren Beziehung steht als zu jedem anderen Stück der Rüstung, sondern das hinzugesetzte *πᾶσα* wird auch ganz unerklärlich. Mey. will den präpos. Ausdruck vom Vorigen und Folgenden loslösen und als ein besonderes Stück der christlichen Bereitschaft betrachten. Aber sein Grund, dass sonst eine tautologische Breite entstehe, ist wie wir sehen werden unzutreffend, und das Nächstliegende ist unbedingt, den Begriff *προσευχή* mit dem Verbum *προσευχόμενοι* zusammenzunehmen und das *διά* wie II Kor 2 4. Röm 2 27. 8 25. 14 20 im Sinne von »unter« zu nehmen (Bl. 42, 1). Beten sollen sie, und zwar so, dass jede der verschiedenen Formen des Gebets und der Bitte (so *πᾶσα*) in Anwendung kommt, wobei *προσευχή* den Verkehr mit Gott im allgemeinsten Sinne bezeichnet, welcher sich zu Anbetung, Lob, Dank gestalten kann, *δέησις* speziell das Bittgebet, welches wieder sich zur Bitte wider das Übel oder zur Erlangung eines Gutes, zur Bitte für sich oder für andere spezifizieren kann. Dem umfassenden Umfang des Gebets in Bezug auf seinen Gegenstand gilt die erste Mahnung; die zweite (*ἐν παντὶ καιρῷ*) seinem Umfang in Bezug auf die Zeit; die dritte (*ἐν πνεύματι*) seiner rechten Art. Denn die beiden letztgenannten Momente können nicht nähere Bestimmungen zu dem ganzen Ausdruck *διά . . . . προσευχόμενοι* sein: man kann nicht gleichzeitig die verschiedenen Arten des Gebets üben. Vielmehr sind sie (so auch Wohl.) dem *διά κτλ.* koordiniert, also nur von dem einen Wort *προσευχόμενοι* abhängig, sodass man sogar, um das ganz deutlich zu machen, hinter letzteres ein Komma setzen könnte. Das *ἐν παντὶ καιρῷ* (vgl. I Th 5 17) richtet sich gegen den Leichtsinn, der auf die rechte Stimmung zum Gebet oder auf besondere Veranlassung warten will, das *ἐν πνεύματι* gegen die handwerksmässige Mechanisierung desselben, welche es zu einer blossen Form und zu Lippenwerk macht. Den Gegensatz bildet also nicht das laute Beten, sodass *πνεῦμα* einfach das Innere des Menschen, das

1) Bleek hat also trotz des Widerspruches von Mey. Recht, wenn er sagt, dass Part. habe imperativen Sinn; sämtliche Part. in den vorigen Versen würden ja, wenn man sie in selbständige Sätze verwandelte, Imperative werden.

Herz bezeichnete, sondern es ist gemeint, dass das Gebet eine Bethätigung des dem Christen eignenden heiligen Geistes sein soll, sodass das ἐν ebenso gemeint ist wie in der Redensart ἐν Χριστῷ. Eine vierte nähere Bestimmung wird in Form eines Part.-Satzes hinzugefügt: zu diesem Behuf (εἰς αὐτό), nämlich zum Zweck des eben geschilderten Gebetes sollen sie wachen, d. h. gespannte Aufmerksamkeit auf die gesamten Verhältnisse richten, sodass sie keine Veranlassung zum Gebet unbeachtet lassen. Die folgenden Worte ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει κτλ. wie gewöhnlich geschieht mit ἀγρυπνοῦντες zu verbinden, ist logisch nicht wohl möglich. Die Mahnung, in aller Ausdauer zu wachen, würde ganz angemessen sein; aber dass man in Form des Gebetes (ἐν δεήσει) wacht εἰς αὐτό, = behufs des Gebetes, lässt sich nicht sagen: der Zweck würde zugleich als Mittel gedacht sein. Daher wird man nach ἀγρυπνοῦντες ein Komma zu setzen und die beiden Ausdrücke mit ἐν als eine fünfte und sechste Mahnung zur rechten, umfassenden Art des Betens zu betrachten haben. Das προσκαρτερεῖν (das Subst. nur hier im NT, das Verbum vom Gebet auch Kol 4 2. Röm 12 12. Akt 1 14) ist etwas Anderes als das προσεύχεσθαι ἐν παντὶ καιρῷ: dieses bezieht sich auf die Ausdauer im Beten überhaupt, jenes auf die Ausdauer bei der einzelnen Bitte (vgl. das μὴ ἐγκακεῖν Lk 18 1). Und dann wird schliesslich die Fürbitte für die gesamte Gemeinde (περὶ πάντων τῶν ἁγίων) als notwendiger Bestandteil des Gebets hervorgehoben [1]).

6 19. 20] Der V. 10—12 aufgestellte Gesichtspunkt eines Kampfes wider unsichtbare Mächte ist mehr und mehr in den Hintergrund getreten, zuletzt auch der des Kampfes aufgegeben; aber mit einer trotzdem förmlich überraschenden Plötzlichkeit geht P. von der Mahnung zur Kampfesbereitschaft, ohne auch nur einen neuen Satz anzufangen, zur Mahnung über, auch seiner Person fürbittend zu gedenken, und damit zum eigentlichen Schluss des Briefes. Diese Fürbitte soll aber infolge seiner augenblicklichen Verhältnisse einen ganz bestimmten Inhalt haben. Er wünscht, dass ihm λόγος gegeben werde. Das liesse sich an sich darauf beziehen, dass ihm der Inhalt seiner Worte von Gott gegeben werde (Mt 10 19. Mk 13 11. Lk 12 12.

---

1) Die gegebene Darlegung wird gezeigt haben, dass Sod. mit Unrecht sagt, die Plerophorie der Ausdrücke widerstrebe jedem Versuch einer logischen Gliederung der einzelnen Momente. Wir haben gar keine Plerophorie der Ausdrücke, sondern im Gegenteil eine grosse Mannigfaltigkeit der für das Gebet geltend gemachten Gesichtspunkte, deren jeder in der knappsten Weise nur mit einem einzigen Wort angedeutet ist.

21 15). So z. B. Mey., Hofm. Aber einerseits hat P. ja 3 4ff. betont, dass ihm das Geheimnis des Evangeliums offenbart sei; der Stoff seiner Rede braucht ihm also in dieser Hinsicht nicht erst besonders offenbart zu werden. Und andererseits legt die Parallele Kol 4 3 ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου nahe, den Ausdruck an unserer Stelle ebenso zu fassen und auf die Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums zu beziehen, wobei dann allerdings die Voraussetzung ist, dass in seiner dermaligen Lage es ihm an solcher Gelegenheit entweder überhaupt oder doch wenigstens im wünschenswerten Masse fehlt. Ὁ λόγος ist also der Inhalt eines λέγειν. Dann aber wird der Zusatz ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου nicht zu den vorigen Worten gezogen werden dürfen (so gew., z. B. Kähler: wenn er seinen Mund öffnet), was ein unsäglich matter Zusatz wäre, sondern es wird wie II Kor 6 11 (τὸ στόμα ἡμῶν ἀνέῳγεν πρὸς ὑμᾶς), vgl. Sir 22 22, bildlich von einem weiten Aufthun des Mundes gemeint sein und zum Folgenden gehören, sodass ἐν παῤῥησίᾳ appositionelle Deutung des bildlichen Ausdrucks ist (Kypke, Koppe). So giebt dann der Infinitivsatz die nähere Bestimmung für den Hauptsatz an. Der Apostel wünscht, dass ihm Gott die Kraft gebe, mit aller Freimütigkeit, ohne Rückhalt und Zagen das Geheimnis des Evangeliums zu verkündigen. Es ist das ein für die Charakteristik des P. überaus interessanter Zug. Er zeigt, dass die gewaltige Zuversicht und der unbezwingliche Mut, von denen die ganze Wirksamkeit des Apostels Zeugnis ablegt, nicht auf blosser Naturbegabung beruht haben, sondern er sie sich sittlich erkämpfen musste. Sehr bemerkenswert ist nach dieser Seite auch II Kor 7 5: ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι. Und bei dem ganzen impulsiven, durch Eindrücke des Augenblicks bestimmbaren Temperament des Ap. ist das auch durchaus begreiflich. Was ihm Furcht einflössen konnte, ist in dem Ausdrucke μυστήριον [1]) angedeutet. Unter demselben ist nach 3 3ff. speziell das Heidenevangelium zu verstehen. Dieses war der Grund der Gefangenschaft des P.; daher lag die Versuchung nahe, damit zurückzuhalten und seine Spitzen abzubrechen. So begreift sich, warum er das Mysterium hier durch den Zusatz bestimmt, dass er um seinetwillen in Banden liege, begreift sich aber auch, warum er den Ausdruck

1) Nach μυστήριον fehlt in BFG der Gen. τοῦ εὐαγγελίου. Es erscheint mir aber als unwahrscheinlich, dass derselbe nur versehentlich ausgelassen sei (so Weiss Textkritik 89). Viel näher liegt es, dass der Gen. zugesetzt ist aus der an sich richtigen Empfindung, dass μυστήριον einer näheren Bestimmung bedarf, nur dass übersehen wurde, wie diese nähere Bestimmung sachlich in dem folgenden Relativsatz enthalten ist.

πρεσβεύω und ὑπὲρ οὗ wählt. In beidem liegt für ihn ein Sporn: gehört die Gefangenschaft zu seinem Botschafteramt (πρεσβεύω), so hat er auch in dieser Lage seiner Sendung eingedenk zu bleiben und zu sorgen, dass auch diese Lage wirklich dem Interesse des Mysteriums dient (ὑπὲρ οὗ), welches ihm anvertraut ist. Damit ist nun auch das richtige Verständnis des ἵνα in 20b gewonnen. Sowohl wenn man dasselbe dem ersten ἵνα subordiniert (z. B. Harl.), als auch wenn man es demselben koordiniert (z. B. Mey.), ergiebt sich die Tautologie, dass P. wieder wünscht freimütig zu predigen. Ganz anders, wenn man das zweite ἵνα mit Bgl., Sod., Wohl. von dem vorausgehenden Relativsatz abhängig macht, sodass es eine nähere Erklärung des ὑπὲρ οὗ ist und im Deutschen ein »nämlich« eingeschoben werden kann. Dann ist der Sinn des Ganzen: möchte ich das Ev. freimütig verkündigen, um des willen, nämlich grade zu seiner freimütigen Bezeugung ich in meiner gegenwärtigen Lage bin. Das ἐν αὐτῷ giebt den Punkt an, in welchem der Freimut stattfinden soll. So zeigt sich, dass der zweite Finalsatz nicht an schwerfälliger Umständlichkeit leidet (so Kl.), sondern P. darin einen Gedanken betont, der geeignet ist, ihm selbst zur Stärkung zu gereichen. Die von ihm gewünschte παρρησία in Verkündigung des Ev. ist ja der Zweck, zu dem seine Gefangenschaft von Gott gefügt ist. Viel eher könnte der Zusatz ὡς δεῖ με λαλῆσαι als überflüssig und schwerfällig gelten. Aber doch nur, wenn man verkennt, dass auch darin ein neues Moment liegt, mit welchem er sich selbst zur παρρησία ermahnen will. Der Ton liegt nämlich auf δεῖ: denn so, nämlich ἐν παρρ., zu reden ist die mir obliegende Pflicht. Der Gedanke ist ein ähnlicher wie I Kor 916 ἀνάγκη μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γὰρ μοί ἐστιν, ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι.

6 21. 22] Nur in ganz allgemeiner und andeutender Weise hat P. in den vorigen Sätzen seiner Lage Erwähnung gethan. Dass er gefangen war, wird den Lesern nicht unbekannt gewesen sein; angedeutet ist, dass die Gelegenheit zur Predigt ihm von aussen verschränkt ist (ἵνα μοι δοθῇ λόγος), und dass von innen es eines besonderen Mutes bedarf, sie rückhaltlos zu üben (V. 19b. 20). Mehr zu sagen ist er entweder nicht geneigt oder durch die Umstände gehindert. Was er nicht schreibt, sollen die Leser durch Tychikus, welcher durch den Zusatz ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ hier wie Kol 47 (vgl. z. St.) empfohlen wird, erfahren. Das καὶ ὑμεῖς[1]) wird nicht so zu deuten sein, dass wie P. von

1) In den meisten Hndschrr. steht καὶ ὑμεῖς vor, in BKL nach εἰδῆτε. Was von beiden ursprünglich ist, ist schwer zu sagen. Nur halte ich es für einen Irrtum, wenn Weiss Textkr. 128 meint, dass es

den Lesern näheres erfahren habe, er nun auch diese näheres von ihm wissen lassen wolle (so Hofm. unter Hinweis auf 1 15). Denn der ganze Brief zeigt, dass er näheres über die Leser eben nicht weiss, und auch 1 15 setzt nur voraus, dass er von dem Dasein christlicher Gemeinden an den betr. Orten gehört hat. Vielmehr wird, mag der Brief nun von P. sein oder nicht, das καὶ ὑμεῖς aus der Erinnerung an Kol 4 7 zu erklären sein: wie die kolossischen Christen, so sollen auch die Leser dieses Briefes durch Tychikus über die persönlichen Verhältnisse des P. (τὰ κατ' ἐμέ), nämlich über sein Ergehen (τί πράσσω, vgl. z. B. Plat. Theaet. 174 B; Epict. 1, 1 19) unterrichtet werden. Denn eben zu diesem Zweck (εἰς αὐτὸ τοῦτο) sendet (epist. Aor.) P. den Tychikus, nämlich um einerseits sie, wie schon gesagt, über seine Verhältnisse aufzuklären (τὰ περὶ ἡμῶν[1]) Wiederaufnahme des τὰ κατ' ἐμέ), und andererseits, wie ergänzend hinzugefügt wird, ihren inneren Menschen (τὰς καρδίας ὑμῶν) durch seelsorgerlichen Zuspruch zu fördern (παρακαλέσῃ; die Beschränkung auf die Bedeutung »Trost«, z. B. Mey., ist gegenüber I Kor 14 31. 16 12. 15. II Kor 8 6. 9 5 unveranlasst).

6 23. 24] Eigentümlich gefasst ist der Schlussgruss. Dass statt des einfachen ὑμῖν hier τοῖς ἀδελφοῖς gesetzt ist, könnte nur dann als gleichgiltig angesehen werden, wenn man übersähe, dass in V. 24 jedenfalls der Blick des Verfassers auf allen Christen ruht. Demnach werden auch hier die ἀδελφοί nicht nur die nächsten Leser des Briefes sein, sondern den Schluss bildet ein Gebetswunsch des P. für alle Christen. Dann aber ist von vorn herein nicht wahrscheinlich, dass εἰρήνη und ἀγάπη sich auf den speziellen Inhalt des vorstehenden Briefes beziehen. Dazu kommt, dass nicht allein II Th 3 16 auch am Schluss der Gemeinde ἡ εἰρήνη gewünscht wird, sondern auch in den meisten übrigen Briefen der Schlusswunsch von dem θεὸς τῆς εἰρήνης redet (I Th 5 23. II Th 3 16. II Kor 13 11. Röm 16 20 bez. 15 33). In allen diesen Stellen

---

des stärkeren Nachdrucks wegen von den Abschreibern vorangestellt sei. Denn bei der Nachstellung hat es mindestens denselben, nach meinem Gefühl sogar noch grösseren Nachdruck. Dagegen möchte für die Ursprünglichkeit der Stellung hinter εἰδῆτε sprechen, dass in den jüngeren Codices sich überhaupt die Neigung zeigt, die regelmässige Konstruktion durch Voranstellung des Subjekts herzustellen (vgl. Weiss l. c.).

1) Dass P. mit dem Plural ἡμεῖς hier sich und seine Umgebung meint (Mey. u. V.), halte ich für völlig fernliegend, da in dem ganzen Brief von seinen Begleitern nicht die Rede gewesen ist und P. auch sonst von sich selbst abwechselnd in der ersten Person Sing. und Plur. redet.

muss εἰρήνη natürlich übereinstimmend gefasst werden und lässt sich ohne Künstelei nicht auf den Frieden im Sinne der Einheit der Gemeinde deuten (gegen Bornemann zu I Th 5 23). Man wird daher in εἰρήνη hier den christianisierten Begriff שָׁלוֹם in der Bedeutung des Heils zu finden haben, entsprechend der Bedeutung des Wortes in den Briefeingängen und in Anlehnung an die Anwendung von שָׁלוֹם als Abschiedsgruss. Diese Fassung liegt hier um so näher, als auch II Kor 13 11 in dem Schlusswunsch von dem θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης geredet wird, wie auch hier diese beiden Begriffe, nur in umgekehrter Ordnung, zusammengestellt werden. Wünscht nun so P. allen christlichen Brüdern Gott gegenüber Heil, welches als Zustand der inneren Einheit und Befriedigtheit gedacht wird, und den Brüdern gegenüber Liebe, so wird der Zusatz μετὰ πίστεως sich nicht blos auf den letzteren Begriff beziehen, sondern auf beide. Wenn nun σύν mehr das äussere Beieinandersein, μετά die innere Zusammengehörigkeit ausdrückt, so will μετὰ πίστεως nicht nur sagen, dass der Glaube als drittes, koordiniertes Moment zu den beiden ersteren hinzutreten solle, sondern dass εἰρήνη und ἀγάπη nur dann rechter Art sind, wenn jede von beiden das Glauben als Moment in sich schliesst, wobei klar ist, dass alle hier angestellten Erörterungen über den Unterschied der Wertung des Glaubens hier und bei dem echten P. verfehlt sind. Im Gegenteil beruht auch unsere Stelle auf dem Gedanken, dass jedes religiöse Gut im Christentum nur auf der Grundlage des Glaubens ruht. Wie in den Briefanfängen, werden auch hier die Heilsgüter von dem Gott, der zu den Christen sich Vaterstellung gegeben hat, und dem Jesus Christus, welcher der Herr κ. ἐξ. ist, abgeleitet. An diesen Wunsch schliesst sich dann wie in allen Paulinen noch als letztes Grusswort die Anwünschung der Gnade, aber in einer Form, welche der gehobenen Sprechweise des ganzen Briefes entspricht. Die Gnade soll mit allen sein, welche unsern Herrn Jesum Christum lieben. Schwierigkeit macht die Beziehung des letzten Begriffs ἐν ἀφθαρσίᾳ. Die Worte zu τὸν κύριον Ἰ. Χρ. zu konstruieren (so zuletzt Kl.), ist sprachlich unmöglich: da vor κύριος der Artikel steht, müsste derselbe wiederholt sein, denn dass ἐν ἀφθ. mit κύριος zu einem Begriff zusammengewachsen sei, lässt sich überhaupt nicht sagen, und wenn es der Fall wäre, müsste es wenigstens unmittelbar neben τὸν κύρ. stehn. Aber auch die Verbindung mit ἀγαπ. (so die Meisten), welche äusserlich genommen am nächsten läge, scheitert an der NTlichen Bedeutung von ἀφθαρσία. Dasselbe wird niemals nur zur Bezeichnung der unendlichen Dauer gebraucht (Luth.: die den Herrn Jesum lieb haben unverrückt), sondern bezeichnet das dem Tode ent-

nommene Wesen des überweltlichen Vollendungszustandes. So wird es sich am meisten empfehlen, mit Harl., Hofm., Sod. u. A. den Ausdruck auf χάρις zu beziehen: die Gnade soll allen Christen zu teil werden in Gestalt von oder vielleicht besser mit der näheren Bestimmung von unvergänglichem Wesen, d. h. die Teilnahme an der ἀφθαρσία, welche Gotte eignet, und an welcher seine Kinder teil gewinnnen sollen, wird als das höchste Gut genannt, welches die göttliche Gnade darzubieten hat. —

Der Brief an die Philipper.

1 1. 2] Wie in den Briefen an die Thessalonicher und an Philemon lässt P. den Zusatz ἀπόστολος bei seinem Namen fort, nicht um den Judenchristen in Philippi keinen Anstoss zu geben (Holst.), sondern weil das ungetrübte und nahe Verhältnis zu den Lesern eine Hervorhebung seines amtlichen Charakters unnötig macht. Wie I u. II Th, II Kor, Kol und Phm wird auch hier Timotheus als Mitsender bezeichnet. Beide Männer standen in gleich alter Beziehung zur Gemeinde: zusammen hatten sie dort erstmalig das Evangelium verkündet (Akt 16 12 ff.); bei des P. Abreise scheint Timotheus zur Weiterführung des Werkes zurückgeblieben zu sein, wenigstens wird sein Name in Thessalonich nicht erwähnt; später wird er (Akt 19 22, vgl. I Kor 16 10) von P. über Macedonien nach Korinth geschickt, bei welcher Gelegenheit er wohl sicher auch in Philippi gewesen ist; mit P. ist er zur Zeit des II Kor wieder in Macedonien, also doch wohl auch in Phil. (II Kor 1 1); dass in den Jahren der Gefangenschaft des P. er auch wieder dort gewesen ist, ist sehr möglich. Stand er demnach der Gemeinde abgesehen von P. jedenfalls am nächsten, so kam noch hinzu, dass P. ihn demnächst wieder nach Philippi senden wollte (2 19) und seine autoritative Nennung im Briefeingang neben P. für Timotheus nicht ohne Wert war. Andererseits zeigt grade unser Brief recht deutlich, wie wenig P. im weiteren Verlauf der Briefe im Auge behält, dass er mehrere als Sender genannt hat: nicht allein herrscht die 1. Sing. vor, sondern schon was er im 1. Kap. sagt, passt nur auf ihn selber, und wo er von der Sendung des Tim. spricht, ist völlig vergessen, dass er diesen als Mitverfasser genannt hat. Sich selbst und ihn bezeichnet er zusammenfassend als δοῦλοι Χρ. Ἰ. Entsprechend dem ATlichen עֶבֶד יְיָ, welches namentlich von Moses, Josua und David gebraucht wird, ist der Ausdruck im NT gewöhnlich nicht Bezeichnung aller Christen, sondern nur solcher, die eine

sonderliche Berufsstellung im Reiche Christi einnehmen; so P. selbst, Epaphras (Kol 4 12), Timotheus (II Tim 2 24); in der Briefüberschrift noch Röm 1 1. Tit 1 1; Ausnahmen bilden nur I Kor 7 22. Eph 6 6. I Pt 2 16, wo jedesmal von Sklaven geredet wird, denen zum Trost und zur Mahnung darauf hingewiesen wird, dass sie und alle Christen eigentlich *δοῦλοι Χρ.* seien, sodass in allen diesen Stellen eine Art Wortspiel vorliegt.

Die Leser werden als die in Philippi wohnenden Heiligen bezeichnet (vgl. zu Kol 1 2), also als solche, die in Analogie zu dem ATlichen Eigentumsvolk in ein Verhältnis der Gottgeweihtheit versetzt sind, welches durch den Zusatz *ἐν Χρ. Ἰ.* (vgl. I Kor 1 2 *ἡγιασμένοι ἐν Χρ. Ἰ.*) als in ihrer Zugehörigkeit zu Chr. begründet dargestellt wird. Und zwar betont P., dass er sich an alle Glieder der Gemeinde wende (*πᾶσιν τοῖς ἁγίοις*), nicht als ob er verschiedene Bestandteile der Gemeinde, etwa Juden- und Heidenchristen, damit zusammenfassen wollte (Holst.), sondern um auszudrücken, dass seine Liebe und sein Interesse ausnahmslos jedem Mitglied der Gemeinde gelte. Diese Herzlichkeit der Gesinnung, welche für den ganzen Brief charakteristisch ist, hat die mit Recht bemerkte Häufigkeit des *πάντες* in demselben (1 4. 7. 8. 25. 2 17. 26. 4 21) veranlasst. Aber ein Teil der Gemeinde wird besonders hervorgehoben: *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*. Der Zusatz hat von jeher Befremden erregt. Bei der römischen Exegese, weil von mehreren Bischöfen in derselben Gemeinde geredet wird und sie erst nach der Gemeinde genannt werden. Daher wollte schon Ambrt. den Zusatz zum Subjekt ziehen, sodass der Ap. beim Schreiben von einem Kranz von Bischöfen umgeben gewesen wäre. Die neuere protest. Exegese dagegen fand auffällig, dass einerseits die Gemeindebeamten hier überhaupt so hervorgehoben werden, andererseits schon zu Zeiten des P. das Amt der höheren und der niederen Dienste in solcher festen Ausbildung erscheine, und die Gegner der Echtheit finden daher in diesem Zusatz eine Spur späterer Zeit. In der That hat es zwar naturgemäss nie Gemeinden ohne irgend welche Leitung gegeben, und schon I Th 5 12 werden *προϊστάμενοι* erwähnt, aber bis zur Zeit der Pastoralbriefe kommt das Wort *ἐπίσκοπος* davon in der paul. Litteratur nicht vor, und *διάκονος* ist bei P. gleichfalls nirgends Amtsname, sondern Bezeichnung aller, welche der Gemeinde in irgend welcher Weise Dienste leisten. Von einem einheitlichen »Amt der niederen Dienste« ist nie die Rede. Trotzdem würde die Einzigartigkeit unserer Stelle unter keinen Umständen gegen ihre Echtheit beweisen. Es liesse sich ja denken, dass jene Konsolidierung der Diakonie zu einem eigentlichen Amt in Philippi verhältnismässig früh eingetreten wäre und dort die Vorsteher *ἐπίσκοποι* genannt zu werden pflegten. Aber es liegt

noch eine andere Möglichkeit vor, dass nämlich hier überhaupt nicht von zwei verschiedenen Amtern die Rede sein soll. Wenn nämlich I Th 5 12 gewiss mit dem Ausdruck *οἱ κοπιῶντες* und *οἱ προϊστάμενοι* dieselben Personen bezeichnet werden; wenn es Eph 4 11 wenigstens wahrscheinlich in Bezug auf *ποιμένες* und *διδάσκαλοι* ebenso steht; wenn noch I Clem. 42 5 *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* beide auf dasselbe Vorsteheramt sich beziehen: so liegt es nahe auch hier *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* von denselben Personen zu verstehen, sodass hier ebensowenig wie in den anderen Paulinen schon eine bestimmte Terminologie für das Vorsteheramt sich ausgebildet hat. Wenn nun wahrscheinlich die besondere Erwähnung dieser Männer damit zusammenhängt, dass sie bei der Sammlung und Sendung der Liebesgabe an P. die Hauptmühe gehabt hatten, so begreift sich die doppelte Bezeichnung: als Vorsteher der Gemeinde (*ἐπίσκ.*) hatten sie die Initiative ergriffen und in der Sorge für die Einsammlung und Absendung des Geldes ein *διακονεῖν* geübt. Will man aber von ihrem Verhältnis zu der Geldspende völlig absehen, so würde der Doppelausdruck sich schon dadurch begreifen, dass ihre *ἐπισκοπή* selbst als eine *διακονία* bezeichnet werden soll: der Form nach sind sie der Gemeinde übergeordnet, dem Wesen nach ist aber ihre Stellung eine dienende. Jedenfalls erhellt, dass die Worte sich durchaus in Übereinstimmung mit den Verhältnissen der paulinischen Zeit und dem Sprachgebrauch des Apostels auffassen lassen. Diese seine sämtlichen Leser begrüsst P. mit der ihm geläufigen Zusammenfügung und Vertiefung des griechischen und des hebräischen Grusses (vgl. zu Kol 1 2).

1 3—5][1] Mit Bezeugung seines Dankes für den Zustand der Gemeinde und mit der Bitte um ihre Förderung beginnt P. auch diesen Brief V. 3—11. Die gewöhnlich unbeachtet gelassene Lesart von D*E*FG *ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ* scheint mir von Zahn (u. Wohl.) mit Recht empfohlen zu sein. Denn in der That lässt sich schwer denken, dass dieselbe bloss aus dem Bedürfnis entstanden sein sollte, die Person des P. aus der Verknüpfung mit Tim. loszulösen und schärfer hervorzuheben, und dass I Th 2 18 als Vorbild gedient habe, ist bei der absoluten Verschiedenheit beider Stellen auch ganz unwahrscheinlich (gegen Kl.), während wohl begreiflich ist, dass *ἐγὼ μέν*, weil jeder Gegensatz dazu fehlte, fortgelassen wurde. Sind die Worte echt, so liegt es aber fern, mit Zahn darin einen Gegensatz zu einer Äusserung der Philipper zu sehen und dabei vorauszusetzen, diese hätten sich eingebildet, P. würdige ihre Liebesbeweise und ihren Christenstand nicht

1) Über die folgenden Verse zu vgl. Th. Zahn ZWL 1885, 185—202

gehörig. Vielmehr wird dem Apostel der Gegensatz vorgeschwebt haben zwischen dem, was er thut, nämlich danken und bitten, und demjenigen, was zu thun er nachher die Gemeinde ermahnen will. Wenn er seinen Dank seinem Gotte (*τῷ θεῷ μου*) ausspricht, so beruht das wie in allen analogen Fällen auf dem Gefühl, dass das Gedeihen der Gemeinde eine ihm selbst erwiesene Wohlthat ist, sodass Gott dadurch sein Verhältnis zu P. dokumentiert. Für das Verständnis des Folgenden ist die Grundfrage, ob die Worte *ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν* den Gegenstand des Dankes des P. angeben sollen oder die Gelegenheit, bei welcher er seinen Dank darbringt. Bei der ersteren Erklärung (nach Maldonat Hofm., Zahn, Wohl.) dankt P. dafür, dass die Philipper seiner gedenken, was sie zuletzt noch durch die Geldsendung bewiesen haben, sodass also *ὑμῶν* als gen. subi. genommen wird. Hiergegen scheint mir schon der Einwand Wolfs, P. pflege sonst für Höheres als milde Gaben zu danken, nicht so unerheblich wie Zahn, denn in der That wäre es doch sehr auffällig, wenn P. noch vor dem Christenstand der Gemeinde an deren Spenden für ihn gedacht hätte. Aber abgesehen davon fällt doch auch ins Gewicht, zwar nicht an sich, dass *μνεία* in den nicht zahlreichen Stellen, wo es im NT vorkommt, einen gen. obi. bei sich hat, was ja zufällig sein könnte, wohl aber, dass grade in den Einleitungen von Briefen (I Th 1$_2$. Röm 1$_9$. Eph 1$_{16}$. Phm 4) P. das Subst. *μνεία* immer gebraucht, um sein Gedenken an die Leser auszusprechen, wodurch doch wahrscheinlich wird, dass er auch hier bei gleicher Veranlassung das gleiche Wort in gleicher Bedeutung genommen haben werde. Das alles würde nun freilich nicht entscheiden, wenn die zweite, gewöhnliche Erklärung, wie behauptet wird, sprachwidrig wäre, sofern einmal *ἐπί* nicht mit »bei« übersetzt werden könne, sondern den Grund angeben müsse, sodann der Artikel nach *πάσῃ* bei der zweiten Fassung nicht zum Rechte komme, endlich wenn von P. Gedenken die Rede wäre, es heissen müsse *ἐν πάσῃ τῇ μνείᾳ μου ὑπὲρ ὑμῶν*. Gegen diese Behauptung muss aber schon sehr bedenklich machen, dass die alten griech. Ausll. mit ihrem angeborenen Sinn für das sprachlich Mögliche ohne jedes Bedenken *ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν* in dem als sprachlich unmöglich erachteten Sinne fassen[1]). In der That sind jene drei sprachlichen Bedenken nicht stichhaltig. Was zunächst *ἐπί* c. dat. betrifft, so bezeichnet es nicht nur den Grund, sondern dient auch »zur Angabe des Zusammentreffens von bedingenden Umständen« (Kühn. ^{3}II, 1. 438, II. 3. b. S. 501. Bl. 43, 3). Genauer

1) Chrys.: *ποσάκις ὑμῶν ἀναμνησθῶ.* Theodoret: *διηνεκῶς ὑμῶν μεμνημένος.*

betrachtet liegt in den einschlagenden Fällen der ganz gewöhnliche Sinn von *ἐπί* c. dat. »auf Grundlage von etwas« vor. Unter diesen Gesichtspunkt kann die Bedingung gestellt werden, welche die Grundlage für etwas angiebt, ebenso die Ursache, auf welcher etwas beruht, und ebenso endlich eine allgemeine Bestimmung oder ein Umstand, welcher gleichfalls als die Basis gilt, auf der eine Handlung sich erhebt. In letzterem Falle wird es im Deutschen oft mit »bei« zu übersetzen sein, wobei allerdings die Schärfe des griechischen Ausdrucks zurücktritt[1]). So ist auch hier der Umstand, dass P. der Philipper gedenkt, die Grundlage, auf welcher sich sein Dank erhebt. Dass, da durch *ἐπί* c. dat. sehr gewöhnlich der Gegenstand der Danksagung eingeführt werde, jeder griechische Hörer auch hier ohne weiteres diese Bedeutung habe verstehen müssen, ist nicht durchschlagend, denn der Hörer, welcher den ganzen Satz hörte, wurde dadurch von selbst in den Stand gesetzt, die einzelnen Bestandteile richtig zu verstehen. Was den Artikel nach *πάσῃ* betrifft, so ist nicht abzusehen, warum man die allerdings sprachlich inkorrekte Übersetzung »bei jedem Gedenken« wählen soll. Alle die einzelnen Fälle, in denen P. der Philipper gedenkt, sind als eine Gesamtgrösse vorgestellt, und davon ist ausgesagt, dass er danke bei seinem gesamten Gedenken an sie (Bl. 47, 9). Dass aber endlich P., wenn er dies sagen wollte, habe *μοῦ* hinzusetzen müssen und ohne dieses man verstehen müsse: so oft euer Erwähnung geschieht, d. h. so oft in meiner Umgebung die Rede auf euch kommt, ist auch nicht richtig, denn einmal ergänzt sich aus dem Subj. *εὐχαριστῶ* von selbst, dass P. der Gedenkende ist, andererseits folgt es aus den unmittelbar hinzugefügten Worten, welche zeigen, dass von einem Gedenken des P. in den Gebeten die Rede ist. Da übrigens hier vom Gebet die Rede ist, so fallen die beiden möglichen Bedeutungen von *μνεία*,

---

1) So Xen. Anab. 2. 2 4 *ἐπὶ τῷ τρίτῳ* (sc. *σημείῳ*) *ἔπεσθε τῷ ἡγουμένῳ*, beim dritten Zeichen, genauer: auf Grundlage desselben. Xen. Hell. 3, 2 4: *πολλοὺς αὐτῶν ἐφ' ἑκάστῃ ἐκδρομῇ κατέβαλον*, bei jedem Ansturm. Herod. 4 154 *ἐπὶ θυγατρὶ ἀμήτορι ἔγημεν ἄλλην γυναῖκα*, bei dem Vorhandensein solcher Tochter, welches als die Grundlage gedacht ist, auf der die Heirat sich erhebt. Alciphr. ep. 1 3 *φεύγειν ἐπὶ τέκνοις καὶ γυναιξίν*: beim Vorhandensein derselben. Thuc. 1, 70 *ἐπὶ τοῖς δεινοῖς αἱ ἐλπίδες*; 1, 141 *καὶ ἐπὶ μεγάλῃ καὶ ἐπὶ βραχείᾳ ὁμοίως προφάσει μὴ εἴξοντες*, wo das Vorhandensein eines Vorwandes als die Grundlage erscheint, auf welcher das Weichen stattfinden könnte. — Die temporale Bedeutung von *ἐπί* c. dat., welche in der attischen Prosa nicht gebräuchlich ist, ist auch im NT nicht belegbar, indem sowohl Hbr 9 15. 26, als auch II Kor 9 6 sich sehr wohl unter die modale Bedeutung von *ἐπί* bringen lassen. Für unsere Stelle wird man daher (gegen Winer[7] 367) von der temporalen Bedeutung völlig abzusehen haben.

Gedenken und Erwähnen, sachlich zusammen. Denn da das Gebet immer in Worten, wenn auch unausgesprochenen, sich vollzieht, so ist jedes betende Gedenken an eine Person immer auch ein Erwähnen derselben.

V. 4. 5 enthalten einen Part.-Satz, welcher die Worte *ἐπὶ πάσῃ τ. μνείᾳ ὑμῶν* wieder aufnimmt und ergänzt[1]). Wiederaufgenommen wird der Begriff *μνεία* durch den genaueren *δέησιν ποιεῖσθαι*. Denn *δέησιν* kann hier nicht speziell das Bittgebet bezeichnen, teils weil V. 3—8 von einem solchen überhaupt nicht die Rede ist, teils weil der Artikel *τήν* vor *δέησιν* zurücksieht auf das vorangehende *ἐν πάσῃ δεήσει μου*, dieses aber offenbar die gesamte Gebetsthätigkeit des P. umfassen soll. Es ist also *δέησιν ποιεῖσθαι* einfache Umschreibung des Betens überhaupt wie sonst *προσεύχεσθαι*. Aufgenommen und zugleich näher bestimmt wird ferner das *πᾶσα ἡ μνεία* durch *πάντοτε*[2]) *ἐν πάσῃ δεήσει μου*. Der Begriff *πᾶσα ἡ μνεία* liess nämlich noch unbestimmt, wie oft oder selten die *μνεία* stattfinde; jetzt wird hinzugefügt, sie geschehe jedesmal, nämlich bei jedem Gebet des P., wobei natürlich die regelmässigen, zusammenfassenden Gebetsübungen gemeint sind: so oft er seine Anliegen in Dank oder Bitte vor Gott bringt, vergisst er niemals die Philipper. Wieder aufgenommen und näher bestimmt wird endlich das *μνεία ὑμῶν* durch *ὑπὲρ πάντων ὑμῶν*[3]). Es gehört zu den charakteristischen Zügen unseres Briefes, das P. immer wiederholt betont, dass sein Verhältnis zu der Gemeinde alle ihre Mitglieder umfasse (1 7. 8. 25. 2 17). So betont er auch

---

1) Die Konstruktion der einzelnen Worte ist sehr verschieden. Es fragt sich, ob die drei den 4. V. eröffnenden Bestimmungen mit *πᾶς* (*πάντοτε, ἐν πάσῃ δ. μ., πάντων ὑμ.*) alle oder wenigstens zum Teil zum Vorigen oder alle zu dem folgenden Part. gehören. Die Entscheidung für letzteres (gegen die vor. Aufl.) scheint mir in dem oben gegebenen Nachweis zu liegen, dass alle drei Bestimmungen samt dem Part. selbst Wiederaufnahme von *ἐπὶ τ. μνείᾳ ὑμῶν* sind, also mit dem Part. auch grammatisch zu verbinden.

2) *πάντοτε* darf in keinem Fall zu V. 3 gezogen werden, teils weil P., wo er *εὐχαριστῶ* mit *πάντοτε* verbindet, letzteres immer vor alle anderen Bestimmungen unmittelbar an *εὐχαρ.* anschliesst, teils weil zwar ein voraufgehendes *πάντοτε* durch ein folgendes *ἐπὶ πάσῃ τ. μνείᾳ μου* näher bestimmt werden könnte, aber nach letzterem das *πάντοτε* völlig überflüssig wäre.

3) Diese Worte können nicht den unmittelbar vorangehenden subordiniert werden. Denn dadurch würde das freudige Gebet, bez. (je nachdem man konstruiert) der Dank, auf die Gelegenheiten beschränkt werden, wo P. für die Gesamtgemeinde betet, als wenn er den Einzelnen gegenüber keine freudige Stimmung hätte — was nach allen Seiten unzutreffend wäre. — Gegen die Verbindung des *ὑπὲρ. π. ὑμ.* mit *εὐχαρ.* entscheidet schon, dass dadurch die offenbar beabsichtigte Zusammenfügung der drei Ausdrücke mit *πᾶς* zerstört wird.

gleich hier zu Anfang, dass seine Gebete und zwar freudigen Gebete ihnen ausnahmslos gelten, womit gegeben ist, dass er nicht allein sie alle mit gleicher Liebe umfasst, sondern auch mit ihnen allen zufrieden sein kann. Der eigentliche Nachdruck in dem ganzen Part.-Satz liegt nun aber auf der Bestimmung *μετὰ χαρᾶς*, welche das einzig ganz neue Stück ist, um deswillen P. überhaupt den Satz hinzugefügt hat. Dass sein betendes Gedenken immer und im Blick auf sie alle ein freudiges sein kann, ist die Basis für das *εὐχαριστῶ*, wovon er ausgegangen ist. Denn wenn er ihrer oder doch ihrer aller nicht freudig gedenken könnte, könnte er nicht danken, und andererseits wird die Freude, die er beim betenden Gedenken an sie empfindet, unmittelbar zum Dank gegen den Gott, der ihm diese Freude giebt.

Die richtige Auffassung der präpositionellen Bestimmung *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ κτλ.* hängt zunächst von der richtigen Konstruktion ab. Unwahrscheinlich ist die Abhängigkeit des *ἐπί* von *εὐχαριστῶ* [1]), nicht nur weil es zu fern steht, sondern auch weil *ἐπί* dann in demselben Satz in verschiedener Bedeutung stände, was zwar nicht unmöglich wäre (vgl. Kl.), aber nicht wahrscheinlich. Nach dem ganzen Zusammenhang soll vielmehr, wie schon Chrys.[2]) gesehen hat, der Gegenstand der Freude angegeben werden, mit welcher P. der Phil. bei seinen Gebeten gedenkt, was dann allerdings sachlich zugleich Grund und Inhalt seines Dankens angiebt (vgl. Weiss). Worüber der Apostel sich freut, bez. dankt, ist der Philipper *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον*. Es darf seit Cr.'s und Zahns Erörterungen als anerkannt gelten, dass *κοινωνία* nie die Gemeinschaft im Sinne des Friedens- und Liebes-Verhältnisses zwischen Personen bezeichnet (so z. B. noch Lips.), sondern entweder den gemeinsamen Anteil mehrerer an demselben Gute (das auch in einer Person bestehen kann, so *κοιν. τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* I Kor 1₉: der gemeinsame Anteil am Sohne Gottes), oder das teilnehmende Verhalten zu einer Person, die freundliche Anteilnahme an derselben, von wo aus dann *κοινωνία* im Sinne von *εὐποιΐα* vom Almosen gebraucht wird. Im ersteren Sinne würde P. hier danken, dass die Philipper gemeinsam am Evangelium Anteil bekommen haben, im zweiten dafür, dass sie in Hinsicht auf das Evangelium, d. h. dessen Verkündigung, teilnehmende Gesinnung bewiesen haben. Die Entscheidung ist schwierig. Man

---

1) So z. B. Theodoret: *ὑμνῶ* (nur ein andrer Ausdruck für *εὐχαρ.*) *τὸν τῶν ὅλων θεόν, ὅτι καὶ προθύμως ἐδέξασθε τοῦ εὐαγγελίου τὸ κήρυγμα καὶ μέχρι καὶ τήμερον ἀσάλευτοι μεμενήκατε.* So auch Bgl., Mey., Kl., Lips.

2) *χαίρω ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν, κ. χαίρω οὐχ ὑπὲρ τῶν προελθόντων μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν μελλόντων* (letzteres auf Grund von V. 6).

kann nicht sagen, dass der Ausdruck an sich auf die zweite Erklärung führe. Denn dass, wenn vom gemeinsamen Anteil am Evangelium die Rede wäre, der Gen. stehen müsste (Fr.), ist ja offenbar unrichtig, da der Gen. ὑμῶν eine andere Form des Ausdrucks nötig macht. Ebensowenig braucht das εἰς den Zweck zu bezeichnen (Zahn), in dessen Dienst das κοινωνεῖν der Philipper mit anderen stattfinde. Wie oft, steht εἰς von dem Verhalten gegen jemand, der allgemeinen Beziehung auf jemanden, so dass nicht die Vorstellung des Zweckes hineingetragen werden darf, sondern nur die der Richtung auf etwas vorhanden ist (vgl. die Beispiele bei Winer 7 49a δ, und auch in den von Zahn angeführten Stellen Röm 15 26. II Kor 9 13, vgl. 8 4, wird das εἰς nicht anders aufzufassen sein). Im Gegenteil wird sich eher sagen lassen, dass der nächstliegende Eindruck der Worte ist, P. spreche grade im Anfang des Schreibens seine Befriedigung über den Christenstand der Philipper im allgemeinen aus. Die Entscheidung ergiebt sich erst aus V. 7, denn derselbe setzt, wie wir sehen werden, voraus, dass P. schon vorher von der thätigen Teilnahme der Phil. an dem Werk der Evangelisation gesprochen hat, und das kann nur in dem Ausdruck κοιν. εἰς τ. εὐαγγ. der Fall sein, wenn er in der zweiten Bedeutung genommen wird. Diese Teilnahme an der Evangelisation besteht nun sachlich allerdings in den Gaben, welche sie dem P. wiederholt gesandt haben; aber nicht, als ob κοιν. direkt mit »Wohlthat« zu übersetzen wäre. Im Gegenteil will P. sowohl hier wie nachher 4 16ff. den Gesichtspunkt der ihm persönlich gemachten Geschenke zurückdrängen und fasst dieselben als eine Beteiligung der Phil. an dem Werk der Mission. Was er bekommt, dient diesem Zweck und ist daher als Missionsdienst der Phil. aufzufassen. Und nicht nur einmal haben sie so gehandelt oder erst infolge allmählich eingetretener christlicher Reife, sondern schon seit dem ersten Beginn ihres Christenstandes — ἀπὸ πρώτης ἡμέρας (der Artikel bei ℵABP sicher späterer Zusatz) — bis zu der Gegenwart hin (ἄχρι τοῦ νῦν).

1 6. 7] An diese letzteren Worte knüpft der Inhalt des folgenden Part.-Satzes an. Denn αὐτὸ τοῦτο kann nicht auf das Folgende bezogen werden, so dass es vorläufiger Hinweis auf den Inhalt des Satzes mit ὅτι (so z. B. Weiss, Kl., Wohl.) und dieses ὅτι mit »nämlich dass« zu übersetzen wäre, denn dabei wäre αὐτό nicht nur überflüssig, sondern gradezu unverständlich. Vielmehr nimmt αὐτὸ τοῦτο die letzten Worte von V. 5 betont wieder auf (Bl. 49, 2): grade (αὐτό) diese ununterbrochene Beteiligung in Bezug auf das Evang. in der Vergangenheit giebt dem P. das Vertrauen (πεποιθώς), dass die Zukunft dem

entsprechen werde[1]). Daraus ergiebt sich auch das Verständnis des Ausdrucks ἔργον ἀγαθόν. Nicht auf den Christenstand, das »Werk des Heils« im allgemeinen bezieht es sich, sondern auf die in κοιν. εἰς τ. εὐαγγ. ausgesagte Bethätigung ihres Christenstandes durch eine wenn auch nur indirekte Beteiligung an der Ausbreitung des Gottesreiches; daher auch nicht der Artikel: »das« gute Werk möchte der Christenstand der Phil. überhaupt sein, aber die Mitsorge für das Missionswerk ist »gutes Werk«, neben welchem es auch andere gute Werke geben kann und giebt. Aber wie alles Gute, so führt auch diese P. auf göttliche Kausalität zurück: Gott ist es, der den Anfang dieses Werkes bei den Phil. hervorgebracht hat, und dessen Treue ist ihm die Bürgschaft, dass es nicht bei solchem Anfang bleibt, sondern bis zum jüngsten Tage (ἄχρι ἡμέρας Ἰ. Χρ.)[2]) dasselbe sich fortsetzt, so dass es schliesslich als ein vollendetes zu stehen kommt (ἐπιτελέσει). Es ist klar, dass der Tag Christi als nahe bevorstehend gedacht ist; zwar ist nicht ausgeschlossen, dass einzelne Mitglieder der Gemeinde vorher sterben, denn das gute Werk, von dessen Vollendung hier die Rede ist, ist ja nicht ein solches der Einzelnen, sondern der Gemeinde, aber offenbar ist es die Gemeinde der Gegenwart, die hier als die Wiederkunft Christi erlebend gedacht wird.

Der letzte Gedanke war, dass P. auf die Fortdauer der Gemeindethätigkeit für das Evang. vertraue. Solches Vertrauen, so fährt V. 7 fort, ist grade für ihn sittliche Pflicht (δίκαιον), sofern er fortwährend jene Thätigkeit der Phil. vor Augen hat, es also undankbar sein würde, wenn er an ihrer Echtheit zweifeln wollte. Dies Verständnis von V. 7 ist wesentlich von zwei Punkten abhängig: der richtigen Auffassung des τοῦτο φρονεῖν und des ἐν καρδίᾳ ἔχειν. In ersterer Beziehung wollen Hofm., Zahn, Wohl. unter Berufung auf 4 10 übersetzen Sorge tragen für etw., Bedacht nehmen auf etw., verstehen unter τοῦτο die Vollendung des ἔργον ἀγαθόν in den Philippern und beziehen das Sorgen dafür auf die Fürbitte des Apostels. Und in letzterer Hinsicht ist die fast allgemeine Annahme, dass mit den Worten διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς P. seine Liebe zu den Philippern als Grund für jenes φρονεῖν geltend mache. Beides ist aber unhaltbar. Von der Fürbitte für die Vollendung der Gemeinde kann φρονεῖν unmöglich gemeint sein, weil, wie wir sahen, von solcher Fürbitte überhaupt noch

1) Darum braucht aber αὐτὸ τοῦτο nicht mit »deshalb« übersetzt zu werden, sondern ist einfach acc. limit. oder »des inneren Objekts« (Bl. 34, 3): »in Bezug auf«.

2) Die ἡμέρα Ἰ. Χρ. (in ℵAFGKP die umgekehrte Stellung der Namen, vgl. Weiss Textkr. 134) von der Parusie Christi 1 10. I Th 5 2. II Th 2 2. I Kor 1 8. 5 5. II Kor 1 14. Zu dem Fehlen des Artikels Bl. 46, 7. 9.

nicht die Rede gewesen ist, sondern der Sinn von V. 3 bis 6 einfach war, dass P. bei seinen regelmässigen Gebeten für die Gemeinde wegen des Zustandes derselben sich freue und danke. Auch V. 6 stand noch unter dieser Kategorie des freudigen Dankes: wenn er nicht das Vertrauen hätte, dass Gott auch in Zukunft die Gemeinde in einem ihm gefälligen Zustande erhalten werde, so würde die Angst um die Zukunft die Freudigkeit des Dankes hindern. Und hat er soeben betont, dass Gott für die Zukunft sorgen werde, so würde dazu nicht die Fortsetzung passen: »gemäss dessen, dass es für mich recht und billig ist, auf eure Vollendung Bedacht zu nehmen.« Das *καθὼς δίκαιον ἐμοί* muss auf einen Gedanken zurückweisen, der gleichfalls etwas über P. selbst aussagt, also die Begründung für das *πεποιθώς* geben: ich vertraue auf Gottes Treue gemäss dessen, dass solch Vertrauen für mich eine einfache Pflicht (*δίκαιον*) ist. Dann aber kann natürlich *τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ ὑμῶν* nur übersetzt werden: solches (nämlich so vertrauenden) Sinnes hinsichtlich euer[1]) zu sein. Und warum sollte es nicht so übersetzt werden? Dass *φρονεῖν ὑπέρ τινος* gelegentlich heisst »auf jemand Bedacht nehmen«, »für jemand sorgen«, beweist doch nicht, dass es in jedem Zusammenhang so heissen muss[2]). Spricht also P. V. 7a aus, das Vertrauen auf die christliche Treue der Philipper sei für ihn eine sittliche Pflicht, so kann er das unmöglich damit begründen wollen, dass er die Philipper herzlich liebe. Denn selbst mit der herzlichsten Liebe ist durchaus noch nicht das Vertrauen auf die sittliche Treue jemandes gegeben. Aber *ἐν τῇ καρδίᾳ ἔχειν* heisst ja überhaupt nicht »lieben«. Von den beiden dafür angeführten Stellen (II Kor 6 11. 7 3) ist die erste überhaupt keine Parallele, und die zweite beweist nichts, sofern auch in sie der Begriff der Liebe nur hineingetragen wird. Nach Zahns richtiger Bemerkung beruht diese Auffassung nur auf Ignorierung der durchaus verschiedenen Anwendung der Worte *καρδία* und Herz. *Τίθεσθαι ἐν καρδίᾳ* bedeutet Lk 1 66. 21 14. Act 5 4 etwas zu Herzen nehmen, einen Gedanken zum festen Besitz der Seele machen. Ebenso heisst *ἔχειν ἐν τῇ καρδίᾳ* etwas zu Herzen genommen haben,

1) Man könnte das *ὑπέρ* ganz scharf in seiner eigentlichen Bedeutung »zu Gunsten jemandes« fassen, da es sich ja hier um eine den Philippern günstige Gesinnung handelt. Da es aber sowohl im profanen wie im biblischen Griechisch häufig gleichbedeutend mit *περί* ist (Win.[7] 47, 1. 3. Bl. 42, 5), ist dies die einfachere Fassung.

2) Es ist nicht richtig, dass *φρονεῖν* nie einfach »denken« bedeute im Sinne von *νοεῖν* und *λογίζεσθαι*, denn es steht synonym mit *νοεῖν* Plat. Philol. 11 B, mit *λογίζεσθαι* Plut. Mor. 1119 A, mit *εἰδέναι* Plat. Alc. 1, 133 C. An unserer Stelle aber kann man den Unterschied von *φρονεῖν* und *νοεῖν* sehr wohl festhalten, da das *πεποιθέναι* ja eine Sinnesweise, eine Gemütsrichtung ist.

eine Sache oder Person in sicherem und treuem Gedächtnis haben, wie daher auch Chrys. paraphrasiert *τὸ μεμνῆσθαι* und nachher *οὐκ ἐξεπέσατέ μου τῆς μνήμης*, und Theodrt. *ἄσβεστον ὑμῶν περιφέρω τὴν μνήμην*. Legt man diese Bedeutung auch hier zu Grunde, so erhellt nun aber erst recht, dass die Worte *διὰ*[1] *τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς*[2] unmöglich ein vollständiger und abgeschlossener Gedanke sein können. Denn dass P. die Phil. in festem Gedächtnis hält, ihrer sich beständig erinnert, ist doch wahrlich kein Grund für seine Zuversicht, dass Gott das gute Werk in ihnen vollenden werde. Vielmehr ist jener Ausdruck noch durchaus unvollständig und bedarf einer Ergänzung, welche in dem Begriff *συγκοινωνούς κτλ.* liegt. Es ist dem Gedächtnis des P. unauslöschlich eingeprägt, dass die Gemeinde alle Gnade, die er selbst erfährt, auch ihrerseits erfährt und mit ihm teilt. Damit ist nun aber weiter entschieden, dass die präp. Bestimmung *ἔν τε τοῖς δεσμοῖς μου καὶ ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου* nicht zu *ἐν τῇ καρδίᾳ ἔχειν* gehört (so namentlich die griech. VV.), sondern zu *συγκοινωνούς*. Denn ohne diesen Zusatz wäre ja gar nicht erkennbar, worauf sich die Anteilnahme der Phil. an der dem P. gewährten Gnade bezieht, und worin diese Gnade überhaupt besteht, während es für die sittliche Pflicht des P. von den Phil. das beste zu glauben garnichts verschlägt, dass er gerade in seinen Banden und seiner apologetischen Thätigkeit für das Evangelium ihrer gedenkt. Dass er für das Evangelium leiden und andererseits für dasselbe verteidigend und bekräftigend eintreten darf, ist eine ihm von Gott erwiesene Gnade, und daran sind die Phil. mitbeteiligt. Wiefern? Eben durch ihre *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγ.* V. 5. Ihr Interesse für die Sache des Evangeliums, welches sich in den Geldspenden äusserlich bekundet hatte, hat die Wirkung, dass eine Wechselgemeinschaft zwischen P. und ihnen eintritt, eine Art von Austausch der Güter, so dass jeder an dem, was der Andere hat, Anteil gewinnt[3]. So erklärt sich auch der Ausdruck *ἔν τε τοῖς*

---

1) *Διά* c. inf. nur hier bei P.

2) Dass in dem acc. c. inf. *με* Subj. und *ὑμᾶς* Obj. ist, ist durch den Zusammenhang so sicher und jetzt so allgemein anerkannt, dass es einer besonderen Widerlegung der umgekehrten Meinung, die früher je und dann auftauchte, nicht bedarf.

3) Das *πάντας ὑμᾶς ὄντας* am Schluss von V. 7 ist bei jeder Erklärung des Vorigen in gleicher Weise inkonzinn. Das *ὑμᾶς* ist störend, da es schon einmal gesagt war, das *ὄντας* wenigstens überflüssig. P. hat hier wie so oft im Diktieren den Anfang vergessen, wiederholt daher das *ὑμᾶς* noch einmal (ganz analog Kol 2 13), setzt im Affekt seiner alle einzelnen umfassenden Liebe *πάντας* hinzu und fügt *ὄντας* (als die ihr Mitteilnehmer seid) erläuternd hinzu.

δεσμοῖς μου καὶ ἐν τῇ [1]) ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου. Auf den ersten Blick scheint die in τέ — καί enthaltene Disjunktion auf die Lage des Apostels in Rom nicht zu passen, sofern er dort gefangen und doch gleichzeitig für die Sache des Evangeliums thätig war. Diese Schwierigkeit wird auch nicht überwunden, wenn man den ersten Ausdruck auf die Zeit in Cäsarea bezieht, den zweiten auf die des ungehinderten Wirkens in Rom, denn auch während der letzteren Zeit war ja P. ἐν δεσμοῖς. Man wird daher den ersteren Ausdruck auf das Leiden, den zweiten auf das Wirken des Apostels beziehen müssen. Der zweite ist in sich wieder zwiegeteilt, aber so, dass beide Subst. unter einen Artikel gestellt und dadurch den δεσμοί gegenüber als einheitliche Grösse gekennzeichnet sind. Auf die Missionsthätigkeit des P., wie er sie auch als Gefangener in Rom geübt hat, lassen sich die Worte nicht beziehen [2]), da beide schon eine Kenntnis des Evangeliums voraussetzen. Aber andererseits kann auch nicht nur das offizielle Verhör vor dem Kaiser gemeint sein (z. B. Zahn), da sich nicht absehen lässt, wie P. grade in Bezug darauf von einer thatkräftigen Anteilnahme der Phil., die bei ihm unvergessen sei, reden könnte [3]). Vielmehr wird mit Weiss und Fr. der Ausdruck auf die ganze Thätigkeit des P. in Rom zur Zurückweisung der Anklagen seiner Gegner zu beziehen sein, mochte sie privatim oder offiziell, vor Juden oder vor Heiden erfolgen. Sofern Vorwürfe zurückgewiesen werden müssen, handelt es sich um eine ἀπολ. τ. εὐαγγ.; sofern es auf eine positive Beweisführung für seine Wahrheit ankommt, um βεβαίωσις desselben. Hinsichtlich beider Stücke nennt P. die Phil. συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος. Μου kann allerdings von συγκ. abhängig gemacht werden (z. B. Mey., Kl.), da das Subst. so gut wie συγκληρονόμος Röm 8 17 den Gen. der Person bei sich haben kann und die Wortstellung an τὸ αἷμά

1) Die Fortlassung des ἐν vor τῇ bei AD*FG ist wohl nur versehentlich geschehen (vgl. Weiss Textkr. 105).

2) So z. B. Lightf.: As ἀπολογία implies the negative or defensive side of the Apostles preaching, the preparatory process of removing obstacles and prejudices, so βεβαίωσις denotes the positive or aggressive side, the direct advancement and establishment of the Gospel. The two together will thus comprise all modes of preaching and extending the truth.

3) Zahn sucht das zwar durch die Annahme begreiflich zu machen, dass die Phil. von diesem Verhör erfahren und in einem Briefe an P. ihre Betrübnis über die dabei ihrer Meinung nach eingetretene Verschlimmerung seiner Verhältnisse ausgesprochen hätten. Aber abgesehen davon, dass ich in unserem Briefe einen ausreichenden Anhalt für diese Hypothese nicht zu finden vermag (vgl. die Einleitung), würde solche Betrübnis der Leser doch noch nicht ein Anteil an der ἀπολ. καὶ βεβ. τ. εὐαγγ. heissen können.

μου τῆς διαθήκης Mt 26 28 eine genaue Analogie hätte. Aber nicht nur werden in den meisten Fällen, wo ein persönlicher und ein sachlicher Gen. von demselben Subst. abhängen, die beiden Gen. durch die Stellung getrennt, sondern auch sachlich empfiehlt sich, μοῦ von χάρις abhängen zu lassen. Im anderen Fall nämlich könnte unter χάρις nur ganz im allgemeinen die Gnade und Liebe Gottes verstanden werden, was hier einen viel zu unbestimmten Sinn ergeben würde. Der Zusammenhang fordert, dass die δεσμοί des P. und seine ἀπολ. τ. εὐαγγ. als eine Form der ihm speziell zu teil gewordenen Gnade, d. h. seines apostolischen Berufs, hingestellt werden, also μοῦ zu χάρις gehört. Dass in analogen Fällen P. sage ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι Gal 2 9. I Kor 3 10. Röm 12 3. 15 15 oder ἡ χάρις ἡ εἰς ἐμέ I Kor 15 10, nicht aber ἡ χάρις μου, worauf sich Kl. beruft, beweist nicht nur nicht, dass P. nicht auch einmal letztere Form wählen konnte, wie ja auch ἡ χάρις ἡ εἰς ἐμέ nur einmal vorkommt, sondern darf auch um so weniger geltend gemacht werden, als sich leicht zeigen lässt, dass in keiner der genannten Stellen der Ausdruck ἡ χάρις μου angemessen gewesen wäre. Und was endlich die Vorausstellung des μοῦ betrifft, obwohl kein besonderer Nachdruck darauf liegt, so ist sie grade bei diesem Pronomen überaus häufig (vgl. 2 2. 4 14. Kol 4 18 und im allgemeinen Win.-Schm. 8 22, 15. b) [1]). So ist also der Sinn des Ausdrucks: P. übt die ihm speziell gewordene Gnade seines apostolischen Wirkens (davon χάρις Gal 2 9. I Kor 3 10. Röm 1 5. 12 3. 6. 15 15. Eph 3 2. 7. 8) jetzt unter besonders schweren Verhältnissen: in Gefangenschaft und der dadurch veranlassten apologetischen Bezeugung des Evangeliums. An dieser Thätigkeit haben die Phil., wenn auch aus der Ferne, durch ihre Geldsendung sich beteiligt. So ist eine Wechselgemeinschaft zwischen ihnen und P. entstanden. Wie P. an ihrem Vermögen Anteil erhält, so sie an seiner Arbeit; bei derselben vergisst P. nie, dass sie sich zu Genossen seines Werkes grade in schwerer Zeit gemacht haben, und da er sein Werk als eine ihm gewordene Gnade fühlt, nennt er sie Genossen dieser ihm wiederfahrenen Gnade. So erhellt, wie ein fester und einheitlicher Gedankengang von V. 3 bis hierher geht, und speziell, dass in keiner Weise von der Fürbitte des P. die Rede, sondern alles eine Begründung der Aussage ist, dass er in so dankbarer und freudiger Stimmung der Phil gedenkt.

1 8] Wer in dem vorigen Verse eine Bezeugung der Liebe des Apostels zur Gemeinde gefunden hat, wird natürlich in V. 8 eine erneuete Bestätigung derselben finden und das ἐπιποθεῖν

---

1) Die Wortstellung τῆς χάριτός μου in DEFG ist also eine dem Sinne nach richtige Verdeutlichung des Ausdrucks.

von der Sehnsucht fassen, mit den Phil. auch äusserlich wieder vereinigt zu sein, wozu dann 2 26 eine formelle, Röm 1 8 eine sachliche Parallele giebt. Aber diese Auffassung ist in jedem Falle unhaltbar. Sie wäre es auch dann, wenn V. 7 überhaupt von der Liebe des Apostels geredet hätte: denn ich kann wohl meine Sehnsucht nach jemandem mit meiner Liebe zu ihm begründen, aber zu sagen »ich trage euch in meinem Herzen, denn ich sehne mich ja zu euch zu kommen« ist wunderlich. Erst recht ist natürlich bei der richtigen Erklärung von V. 7 dieser Gedanke ausgeschlossen. Nun ist aber ἐπιποθεῖν schon an sich nicht notwendig von dem Wunsch persönlichen Zusammenkommens gemeint. II Kor 9 14 liegt der Gedanke doch fern, dass die Gemeinde zu Jerusalem nach persönlicher Bekanntschaft mit den Korinthern sich sehne. Erst recht will Phl 4 1 diese Deutung bei dem Adj. ἐπιπόθητοι ἀδελφοί nicht passen, da im Zusammenhang von dem Wunsche des P., nach Philippi zu kommen, gar nicht die Rede ist. Wenn I Clem 65 1 ἐπιπόθητος εἰρήνη ein Friede ist, den man sich ersehnt, so wird ἐπιπ. ἀδελφός ein Bruder sein, den man als Bruder zu haben wünscht, und ebenso wird das Verbum II Kor 9 14 gemeint sein. Hier ist aber diese Bedeutung durch den Zusammenhang ohnedies gewährleistet. Hat P. V. 7 gesagt, die Genossenschaft der Phil. sei ihm ein unverlierbares Stück seines Bewusstseins, so begründet er das nun damit, dass eben diese Genossenschaft der Gegenstand seines sehnenden Verlangens sei, ihm also von höchster Wichtigkeit und daher, wenn sie da ist, unvergesslich. Nicht nach leiblicher Gemeinschaft also mit den Phil. sehnt er sich, sondern nach eben der geistigen Gemeinschaft, welche zu seiner Freude die Leser ihm ermöglichen. Um die Reinheit und Stärke dieser seiner Gesinnung zu beschreiben, setzt P. hinzu ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Im profanen Griechisch wird σπλάγχνα zwar vom Sitz der Empfindungen gebraucht, aber nicht metonymisch auf diese selbst übertragen, weshalb auch hier die meisten Ausll. bei der sinnlichen Bedeutung viscera im Sinne von Herz stehen bleiben. Aber dabei erhält man keinen annehmbaren Sinn. Die meisten Neueren stimmen mit Bgl. überein: in Paulo non Paulus vivit, sed Jesus Christus; quare Paulus non in Pauli, sed Jesu Christi movetur visceribus. Aber die Vorstellung, dass die Sehnsucht des P. in dem Herzen Christi sitzt, ist, was man auch von der mystischen Lebensgemeinschaft des Christen mit Christus zur Erklärung beibringen mag, doch eine mehr als wunderliche, möge man nun ἐν instrumental nehmen oder gar lokal. Nun zeigt aber die Zusammenstellung von σπλάγχνα und οἰκτιρμοί 2 1, ebenso Sap 10 5 ἐπὶ τέκνου σπλάγχνα und IV Mak 15 26 ὁ διὰ σπλάγχνων ἀγών, dass im damaligen jüdischen Griechisch σπλ.

metonymisch von der im Herzen sitzenden Liebe gebraucht ist (so auch Holst.)[1], und nur so wird auch unsere Stelle verständlich. Die Liebe Jesu Christi ist die Sphäre (ἐν), welcher das ἐπιποθεῖν des Paulus angehört, d. h. mit solcher Intensität, wie Christus die Seinen liebt und nach dem Zusammenschluss mit ihnen verlangt, thut es auch P.[2]. Da nun aber dieses Gefühl des P. sich jedem äusserlichen Beweise entzieht, so beruft er sich auf den allwissenden Gott als seinen Zeugen: μάρτυς μου ὁ θεός. Nicht als ob er ein Misstrauen gegen seine Ausserung bei den Phil. voraussetzte (Zahn), wogegen der ganze Briefinhalt spricht, sondern eher aus dem Gefühl, dass den hohen Grad seiner Liebe (πῶς) niemand als Gott ganz wissen und verstehen könne.

1 9—11] Alles bisher Gesagte diente zur Erläuterung der Freudigkeit, mit welcher P. bei dem Gedanken an die Phil. Gott danken kann. Wie in anderen Briefen reiht sich nun auch hier als zweites Stück an den Dank die Fürbitte. Aber nicht, als wenn jetzt der nähere Inhalt der schon erwähnten Fürbitte des P. angegeben würde (z. B. Weiss), denn wir sahen, dass δέησις im Vor. nicht von der Fürbitte, sondern vom Gebet im allgemeinen stand. Es ist aber auch an sich unwahrscheinlich und entspricht nicht der Schreibweise des P., dass nach so vielen Zwischensätzen das καί V. 9 sich an εὐχαριστῶ V. 3 anschliessen sollte. Auch wäre dann nicht abzusehen, warum, wenn er nur neben den Dank die Bitte stellen wollte, er alsbald auf den Inhalt derselben mit τοῦτο betont im Voraus hingewiesen hätte. Es ist vielmehr vorzuziehen, den Inhalt von V. 9 unmittelbar an den Inhalt von V. 8 anzuknüpfen, ohne dass jedoch V. 9 unter der Rektion des ὡς zu stehen brauchte (Theod. Mops., Ewald, Zahn). War der Sinn von V. 8, dass er sich nach der geistigen Gemeinschaft mit den Phil. sehne, so ist ja klar, dass diese in demselben Mass vollkommner sein wird, als der Christenstand der Phil. ein vollkommner ist, und so fährt P. fort, darum sei eben was nun folgt der Inhalt

---

1) So schon Theodoret: σπλ. Ἰ. Χρ. τὴν πνευματικὴν φιλοστοργίαν ἐκάλεσεν.

2) So richtig Holsten die metonymische Anwendung von σπλ. erkannt hat, so unzutreffend bezieht er den Vergleich unter Berufung auf πάντες auf das Allumfassende der Liebe Jesu: P. liebe Heiden- und Judenchristen in Philippi in gleicher Weise. Das richtige Verständnis von V. 7 schliesst diese Deutung von selbst aus. Wenn Hofm. ἐν σπλ. Ἰ. Χρ. von den vorigen Worten loslösen und zum Folgenden ziehen will, so ist das zwar gewiss unrichtig, zeigt aber ein starkes Gefühl von der Unmöglichkeit der gewöhnlichen Fassung. Nur bei der metonymischen Bedeutung von σπλ. erklärt sich auch das Fehlen des Artikels: so wie Christus liebt, liebt P., während bei der eigentlichen Auffassung der Artikel nicht hätte fehlen können.

seines Gebets. Der Inhalt seiner Bitte[1]) betrifft die Liebe der Phil., natürlich nach dem Folgenden nicht die zu P., sondern zu andern Christen. Sie ermangeln derselben nicht überhaupt, haben sie ja vielmehr reichlich erwiesen, aber sie muss von klarer sittlicher Erkenntnis geleitet werden, wenn sie nicht auf Abwege führen soll. Auch an dieser zwar fehlt es nicht ganz, aber P. wünscht ein immer steigendes Mass davon (ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον), sodass schliesslich gradezu ein Überschwang (περισσεύῃ) in dieser Beziehung zu stande kommt[2]). Zwei eng zusammengehörige Eigenschaften muss die ἀγάπη haben: ἐπίγνωσις und jegliche Form, in welcher αἴσθησις sich erweist. Ersterer Begriff hat hier wie überall bei P. das doppelte Merkmal einmal einer scharfen und genauen Erkenntnis, andererseits der Beziehung auf die sittlich-religiöse Sphäre. Αἴσθησις bezeichnet zunächst die Wahrnehmung durch die äusseren Sinne, dann auch die durch den inneren Sinn, das Gefühl. Ἔστί τινι αἰσθησίς τινος heisst im klassischen Griechisch »es hat jmd. Gefühl für etwas«. So ist hier im Unterschied von klarer Verstandeserkenntnis (ἐπίγνωσις) der sittliche Takt, die Schulung des sittlichen Gefühls gemeint, welche den Menschen in stand setzt, die jedesmalige Lage in unmittelbarem Griff richtig zu beurteilen und daher eine wesentliche Ergänzung der ἐπίγνωσις ist. In allen den Fällen, wo für die verständige Überlegung noch nicht Stoff genug vorliegt, ist der Mensch auf diesen seinen sittlichen Takt angewiesen. Es handelt sich also um eine Warnung vor einem gutmütigen Wohlwollen, welches, wenn es nicht mit dieser ἐπίγνωσις und αἴσθησις verbunden ist, den Menschen zu einer falschen Stellungnahme verführen kann. Die Erörterung von 3 2ff. wird zeigen, warum P. grade auf diesen Punkt solches Gewicht legt. Nur vermöge jener Eigenschaften kann (V. 10) das Ziel erreicht werden, dass die Phil. wissen δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα. Diese Redensart, die Röm 2 18 genau ebenso vorkommt, kann an sich verschieden gedeutet werden. Δοκιμάζειν heisst entweder prüfen oder billigen, genauer für erprobt ansehen; τὰ διαφέροντα entweder »das Unterschiedliche«, »unter sich Verschiedene« oder »das was sich von anderem nach der guten Seite unterscheidet«, also »das Vorzügliche«, denn die dritte Möglichkeit, es von dem zu verstehen, was von dem göttlichen Willen verschieden ist, also von dem Schlechten, liegt dem Ausdruck an sich ganz fern. Wollte man nun hier δοκιμ. mit »billigen« übersetzen, so müsste τὰ διαφέροντα im Sinne des Vorzüglichen gefasst werden. Das widerspricht aber dem warnen-

1) ἵνα nach den Verbis des Bittens und Befehlens, vgl. Winer[7] 44 8. Bl. 69, 4.

2) Das ἐν bei περισσ. giebt die Sphäre an, in der jemand sich auszeichnet (1 Kor 15 58. II Kor 3 9. 8 7. Röm 15 13): »im Punkte« der ἐπίγνωσις.

den Charakter der Stelle, und ausserdem kann τὰ διαφ. jene Bedeutung nur durch den Zusammenhang bekommen, was hier nicht der Fall ist. Daher muss man (gegen Chrys., Theod. Mops. u. a., zuletzt noch Mey., Lightf.) übersetzen: das Unterschiedliche prüfen, wie diese Fassung auch Röm 2 18 durch den Zusammenhang gewiesen ist. Das ist die Gefahr, welche der Mangel an ἐπίγν. und αἴσθ. mit sich führt, dass sie ihre Liebe auch Unwürdigen zuwenden und das Schlechte nicht als schlecht erkennen. Das Vermögen der διάκρισις τῶν πνευμάτων ist also das nächste Ziel, zu dem sie mehr und mehr gelangen sollen. Nicht von dem vorangehenden Zwecksatz, sondern von dem ganzen vorangehenden Gedanken, dass die Liebe der Phil. von der rechten Erkenntnis begleitet sein möge, ist der Satz mit ἵνα (V. 10b) abhängig. Würden sie der ihnen erbetenen Tugend ermangeln, so könnten sie in Bezug auf den Tag Christi (der Ausdruck in demselben Sinne und ebenso artikellos wie V. 6) nicht εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι sein, lauter wie das durch keine Wolke verdunkelte Sonnenlicht, und darum in der Lage, keinen Fehltritt begangen [1]), nie zu Anstoss Anlass gegeben zu haben. Diese ihre sittliche Vollendung stellt sich dann weiter dar (V. 11) als ein Angefülltsein mit Gerechtigkeitsfrucht. Der Gen. könnte appositiv genommen werden, Frucht, die in Gerechtigkeit besteht (Hofm.), wie es wohl Hbr 12 11 gemeint ist; da aber sonst bei P. der zu καρπός hinzugefügte Gen. ein gen. orig. ist (Gal 5 22. Röm 6 22. Eph 5 9), so ist es einfacher, ihn auch hier so zu fassen. Gerecht, d. h. Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist der Christ als solcher; dieser sein innerer Zustand bethätigt sich nach aussen, und zwar wird die Gesamtheit dieser Bethätigungen in dem kollektiven Singular καρπός zusammengefasst. Da aber der Ausdruck καρπ. δικ. an sich noch der christlichen Bestimmtheit ermangelt (vgl. Am 6 12. Prv. 11 30), so wird diese durch den Zusatz τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ hinzugefügt: der Christ weiss seine sittliche Lebenshaltung als durch Christum vermittelt, also nicht als sein eigen,

1) Ἀπρόσκοπος, welches im profanen Griechisch nicht aufbehalten ist, heisst zunächst unanstössig, d. h. so beschaffen, dass ein anderer keinen Anstoss nehmen kann (I Kor 10 32). Will man das hier festhalten, so darf man aber nicht die Menschen als diejenigen ansehen, denen gegenüber kein Anstoss stattfindet, sondern nach dem Zusammenhang müsste dann an Christus gedacht werden, der keinen Grund an ihnen Anstoss zu nehmen findet. Nun liegt aber an sich schon der Übergang von dem, was keinen Anstoss giebt zu dem, was ihn nicht geben kann, weil es vollkommen ist, sehr nahe; doppelt, da zwar πρόσκομμα im Sinne von Fehltritt, Verstoss nicht sicher belegbar, aber συνείδησις ἀπρόσκοπος (Act 24 16) jedenfalls so zu erklären ist. So wird auch hier εἰλικρινής und ἀπρόσκοπος die Volkommenheit in einem positiven und einem negativen Ausdruck bezeichnen (Lightf.).

sondern dessen Werk[1]). Dieses Resultat der sittlichen Entwicklung, welches bei der Parusie zu Tage treten wird, wird nun hier aber nicht nach seinem Wert für die Gemeinde selbst in Betracht gezogen, als die davon Anerkennung und Lohn haben werde, sondern als Beitrag zur Verherrlichung Gottes. Und zwar wird dieselbe doppelt gekennzeichnet: zuerst objektiv als *δόξα*, es tritt darin die Fülle der in Gott wohnenden Vollkommenheit hervor, — *δόξα* wie immer in solchem Zusammenhang von dem in die Erscheinung tretenden Wesen Gottes, — sodann als Gegenstand des Preises Gottes durch die, welche diese seine *δόξα* schauen (*ἔπαινος*). Beide Ausdrücke zu einer Grösse vereinigt Eph 1 6: *εἰς ἔπαινον δόξης*.

1 12] Dank und Bitte hat in der Einleitung P. im Blick auf die Gemeinde ausgesprochen. Er geht nun im folgenden Teil seines Briefes zu Mitteilungen über seine persönliche Lage über: 1 12—26. Es liegt ihm am Herzen (*βούλομαι*), dass die Leser sich keinen unnötigen Sorgen über einen etwaigen schädlichen Einfluss seiner Gefangenschaft auf die Sache des Evangeliums hingeben. Daher beginnt er alsbald mit dem thematischen Satz, dass seine persönlichen Verhältnisse (*τὰ κατ' ἐμέ* wie Kol 4 7. Eph 6 21. Tob 10 8. Esr 1 22) [2]) statt zur Schädigung vielmehr (*μᾶλλον*: potius, nicht magis, als wenn er von seiner Gefangenschaft noch grössere Förderung des Evangeliums ableitete als von der Zeit seiner freien Wirksamkeit, — ein Gedanke, der schon formell ein *ἔτι* erfordern würde,) zur Förderung **1** 13] des Evangeliums ausgeschlagen seien. Das Resultat, welches erreicht ist [3]), wird in zwei Sätzen (V. 13. 14) angegeben. Das erste ist, dass die Bande des P. *φανεροὶ ἐν Χριστῷ* geworden sind. Die gewöhnliche Deutung ist, es sei offenbar geworden, dass P. nicht um eines gemeinen Verbrechens willen, sondern allein wegen seines Glaubens an Christum ein Gefangener sei. Aber diese Erklärung hat sprachlich und sachlich die grössten Missstände. Ersteres, denn wie sollen die Worte das bedeuten können? Unmöglich kann *ἐν Χρ.* zu dem Subj. gezogen werden

---

1) Der artikellose, also ganz allgemein gedachte Ausdruck *καρπ. δικ.* wird nachträglich durch den artikulierten Zusatz näher bestimmt (vgl. 3 6. Röm 1 18. 2 14. 9 30. Gal 3 21. Win.-Schm.[8] 20, 8. Bl. 46 ([2]47), 6 fin.

2) Ob nach FG Syr. Arm. statt *τὰ κατ' ἐμέ* mit Zahn *τὸ κατ' ἐμέ* zu lesen ist, ist mir nicht so gewiss wie Zahn. Wie der Plur. aus Kol 4 7. Eph 6 21, könnte der Sing. aus Röm 1 15 geflossen sein.

3) Es hätte auch gesagt werden können: die Förderung habe in dem Folgenden bestanden. Dennoch ist es nicht genau, wenn Kl. sagt, *ὥστε* diene nur zur Erklärung des Vorigen. Die Vorstellung ist in diesem und ähnlichen Fällen (Kühn.[3] II, 2. 584. 2. S. 1003) eben eine andere: nicht der Inhalt der *προκοπή*, sondern das bei ihr erreichte Resultat wird ins Auge gefasst.

(so Hofm.), denn dann müsste die nähere Bestimmung doch bei dem Worte stehen, zu dem sie gehört. Aber ebenso unmöglich ist es, obigen Gedanken zu finden, wenn man *ἐν Χρ.* von *φανερούς* abhängen lässt: in Christo offenbare Bande ist ein durchaus unklarer Ausdruck für den vorausgesetzten Gedanken. Es hilft auch nichts, *δεσμούς* noch einmal als Prädikatsakkusativ zu ergänzen: es müsste heissen *ὡς Χριστοῦ δεσμοὶ φανεροὶ ἐγενήθησαν*, was nun doch einmal nicht dasteht. Aber auch sachlich würde der Gedanke Schwierigkeiten machen. Dass P. um seines Christentums willen gefangen war, wird von vorn herein keinem Zweifel unterworfen gewesen sein; damit war aber an sich noch keine *προκοπὴ τοῦ εὐαγγελίου* gegeben, denn sowohl für die Heiden wie für die Juden fragte es sich, ob nicht eben dieses Christentum selbst eine Schuld sei. Der Ausdruck, wie er nun einmal lautet, kann nicht besagen wollen, dass die Gefangenschaft des P. in seinem Verhältnis zu Christus begründet sei, sondern das *φανερὸν γενέσθαι* derselben. *Φανερός* ist der Gegensatz zu *κρυπτός*, also zu dem, was man nicht sieht oder wovon man nicht weiss; *φανερὸν ποιεῖν τινα* heisst: jemanden kund machen, indem man von ihm erzählt (Mk 3 12); *εἰς φανερὸν γενέσθαι* heisst: allgemein bekannt werden und ist synonym mit *γνωσθῆναι* (Lk 8 17). *Φανεροὶ ἐν Χριστῷ ἐγενήθησαν* ist wesentlich dasselbe wie *ἐφανερώθησαν ἐν Χριστῷ*, und das Adj. ist nur darum gewählt, um den Begriff noch mehr hervorzuheben. *Ἐν Χρ.* gehört zu dem Gesamtbegriff *φανερὸν γενέσθαι* und wird nur darum vor *γενέσθαι* gestellt sein, um es von der folgenden andersgearteten Bestimmung mit *ἐν* zu trennen. Abgesehen von *ἐν Χρ.* heisst der Satz also einfach: meine Bande sind allgemein bekannt geworden, d. h. man weiss von ihnen. Wie nun 1 17 der Satz, Böswillige wollten durch ihre Predigt *τοῖς δεσμοῖς μου* Kummer bereiten, heist: mir in meiner Lage als Gefangener; wie Kol 4 18 *μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν* bedeutet, dass die Leser seiner in seiner Lage als Gefangener gedenken sollen: so ist auch hier gemeint, man wisse allgemein von dem gefangenen P. Dass aber P. nicht sagt *ἐγὼ ὁ δέσμιος*, sondern *δεσμοί* zum regierenden Begriff macht, ist dadurch veranlasst, dass so eine Art von Oxymoron entsteht und der Begriff der Gefangenschaft stärker hervorgehoben wird: die Bande, welche sonst den Menschen isolieren und ihn dem Gesichtskreis anderer entrücken, sind in diesem Fall allen kund geworden. Das aber ist *ἐν Χριστῷ* geschehen. *Ὁ κόπος ὑμῶν οὐ κενὸς ἐν Χριστῷ* I Kor 15 58 heisst: in Christo beruht es, dass eure Arbeit nicht vergeblich ist; *θύρα μοι ἀνεῳγμένη ἐν Κυρίῳ* II Kor 1 12 heisst: in Chr. ist es gesetzt, dass mir eine Thür eröffnet ist. In beiden Fällen ist der Zusatz mit *ἐν* eine nähere Bestimmung zu dem ganzen Gedanken. So auch hier: in Chr. ist es gesetzt, auf ihm be-

ruht es, dass ich in meiner Lage als Gefangener doch allgemein bekannt geworden bin, wobei natürlich nicht davon die Rede ist, dass Viele von P. überhaupt wissen, sondern, da von einer προκοπὴ τοῦ εὐαγγ. gesprochen ist, dass er in der Lage ist, vielen das Evangelium zu bringen. Der Kreis, dem er bekannt geworden ist, wird mit den Worten angegeben ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν. Das Wort Prätorium, ursprünglich das Zelt des Prätors bedeutend, wird dann auch von dem Palast der Provinzialbeamten gebraucht, z. B. Act 23 35, so dass an sich damit die Wohnung des Prokurators in Cäsarea gemeint sein könnte, wenn nicht aus anderen Gründen feststände, dass unser Brief in die römische Gefangenschaft gehört. Die griechischen Ausll. (Chrys., Theodrt., Oekum., Theophylakt) u. A. haben an den Palast des Kaisers gedacht. Nicht allein aber ist es aufs höchste unwahrscheinlich, dass dieser je Prätorium genannt ist[1]), sondern erst recht, dass P. jemals in diesem Palast gefangen gelegen hat, auch nicht im Lokal der Palastwache (Wieseler). Die gewöhnlichste Deutung von Prätorium hier ist die von der Kaserne der Prätorianer, genauer ihrem vor der Stadt befindlichen festen Lager. Aber auch diese Bedeutung ist nicht belegbar (Hofm., Lightf.), so dass sie in den neueren Lexx. überhaupt nicht mehr angeführt wird. Somit wird Prätorium hier wie sonst[2]) Kollektivausdruck für die Prätorianer sein. Bei der ganzen Garde und allen übrigen — denn es ist kein Grund, das ἐν nur auf den ersten Ausdruck zu beziehen — ist P. bekannt geworden. Jenes, indem die Prätorianer abwechselnd bei ihm die Wache hatten und so allmählich direkt oder indirekt durch Berichte der Wächter alle Prätorianer von ihm und der Botschaft, die er verkündete, zu erfahren bekamen; dieses, indem durch die ungehinderte Wirksamkeit, die er zwei Jahre hindurch in Rom übte (Act 28 30. 31), die weitesten Kreise in Rom — so οἱ λοιποὶ πάντες, ein Aus-

1) Da prätorium im späteren Sprachgebrauch jede vornehme Villa bezeichnet, so kann es auch von Villen des Kaisers ausserhalb Roms gebraucht werden. So nicht allein in den von Lightf. 100 angezogenen Stellen Suet. Tib. 39 u. Phlegon de longaev. 4, wo von einem Prätorium des Kaisers im Sabinerlande die Rede ist, u. ö., sondern auch in einer Inschrift des Jahres 46 p. C. (C. I. L. V, 5050): M. Junio Silano, Q. Sulpicio Camerino cos. idibus Martiis Bais in praetorio edictum Ti. Claudi Caesaris Augusti Germanici propositum fuit id quod infra scriptum est. Aber davon, dass der kaiserliche Palast in Rom selbst je prätorium genannt sei, ist keine Spur (vgl. Lightf. l. c.).

2) Man vgl. den ganz unzweideutigen Ausdruck castra praetorii, ferner den Gegensatz in praetorio et in legione, »bei der Garde und bei der Linie«, und den Ausdruck in praetorium recipi, welcher nicht meint, dass jemand in das Lager der Prätorianer, sondern unter die Zahl derselben aufgenommen wird.

druck, der ebensowenig gepresst werden will, als wenn wir von einer »stadtbekannten« Persönlichkeit reden, — von ihm erfuhren. So ist der erste Vorteil, den das Evangelium von seiner Lage gehabt hat, dass er selbst durch Christi Walten trotz seiner Gefangenschaft eine öffentliche Person geworden ist, die, natürlich mit Einschluss des Evangeliums, dessen Träger er war, nicht nur in dem nächsten Kreise der Prätorianer, in den er gestellt war, sondern auch sonst in weitestem Kreise bekannt war.

1 14] Aber nicht nur ihm selbst ist die Wirksamkeit nicht abgeschnitten, sondern auch andere sind grade durch seine gegenwärtige Lage zu intensiverer Wirksamkeit bestimmt worden, und zwar die Mehrzahl der Gemeindeglieder[1]). Der Komparativ *περισσοτέρως* (Bl. 11, 3) zeigt, dass auch vor seiner Zeit die Gemeinde sich ihrer Missionspflicht bewusst gewesen ist. Aber grade seine Gefangenschaft hat ihren Mut erhöht. Es lässt sich denken, dass der erste Eindruck derselben ein deprimierender gewesen war, indem die Befürchtung nahe lag, dass auch andere um ihres Christenstandes willen Verfolgung zu gewärtigen haben würden; nun aber sehen sie nicht nur, dass P. selbst ungehindert predigen darf, und bekommen dadurch neuen Mut — das würde noch nicht den Ausdruck rechtfertigen, dass sie auf seine Gefangenschaft ihr Vertrauen setzten, sondern nur dass sie trotz derselben es als ungefährlich erkannten —, sondern sie gewinnen, wie V. 16 sagt, die Überzeugung, dass P. *εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖται*, d. h. dass seine Gefangenschaft der Sache des Evangeliums dienen wird. Zwar ist sein Prozess ja noch nicht zu Ende, und es ist darum eine Glaubensthat, wenn sie diese Zuversicht haben; daher wird betont *ἐν κυρίῳ* vorangestellt[2]): ihre Zuversicht auf das Wirken Christi ist so stark, dass sie an den günstigen Erfolg der Apologie des P. glauben und so mit erhöhtem Eifer trotz der, äusserlich angesehen, ge-

---

1) Sprachlich wäre es möglich, trotz des Artikels *οἱ πλείονες* unbestimmt als »weitere«, »mehrere« zu fassen (vgl. Blass 44 3); der Zusammenhang indes legt es doch wohl näher, den Artikel von der Majorität der Gemeindeglieder zu fassen: das grade ist es, was P. rühmt, dass die weitesten Kreise der Gemeinde durch ihn zur Thätigkeit für das Evangelium veranlasst sind, wenn auch natürlich eine furchtsame Minorität vorhanden war.

2) Wollte man *ἐν κυρίῳ* zu *ἀδελφῶν* ziehen (so nach Älteren noch Weiss u. Kl.), so würde der Zusatz nicht nur ganz überflüssig sein, da auch ohne ihn der Ausdruck *ἀδελφοί* völlig klar ist, sondern es spricht auch dagegen, dass *ἀδελφός* bei P. sonst nie diesen Zusatz hat, während, zu *πεποιθότες* gezogen, es den religiösen Wert dieses Vertrauens betont und also ein integrierendes Moment in der Schilderung der *προκοπή* bildet, welche durch die Gefangenschaft des P. bewirkt ist.

fahrdrohenden Verhältnisse den Mut fassen (*τολμᾶν*), ohne Scheu (*ἀφόβως*) das Evangelium[1]) zu verkünden[2]).

1 15—17] Freilich könnte es scheinen, als wenn diese Verkündigung des Evangeliums in Rom nicht zu unbedingtem Rühmen veranlassen könnte, denn zum Teil ist es eine dem P. feindliche Gesinnung, die jene Männer beseelt. Die nächste Frage ist, ob die V. 15 genannten *τινὲς μέν .... τινὲς δέ* die beiden Bestandteile der vorher genannten *πλείονες* sind, oder ob die *τινὲς μέν* eben die Minorität ausmachen im Gegensatz zu jenen *πλείονες*. Im ersteren Fall führt das doppelte *καί* je einen zweiten Beweggrund des Predigens neben dem vorher genannten *πεποιθέναι τ. δεσμ. μου* ein, das *καί* gehört also zu *διά*; im zweiten Fall gehören die beiden *καί* eng zu *τινές*: neben jener Mehrheit giebt es auch Böswillige u. s. w., aber, wie gesagt, andererseits auch Gutgesinnte. Die erstere Auffassung wird die richtige sein (gegen Mey., Lips. u. a.). Mit Unrecht macht man dagegen geltend, dass auf die *τινὲς μέν*, welche von Neid beseelt sind, nicht die Charakteristik passe *πεποιθότες τοῖς δεσμοῖς μου*. Denn dass die Sache des Evangeliums durch die Gefangenschaft des P. nicht gefährdet sondern gefördert werde, konnten auch solche glauben, die im übrigen auf P. neidisch waren. Entscheidend für die erstere Fassung ist aber die Bemerkung, dass das *ἀφόβως τὸν λόγον τοῦ θεοῦ λαλεῖν*, welches von den *πλείονες* ausgesagt ist, ja doch auch von den *τινὲς μέν* gilt. Und wenn P. V. 18 seine Freude über das Wirken auch dieser *τινὲς μέν* ausspricht, so müssen sie doch auch zu jenen *πλείονες* gezählt werden, die er als Beweis für die *προκοπὴ τοῦ εὐαγγ.* angeführt hat. Dass sie alle in erhöhtem Masse Mut gewonnen haben, ist eine Folge grade der Gestaltung seiner persönlichen Verhältnisse; aber im übrigen ist ihre Stellung zu seiner Person eine sehr verschiedene. Neben dem Vertrauen auf Christus, der sein Werk nicht fallen lassen wird, kommt bei jeder der beiden Gruppen noch ein persönliches Motiv für ihre Thätigkeit hinzu (*καί*). Bei den einen ist es *φθόνος* und *ἔρις*. Gegen wen sich der Neid richtet, ist

---

1) ℵABD*E*P lesen *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*; DCE**K, Syr.sch lassen *τοῦ θεοῦ* aus. Beachtet man, dass FG für *τοῦ θεοῦ κυρίου* haben, dass D*E* *τοῦ θεοῦ* nach dem Verbum *λαλεῖν* haben, also die Lesarten in Betreff des Genetivs sehr schwanken, so wird wahrscheinlich, dass DcE**K, Syrp die ursprüngliche Lesart haben, indem sie den Gen. ganz auslassen. Ohne solchen steht *ὁ λόγος* vom Ev. auch I Th 1 6. Gal 6 6. Kol 4 3. Der Gen. ist eine in verschiedener Form beigesetzte erklärende Glosse.

2) Sehr bezeichnend ist hier *λαλεῖν* und nicht *λέγειν* gesetzt, denn dieses bezieht sich auf den Inhalt der Rede, jenes auf die Rede als physiologischem Vorgang: reden, verlautbaren. Grade darum handelt es sich hier, dass sie es wagen, s. z. s. den Mund aufzuthun.

hier so wenig gesagt, wie nachher, auf wen sich die εὐδοκία bezieht; erst aus dem Folgenden wird klar, dass es P. ist. Aber so wenig er seine Person hier in den Vordergrund stellt, so sehr zeigt der ganze Zusammenhang, in welchem Masse der Apostel das Zentrum der christlichen Kreise in Rom bildet, so dass niemand an ihm vorbei kann, sondern in Neigung oder in Abneigung zu seiner Person Stellung nehmen muss. Sehr allgemein werden, wenn auch in verschiedener Abstufung, die τινὲς μέν als judenchristlich gedacht[1]). Aber der Zusammenhang enthält davon nichts. Er redet nur von unreinen, subjektiven Beweggründen ihres Predigens (προφάσει V. 18, διὰ φθόνον καὶ ἔριν V. 15 ἐξ ἐριθείας V. 17), nicht von einem abweichenden Inhalt ihrer Predigt. Einem solchen gegenüber hätte er nimmermehr uneingeschränkt seine Freude aussprechen können[2]). Es handelt sich um eine persönliche Missstimmung gegen P., welche durch die Ausdrücke διὰ φθόνον καὶ ἔριν (V. 15) und ἐξ ἐριθείας (V. 17) charakterisiert wird. Durch das Schwergewicht seiner Persönlichkeit hat P. eine hervorragende Stellung in der römischen Gemeinde gewonnen. Naturgemäss fühlen sich diejenigen dadurch gekränkt, welche sich bisher besonderen Ansehens erfreut hatten. Die Missionserfolge, welche P. trotz seiner Gefangenschaft hatte, kamen dazu, und endlich muss die Missstimmung in Anschlag gebracht werden, welche jede gewaltige Persönlichkeit bei denen erregt, die in dem Gefühl, ihr nicht gewachsen zu sein, sie als einen Druck empfinden. So ist das Gefühl des

1) So selbst Lightf.: wo der Apostel die Wahl zwischen einer unvollkommenen Christlichkeit und dem Zustande der Unbekehrtheit gehabt habe, habe er jene bevorzugt als einen Schritt zur Erkenntnis Christi, auch wenn er einstweilen nur nach dem Fleisch erkannt worden sei.

2) Es kommt dazu, dass m. E. wir von ausgesprochenem Judaismus in Rom nichts wissen. Ich kann wie jetzt im ganzen auch Jülicher (Einl.[3] 90) die ganze Art, wie P. Röm 1—11 sein Evangelium verteidigt, mir nur erklären, wenn es sich um eine Prophylaxe handelt, um allerlei Gerüchte, welche auch nach Rom und zu den dortigen Judenchristen gekommen waren, als wenn P. von Hass gegen die Juden erfüllt sei, und um ungelöste Fragen bei den römischen Judenchristen, wie P. sich mit der Auktorität des AT und dem heilsgeschichtlichen Beruf Israels auseinandersetze. Aber eine consequent judaistische Richtung in der Gemeinde oder auch nur eine schon vorliegende Aufhetzung derselben gegen das paulinische Evangelium kann ich nicht finden. Die Gemeinde wird weder judaistisch noch spezifisch paulinisch gewesen sein, sondern sich mit einem Christentum begnügt haben, welches die Spitzen der einen wie der anderen Richtung nicht hatte. Namentlich werden auch die Judenchristen in Rom die Forderung einer Beobachtung des Gesetzes seitens der Heiden nicht gestellt haben. Mit dem allen soll nicht geleugnet werden, dass unter den τινὲς μέν auch Judenchristen gewesen sind, sondern nur, dass ihre Predigt spezifisch judaistischen Charakter gehabt hat.

Neides sehr begreiflich. Aber auch die ἔρις erklärt sich so. Man könnte einfach »Zank« übersetzen. Es war möglich, die ganze Wirksamkeit des P. in Rom als eine nach seinen eignen Grundsätzen unberechtigte anzusehen. Hatte er nicht die Mission nur an Orten, wo das Evangelium noch nicht verkündet war, selbst als seine spezielle Domäne bezeichnet? war also sein Auftreten in Rom nicht eine Einmischung in ein fremdes Gebiet? Überlasse er doch das denen, die schon vor ihm in Rom gearbeitet haben, und mische sich nicht in die Aufgaben anderer. So würde der Begriff des Zankens mit ihm sich rechtfertigen lassen. Aber ungleich einfacher wird der Sinn, wenn man ἔρις (so auch Kl.) in der häufigen Bedeutung des Wetteifers nimmt[1]): sie predigen, weil sie P. den Rang ablaufen wollen. Diese ihre Gesinnung wird nachher als ἐριθεία, d. h. egoistisches Wesen, bezeichnet[2]). So erhellt auch der Sinn des Zusatzes, sie glaubten

---

1) Xenoph. Cyrop. 6. 2, 4. 8. 2, 26 ἔριν ἐμβάλλειν, zum Wetteifer anreizen. Herod. 5, 88 κατ' ἔριν τῶν Ἀθηναίων, aus Rivalität gegen die Athener. Dazu kommt die häufige Zusammenstellung von ἔρις mit φθόνος Röm 1 29. I Tim 6 4 und mit ζῆλος (Eifersucht) Röm 13 13. II Kor 12 20. Gal 5 20.

2) Obwohl seit Fritzsches eingehender und das ganze Material umfassender Untersuchung des Begriffs (Exc. zu Röm 2 8 1, 143 ff.) die Ableitung von ἔρις allgemein aufgegeben ist, wird doch die Übersetzung »Streitsucht« oder »Parteisucht«, »Ränkesucht« festgehalten. Aber sowohl die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes wie die Anwendung desselben in den einzelnen Stellen lassen das als sehr zweifelhaft erscheinen. Ἐριθεία ist das Verhalten eines ἐριθεύων, eines um Lohn Arbeitenden. Es ist ganz natürlich, da die Lohnarbeit als etwas Unterwertiges galt, dass das Wort in die allgemeine Bedeutung einer Gesinnung überging, wie sie ein Lohnarbeiter zu hegen pflegt. Aber wie grade Streitsucht oder Ränkewesen als charakteristisches Merkmal solcher Gesinnung erscheinen sollte, lässt sich nicht absehen. Im NT widerstrebt Röm 2 8 dieser Bedeutung auf das entschiedenste. Der Zusammenhang zeigt, dass es sich um die grundlegende Ursache des ewigen Verderbens handelt, und es wäre doch mehr als wunderlich, wenn eine solche einzelne Eigenschaft wie Ränkesucht in diesem Zusammenhang genannt wäre. Aber auch die Anwendung des Wortes vom ambitus bei der Beamtenwahl lässt sich von dieser Bedeutung aus schwer begreifen, da zwar bei dem Ambieren Streit stattfindet, aber Streitsucht doch nicht als das eigentliche Wesen des ambitus selbst hingestellt werden kann. Sämtliche Stellen, in denen das Wort vorkommt, erklären sich vollständig und einheitlich, wenn man davon ausgeht, dass was den Lohnarbeiter in der Schätzung des Altertums so herabsetzte, die Arbeit im Dienste des eignen Gewinns war, während es das Zeichen des Edlen war, sich den allgemeinen Interessen zu widmen. So konnte ἐριθεία Ausdruck für eine Sinnesart werden, welche die eigne Person in den Vordergrund stellt. Dies geschieht beim ambitus. Der Betreffende will etwas für seine Person erreichen. Der Staat mit seinen Ämtern ist ihm nur Mittel, um selbst zur Bedeutung zu gelangen. Diese Bedeutung der selbstischen Gesinnung passt nun an allen Stellen (so im NT Röm 2 8. II Kor 12 20. Gal 5 20. Phl 2 3. Jak 3 14. 16). Überall kann

θλῖψιν ἐγείρειν[1]) τοῖς δεσμοῖς μου. Völlig unmöglich ist die Meinung, sie hätten die persönliche Lage des P. den Römern gegenüber verschlimmern wollen (griech. VV., Bgl., Holst.), denn nach Hofm.'s richtiger Bemerkung würde sich ja der Zorn der Obrigkeit dann zunächst gegen sie selber gekehrt haben. Aber auch die gewöhnliche Auffassung, die Ausbreitung des Judenchristentums in Rom habe den Apostel ärgern sollen, ist nicht haltbar. Erstens sieht man nicht ab, warum dann grade seine δεσμοί erwähnt sind. Zweitens aber wäre, wenn es sich wirklich um ausgesprochenen Judaismus handelte, doch dessen Ausbreitung in erster Linie nicht unternommen, um den P. zu ärgern, sondern weil die Betreffenden ihn für das wahre Christentum hielten. Auch dieser Satz wird erst verständlich, wenn man den Gedanken an eine sachlich verschiedene Predigt gänzlich fallen lässt und nur an persönliche Eifersüchteleien denkt. Indem sie den P. nach ihrer eignen kleinlichen Natur beurteilen, bilden sie sich ein, dass er die Erfolge anderer als solche schwer empfinden werde. So wird auch der Zusatz τοῖς δεσμοῖς μου klar. P. kann allerdings predigen, aber nur in beschränktem Umfang. Diese Beschränkung seiner Wirksamkeit soll er unangenehm zu empfinden bekommen, indem er sieht, wie andere ungehindert und in weitem Umfang wirken können.

Aber nicht alle sind so gesonnen. Die anderen haben neben dem Motiv, das P. bei allen voraussetzt, dem Eifer für die Sache Christi, auch ihrerseits noch ein zweites Motiv (καί), nämlich Wohlwollen (εὐδοκία)[2]). Dieses δι' εὐδοκίαν wird

man übersetzen »egoistisches Treiben«, wodurch der Mensch für sich selbst etwas erreichen will. Es ist klar, dass diese Gesinnung zum Streit führen kann, der nur ein Ausdruck falscher Gesinnung ist, ebenso, dass das Verbum von der Bestechung vorkommt, wobei die Grundbedeutung der Arbeit um Geldgewinn noch durchschlägt (Suid. ὅμοιόν ἐστι τὸ δεκάζεσθαι· καὶ γὰρ ἡ ἐριθεία εἴρηται ἀπὸ τῆς τοῦ μισθοῦ δόσεως). Dieselbe Bedeutung liegt zu Grunde im Schol. zu Soph. Aiax 832: Σοφοκλῆς ἐριθεῦσαι μέν τι ὡς πρεσβυτέρῳ μὴ βουληθείς: er will sich dem älteren Aeschylus gegenüber nicht zur Geltung bringen, indem er mit ihm in die Schranken tritt, zeigt also das Gegenteil egoistischer Gesinnung. So endlich Philo leg. ad Gai. 10. II, 556: ἡγεμονία ἀφιλόνεικος καὶ ἀνερίθευτος ὀρθὴ μόνη, eine von Streit und egoistischen Tendenzen freie Herrschaft. Wie dann zutreffend hier mit diesem Wort das innerste Wesen der τινὲς μέν beschrieben wird, leuchtet von selbst ein.

1) Statt ἐγείρειν lesen D^{c}EKL ἐπιφέρειν. Wohl nur ein Lesefehler oder eine Glosse, zumal ἐγείρειν in solchem Zusammenhange im NT sonst nicht vorkommt. Wohl aber lieben die LXX ähnliche Wendungen (vgl. die Beispiele bei Kl. Prv 10 12. 15 1. 17 11. Sir 33 8. 36 20. Cnt 2 7. 3 5. 8 4).

2) Bei εὐδοκεῖν und εὐδοκία sind im bibl. Griechisch zwei Merkmale festzuhalten, dass eine, dass sie eine aus dem Innern des Menschen, bez. Gottes selber hervorgehende Willensrichtung ausdrücken, also ein durchaus freies, nicht von dem Verhalten des Objekts erst

dann wieder aufgenommen durch ἐξ ἀγάπης. Dass aber speziell von einer liebevollen Gesinnung gegen P. die Rede ist, geht aus dem erläuternden Part.-Satz hervor εἰδότες κτλ. Der Sinn desselben hängt zunächst von der richtigen Auffassung des κεῖμαι ab. Auf das »Liegen« im Gefängnis (so noch Fr.) kann der Ausdruck nicht bezogen werden, da er nur durch den Zusammenhang eine solche bestimmte Beziehung bekommen könnte. Eher könnte er von einem Darniederliegen im Sinne einer unglücklichen Lebenslage gemeint sein (so Weiss). Aber unbequem ist dabei, dass dann in dem einen Satz zwei ganz verschiedene Motive angegeben wären, sofern die unglückliche Lage des P. Mitleid, die Abzweckung auf die ἀπολογία τοῦ εὐαγγελίου Achtung begründen würde. Daher wird mit den meisten nach Lk 2$_{34}$. 1Th 3$_3$ κεῖσθαι εἰς zu übersetzen sein »bestimmt sein zu etwas«. Dann aber darf nicht der Gedanke dahin gefasst werden, weil P. seiner Aufgabe am Evangelium nicht selbst genügen könne, wollten sie ergänzend eintreten, denn es ist ja nicht von der Verkündigung des Evangeliums, sondern von dessen ἀπολογία die Rede. Es kann vielmehr nur dieser Beruf des P. als Grund für ihre Liebe zu ihm gedacht sein. Weil sie wissen, dass er bestimmt ist, die Sache des Evangeliums zu vertreten, wollen sie ihm eine Freude machen, indem sie nach Kräften dies Evangelium auszubreiten suchen.

Das ist die in diesen Versen gegebene Charakteristik der beiden Arten von Verkündigern des Evangeliums. Es ist nun

---

hervorgerufenes Wollen. Dies hängt jedenfalls damit zusammen, dass im AT das Wort besonders von dem göttlichen Entschluss gebraucht wird, welcher infolge der Souveränität Gottes an niemand und nichts gebunden ist, weshalb auch die Verba des Erwählens mit εὐδοκεῖν wechseln. Insoweit würde »Belieben«, »Gutdünken« die zutreffende Übersetzung sein. Dazu kommt nun aber als zweites Merkmal, wiederum wohl, weil zuerst an das göttliche Belieben gedacht wurde, dass niemals der Begriff der Willkür, die sich auf Gutes und Böses richten kann, in den Worten liegt, sondern immer ein freundlicher, auf das Beste des anderen gerichteter Wille gemeint ist. Also stehen die Worte von einer wohlwollenden Gesinnung, welche aber als eine durchaus freie, nicht als blosser Reflex von dem Verhalten des anderen in Betracht gezogen wird. Daher führt die Übersetzung »Wohlgefallen« namentlich an unserer Stelle leicht zu einem schiefen Gedanken. Es käme so heraus, als wenn die betreffenden Leute viel Gutes an P. gesehen hätten und darum an ihm Wohlgefallen empfänden. Wäre es so gemeint, so hätte εὐδοκία nimmermehr ohne εἰς ἐμέ oder dgl. stehen können. Indem sowohl bei διὰ φθόνον καὶ ἔριν wie bei δι' εὐδοκίαν jeder Zusatz fehlt, wird zum Ausdruck gebracht, dass das verschiedene Verhalten gegen P. auf Verschiedenheit der Charaktere im Allgemeinen zurückgeht: die einen haben einen neidischen, die anderen einen wohlwollenden Charakter; jene meinen es nur mit sich gut (ἐριθεία), diese mit anderen.

noch die Form der Sätze zu betrachten. Zweimal werden jene beiden Klassen nebeneinander gestellt: das erste mal V. 15 ganz im allgemeinen nach dem unsittlichen bez. sittlichen Charakterzuge, der sich dabei geltend macht, sodann V. 16. 17 noch einmal, um diesen Charakterzug durch die Stellung, die sie zu P. einnehmen, zu beweisen. Und zwar werden das zweite mal die Klassen in umgekehrter Reihenfolge aufgeführt[1]). Es fragt sich, ob die Ausdrücke ἐξ ἀγάπης und ἐξ ἐριθείας zum Subj. (οἱ μέν — οἱ δέ) oder zum Prädikat gehören. Für ersteres (z. B. Mey.-Fr.) wird geltend gemacht, dass sonst eine ganz überflüssige Wiederholung des schon V. 15 Gesagten herauskäme. Dabei wird aber übersehen, dass diese Wiederholung ja nur die Einleitung zu der in den Part.-Sätzen gegebenen Motivierung ist. Entscheidend aber für die zweite Fassung scheint mir V. 17 zu sein. Offenbar nämlich sollen die beiden Part.-Sätze mit εἰδότες und οἰόμενοι einander entsprechen. Der Parallelismus der Sätze wird aber durch οὐχ ἁγνῶς bei der ersten Fassung empfindlich gestört. Ganz anders, wenn man οἱ μέν . . . οἱ δέ absolut nimmt, wobei dann οὐχ ἁγνῶς nur eine erläuternde Apposition zu ἐξ ἐριθείας ist. Die einen verkündigen Christum — das ist aus dem vorigen Satz zu ergänzen — aus Liebe, weil sie nämlich wissen, dass Gott mich zur Förderung des Evangeliums bestimmt hat, und sich dafür mir dankbar erweisen wollen; die anderen thun es — hier wird das Prädikat wiederholt[2]) — aus egoistischer Gesinnung, also nicht aus reinen Motiven (οὐχ ἁγνῶς), weil sie nämlich der Meinung sind, — man beachte den Unterschied von εἰδότες und οἰόμενοι —, sie kränkten mich dadurch.

1 18a] Dass in dem folgenden Satz P. begründet, warum er trotz der teilweise unreinen Gesinnung der Verkündiger des Evangeliums doch mit der Sachlage zufrieden sein könne, ist sicher, fraglich nur, wie dieser Gedanke ausgedrückt ist. Die Schwierigkeit liegt in den Worten πλὴν ὅτι. Zunächst ist die Lesart schwankend, sofern B das πλήν, DEKL das ὅτι auslassen. Liest man mit B nur ὅτι, so kann entweder dieser Satz als Vordersatz zu χαίρω gefasst werden oder als Antwort auf die Frage τί γάρ; wie liegt es? »So, dass unter allen Umständen Christus verkündigt wird«. In beiden Fällen ist der Satz so einfach, dass nicht abzusehen ist, wie jemand darauf

1) Mit Recht stellen sämtliche neuere Textkritiker den Satz οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης voran und lassen οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας erst folgen. Die umgekehrte Reihenfolge der Sätze ist nicht nur sehr viel weniger bezeugt (D^{be}K), sondern ist auch offenbar eine Korrektur nach der in V. 15 innegehaltenen Reihenfolge.

2) BFG setzen vor Χριστόν den Artikel, jedenfalls nur aus Gleichmacherei mit V. 15.

gekommen sein sollte, das πλήν einzusetzen. Ganz unmöglich aber ist die Lesart πλήν ohne ὅτι. Πλήν könnte in diesem Falle nur das abschliessende sein (I Kor 11 11. Eph 5 33. Phl 3 16. 4 14). Das passt aber nicht hinter τί γάρ; Jede von beiden Wendungen wäre, für sich genommen, ganz passend, jede aber schliesst die andere aus. So wird man doch πλήν und ὅτι für ursprünglich zu halten haben. Dann aber kann man nicht τί γάρ; für eine in sich abgeschlossene Frage ansehen und πλήν wie in den angeführten Stellen mit »übrigens« oder »aber« übersetzen, weil das zu der Frage τί γάρ; nicht passen würde. Man kann auch nicht den Satz mit ὅτι als Vordersatz mit χαίρω verbinden, denn zu dem ἐν παντὶ τρόπῳ dieses vermeintlichen Vordersatzes passt das καί des Nachsatzes nicht. P. konnte wohl sagen: dass in jeglicher Art Christus verkündigt wird, darüber freue ich mich, nicht aber: auch darüber freue ich mich. Dieses »auch« würde nur zu dem προφάσει passen. Es bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder ergänzt man hinter der Frage τί γάρ; eine verneinende Antwort — was ist's? nichts, ausser dass Christus bei jeder Art verkündet wird — oder, was noch einfacher erscheint, man zieht auch den Satz πλὴν ὅτι mit Mey., Hofm. zur Frage: was ist's, ausser dass u. s. w. Letztere Fassung empfiehlt sich durch die parallele Anwendung von πλὴν ὅτι Act 20 23 und durch den Umstand, dass auch an der einzigen Stelle, wo τί γάρ; noch bei P. vorkommt (Röm 3 3), es nicht eine selbständige Formel ist, sondern mit einem darauf folgenden subordinierten Satz zusammengehört. Indem die Abschreiber an die sonst vielfach vorkommenden Formeln τί γάρ; oder τί οὖν; als selbständige Fragesätze dachten, erwuchs ihnen die Schwierigkeit, dass nun πλὴν ὅτι sich nicht in den Zusammenhang fügen wollte, und das führte zu den Veränderungen der Lesart. Das γάρ hat bei unserer Fassung seinen ganz gewöhnlichen begründenden Sinn. Der Grundgedanke des Vorigen war, dass die Gefangenschaft des P. zu einer energischeren Verkündigung des Ev. geführt habe. Was nun über die verschiedenen Motive der Prediger gesagt ist, könnte fraglich erscheinen lassen, ob deren Werk so unbedingt als eine προκοπή zu betrachten sei. Seine dahingehende Behauptung begründet P. nun damit, dass trotz der Verschiedenheit der subj. Motive (εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ)[1])

1) Der sehr gebräuchliche Gegensatz zwischen πρόφασις und ἀλήθεια (reichhaltige Beispielsammlung bei Wetst. a. l.) ist hier anders gewendet als sonst. Während nämlich sonst, wie schon der Wechsel zwischen ἀλήθεια und ἀληθές zeigt, der Gegensatz gemeint ist zwischen einem Vorwand und der objektiv richtigen Thatsache, kann hier ἀλήθεια nur von der subjektiven Wahrhaftigkeit verstanden werden. Den einen ist es mit der Verkündigung Christi als solcher ernst, den an-

dabei doch in jedem Fall (ἐν παντὶ τρόπῳ) das Resultat herauskomme, dass Chr. verkündigt werde. Und nun macht mit dem die Thesis noch einmal wieder aufnehmenden Satz καὶ (und) ἐν τούτῳ (eben über die Thatsache der Verkündigung Christi) χαίρω P. den Abschluss der mit V. 12 begonnenen Erörterung.

1 18b—20] Aber nicht nur die Gegenwart giebt, wie V. 12 gesagt und im Folgenden begründet ist, dem P. Anlass zur Freude, sondern er ist auch der Zuversicht, dass seine Zukunft gleichfalls, wie sie sich auch gestalten möge, ihn zur Freude veranlassen werde (V. 18b—26). Hat er aber im Vorigen die προκοπὴ τοῦ εὐαγγ. in den Vordergrund gestellt, so nun sein persönliches Heil. Mit ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι ist also, wie die neueren Ausll. ausser Ligtf. u. Kl. richtig erkennen, eine neue Wendung des Gedankens eingeleitet und vor diesen Worten ein Punkt zu setzen. Seine auch für die Zukunft ihm verbürgte Freude beruht (γάρ V. 19) auf der Gewissheit, dass seine gegenwärtige Lage, die er mit τοῦτο zusammenfasst, zu Heil ausschlagen wird (ἀποβαίνειν εἰς Lk 21 13. Ex 2 4. Job 13 16 — auch εἰς σωτηρίαν — 15 31). Σωτηρία kann in keinem Fall von der äusseren Errettung aus der Gefangenschaft verstanden werden (z. B. schon Chrys., Theoph.). Nicht nur, weil es sonst bei P. nicht so vorkommt (Kl.), sondern vor allem, weil nach dem Schluss dieses selben Satzes (V. 20) P. seiner äusseren Rettung gar nicht gewiss ist. Vielmehr ist die Meinung, dass er in jedem Fall sich als Christ bewähren und dadurch Christo zu Ehren gereichen und für seine Person am ewigen Heil Anteil erhalten werde. »Es kann mir nichts geschehen, als was mir selig ist«. Und zwar sind es zwei Gründe, aus denen P. diese Zuversicht ableitet. Charakteristisch für seine Demut ist, dass er die Festigkeit seines Glaubens gar nicht erwähnt, sondern nur einerseits die Fürbitte der Gemeinde, welche er auch sonst voraussetzt (II Kor 1 11) oder direkt erbittet (I Th 5 25. II Th 3 1f. Röm 15 30ff. Phm 22), andererseits die ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Χορηγεῖν geht von seiner ursprünglichsten Bedeutung in die allgemeinere »Aufwand machen« und die noch allgemeinere »reichlich geben« über, und ἐπιχορηγεῖν verstärkt den Begriff noch (so Gal 3 5 von der Geistesgabe, II Pt 1 5 von christlichen Tugenden). Demgemäss ist χορηγία bez. ἐπιχορηγία »Kostenaufwand« und dann weiter

---

deren nicht. — Dieser Gegensatz zwischen πρόφασις und ἀλήθεια zeigt recht deutlich, dass P. nicht an eine Verschiedenheit des Inhalts der Verkündigung denkt — in beiden Fällen wird Christus verkündigt, ohne dass eine Verschiedenheit der Verkündigung bemerkbar gemacht wird —, sondern nur an die Lauterkeit oder Unlauterkeit der persönlichen Motive bei dieser Verkündigung.

»reichliche Unterstützung«. Der Gen. kann entweder objektiv von der Unterstützung mit dem heiligen Geist oder subjektiv von dem Geist als unterstützendem Subjekt gemeint sein. Die erstere Fassung ist nötig, wenn man ὑμῶν zu beiden Substantiven zieht (so Holst., Kl.). Dagegen entscheidet nicht, dass P. den Geist schon besitze, da der fortwährende Besitz sehr wohl als ein immer erneutes Empfangen gedacht werden kann, wohl aber, dass der Ausdruck, die Philipper unterstützten P. mit dem heil. Geist, etwas Schiefes oder wenigstens Hartes hat, wenn damit doch nur gemeint sein könnte, dass auf ihre Bitte Christus ihm seinen Geist geben werde. Sehr viel einfacher ist es, ὑμῶν nur zu δέησις zu ziehen und τοῦ πνεύματος dem ὑμῶν entsprechend als gen. subi. zu fassen, wobei dann die beiden Gen. chiastisch geordnet sind und der Artikel nur zu δέησις gehört. Mit einer nur hier bei P. vorkommenden Formel wird der Geist, dessen Unterstützung er erwartet, als πνεῦμα Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet. Mit Unrecht behauptet Holst., τὸ πνεῦμα Ἰ. Χρ. sei hier etwas ganz anderes, als sonst bei P. πν. Χρ., nämlich der Geist unerschütterlicher Standhaftigkeit, der den auf Erden wandelnden Jesus inmitten seiner Leiden beseelt habe. Da πν. Χρ. sonst immer den von dem Erhöhten gesendeten Geist bezeichnet, nie die geistige Beschaffenheit des irdischen Jesus, so wird es auch hier nicht anders sein und irgend eine Absicht in dem Zusatz Ἰ. nicht vorliegen. Die Aneignung der σωτηρία ist ein Thun des erhöhten Christus, der in der Form des Geistes wirkt, daher auch hier diese σωτηρία auf seinen Geist zurückgeführt wird. Worauf die Zuversicht des P., dass unter Vermittlung der beiden genannten Faktoren auch seine gegenwärtige Lage ihm zum Heil ausschlagen werde, beruht, giebt V. 20 in dem Ausdruck mit κατά an. Aber nicht so, dass κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου die Begründung nur für das οἶδα V. 19 bildete, er also nur die Quelle dieser seiner Gewissheit angeben wollte, sondern die Thatsache des ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν soll begründet werden und wird dadurch begründet, dass P. sich in allen Stücken Christi würdig erweisen werde. Denn das ist die Voraussetzung, wie allein es für ihn zur σωτηρία kommen kann: würde er mutlos werden und Christum verleugnen, so würde sein Heil dahin sein. Da nun aber diese seine Bewährung der Zukunft angehört, so bildet sie einen Gegenstand der Hoffnung für ihn. Der Gesamtgedanke ist also: auch im Blick auf die Zukunft kann ich mich freuen, denn ich bin gewiss, meine gegenwärtige Lage muss zu meinem Heil beitragen, weil, wie ich bestimmt hoffe, ich in ihr tadellos werde erfunden werden. Die σωτηρία hängt von seiner Treue ab, und diese Treue hofft er unter allen Umständen zu bewähren.

Handelt es sich hier um die unumgängliche Voraussetzung für seine σωτηρία, so erklärt sich auch der doppelte Ausdruck der Hoffnung. Auf den ersten Blick kann die Wortfolge ἀποκαραδοκία καὶ ἐλπίς befremden, sofern das erstere Wort das stärkere zu sein scheint, also naturgemäss am Schluss stehen müsste. Aber näher angesehen ist grade diese Wortfügung diesem Zusammenhang angemessen. Ἀποκ. enthält das Moment des gespannten Wartens[1]: das ist das erste, was bei dieser wichtigen Sache betont wird, es malt die innere stete Sorge des P., ob er auch die Treue halten werde. Ἐλπίς dagegen enthält das Moment des freudigen Wartens, ist also in diesem Zusammenhang allerdings mit Recht an die zweite Stelle gesetzt. Diese Hoffnung geht zunächst dahin, dass P. in keinem Stück (ἐν οὐδενί), d. h. in keinem Punkt, welcher mit seiner gegenwärtigen Lage zusammenhängt oder daraus resultiert, beschämt dastehen werde (αἰσχυνθήσομαι)[2], wie es der Fall wäre, wenn sein Glaube sich schwach oder er nicht das nötige Mass von Weisheit und Kraft bewiese. Diesem negativen Ausdruck fügt er nun in dem zweiten Satzteil den positiven hinzu, aber so, dass nicht auf seine persönliche Bewährung, sondern auf die durch dieselbe eintretende Verherrlichung Christi das Gewicht gelegt wird. Sehr charakteristisch für P. ist, wie bei der Erwähnung des αἰσχύνεσθαι er seine Person betont, aber bei der Bewährung dieselbe zurücktreten lässt gegen den Ruhm Christi. Wie allezeit, so hofft er, wird dieser auch jetzt stattfinden, und dieses νῦν wird näher erklärt durch ἐν τῷ σώματί μου und dieses wieder durch εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. Da es sich nämlich zunächst um das leibliche Geschick des P. handelt, so findet der Preis Christi statt in dem Punkte dieser Leiblichkeit: an ihr hat Christus Ruhm, es mag

1) Chrys.: ἡ σφόδρα προσδοκία. Oekum.: ἀποκαραδοκίαν φησι τὴν σφοδρὰν καὶ ἐπιτεταμένην ἐλπίδα, ἥν τις καὶ αὐτὴν ἐπικινῶν τὴν κεφαλὴν δοκεύει καὶ περισκοπεῖ.

2) Es wird gestritten, ob ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι sich auf das Verhalten oder das Ergehen des P. beziehe. Nun ist klar, dass in den folgenden Worten (ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου) das Ergehen des P. ins Auge gefasst wird, aber ebenso klar, dass der Ausdruck εἰς σωτηρίαν ἀποβήσεται V. 19 auf ein Verhalten des P. sich beziehen muss. Denn wenn, wie wir sahen, σωτηρία unbedingt auf das religiöse Heil bezogen werden muss, so kann die Hoffnung des P., seine Gefangenschaft werde dazu führen, nur darauf gehen, dass dieselbe ihn dieses Heils nicht durch Untreue verlustig machen werde, wie ja auch die Mitteilung des Geistes Christi auf ein aktives Verhalten des Apostels abgezweckt ist. Die obige Frage ist aber überhaupt falsch gestellt. Sowohl das Ergehen als auch das Verhalten des P. kommen in Betracht. Wie sich auch die Verhältnisse gestalten mögen, speziell ob Leben oder Tod ihm bevorsteht, in beiden Fällen hofft er sich so zu verhalten, dass Christus davon Ruhm und er selbst Heil hat.

mit ihr werden, wie es will. Stirbt P., so ist sein Bekenntnismut, der den Tod verursacht, für Christus ein Ruhm; bleibt er leben, so wird der weitere Inhalt seines Lebens gleichfalls ein Ruhm für Christus sein. Denn dass nicht etwa dieser Ruhm im letzteren Falle darin besteht, dass Christus den Apostel gerettet hat, geht sowohl aus dem beherrschend am Anfang stehenden *σωτηρία*, was, wie wir sahen, das ewige Heil bezeichnete, als auch aus allem Folgenden hervor, worin die Erhaltung des P. nur nach Seiten der Ermöglichung einer ferneren Wirksamkeit in Betracht gezogen wird. Dieser Preis Christi soll stattfinden *ἐν πάσῃ παρρησίᾳ*. Da *αἰσχύνη* und *παρρησία* auch sonst einen Gegensatz bilden (Lightf.)[1], wird es hier nicht anders sein. Die Scham liebt es, sich zu verbergen; dem steht gegenüber, dass mit freiem, offnem Auge und Munde Christus gepriesen werden kann, weil das leibliche Geschick des P. (*ἐν τῷ σώματί μου*), wie es sich auch gestalten möge, durch dessen Verhalten ihm zur Ehre gereicht[2]. Wenn man streitet, ob P. oder andere Christum so preisen würden, so ist die Frage falsch gestellt: mit Absicht ist die preisende Person nicht genannt, weil nicht bloss P. als solche gedacht ist, sondern die Verherrlichung Christi als ein allgemeines Faktum hingestellt werden soll.

1 21. 22a] Was mit dem *γάρ* V. 21 erläutert werden soll, d. h. der Gedankenzusammenhang, lässt sich erst feststellen, wenn der Inhalt der folgenden Sätze klar geworden ist. Die von alters her verbreitetste Auffassung ist folgende. Unter *τὸ ζῆν* V. 21 sei das irdische Leben gemeint; dieses gehe für P. auf in dem Sein und Wirken für Christus (z. B. Holst.), sodass P. gern leben bleiben wolle. Andererseits (V. 21b) sei das Sterben für ihn ein Vorteil, sodass er also erst recht gern sterbe. Wenn danach er zwar mit beidem sich zufrieden erkläre, aber doch so, dass er lieber sterbe, so werde die Wagschale durch den Gedanken ganz ins Gleichgewicht gebracht, dass sein irdisches Leben anderen nützen könne (V. 22a), und so wisse er sich nicht zu entscheiden, ob er sich ferneres Leben oder den Tod wünschen solle. In der weiteren Erörterung werde dann ein Moment

---

1) Prv 13 5 *ἀσεβὴς αἰσχύνετος καὶ οὐχ ἕξει παρρησίαν.* I Joh 2 28 *σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ.*

2) Ganz abliegend ist es, wenn Hofm., Wohl. *ἐν πάσῃ παρρησίᾳ* übersetzen wollen »in aller Öffentlichkeit«. Mag diese Erklärung, wie ich selber glaube, sprachlich möglich sein und Kol 2 15 den Vorzug verdienen: hier führt der Zusammenhang schlechterdings nicht darauf. Denn nicht darauf kommt es an, ob öffentlich oder im Verborgenen Chr. gepriesen wird, sondern darauf, dass es ohne Scheu, mit Freimut geschehen kann. Würde P. mit Schanden bestehen, so würde man nicht wagen können, Christum über sein Geschick zu preisen, denn derselbe hätte sich eben darin nicht verherrlicht.

hervorgehoben, welches ihn das irdische Leben sogar noch höher werten lasse als das Sterben, sodass er schliesslich die bestimmte Zuversicht ausspreche (V. 25) am Leben zu bleiben. Danach würden drei Phasen in der Überlegung des P. zu unterscheiden sein: zuerst wertet er das Sterben höher als das Leben, sodann steht ihm beides im Gleichgewicht, endlich entscheidet er sich dafür, lieber am Leben bleiben zu wollen. Diese ganze Auffassung hängt an der Voraussetzung, dass in V. 21 zum ersten Mal die beiden Zukunftsmöglichkeiten abgewogen werden. Aber diese Voraussetzung ist nicht haltbar. Erstens führt die Vergleichung von V. 23. 24 auf ein ganz anderes Resultat. In V. 24 wird der Inhalt von V. 22 wieder aufgenommen: ἐπιμένειν τῇ σαρκί entspricht dem τὸ ζῆν ἐν σαρκί V. 23, und δι' ὑμᾶς V. 24 dem καρπὸς ἔργου V. 22. Ebenso nimmt V. 23 τὸ ἀναλῦσαι den Begriff ἀποθανεῖν V. 21 wieder auf. Wenn nun dieses ἀναλῦσαι V. 23 identifiziert wird mit σὺν Χριστῷ εἶναι, so ist bei dem durchgehenden Parallelismus der Sätze zu schliessen, dass dies σὺν Χριστῷ εἶναι die Wiederaufnahme von Χριστός V. 21a ist. Dann kann sich aber V. 21a nicht auf die Zeit des irdischen Lebens des P. beziehen, sondern muss mit 21b zusammen die eine der beiden Zukunftsmöglichkeiten ins Auge fassen gegenüber der V. 22 in Betracht gezogenen zweiten. Zweitens: das nachdrücklich vorangestellte ἐμοί V. 21a, das einen Gegensatz erfordert, ist bei der gewöhnlichen Erklärung gar nicht zu verstehn. Es ist ja im Vorigen von niemand sonst als von P. geredet worden. Wie kommt er denn dazu, mit einem mal seine Person so nachdrücklich hervorzuheben? Aus diesen Gründen hat die Minderzahl der Ausleger richtig erkannt, dass 21a.b nicht die zwei verschiedenen Zukunftsmöglichkeiten, sondern nur die eine, die des ἀποθανεῖν, ins Auge fasse und erst V. 22 zu der zweiten, dem ζῆν ἐν σαρκί, übergehe. Aber freilich ist auch ihre Auffassung von V. 21a unhaltbar. Weiss fasst τὸ ζῆν V. 21a vom irdischen Leben und findet den Sinn: wenn der Apostel schon sein irdisches Leben nur noch in Christo lebe, so müsse ihm der Tod nur Gewinn sein. Aber grade diese Beweisführung, die in 21a liegen soll, ist mit keinem Worte angedeutet, und nach den unmittelbar voraufgehenden Worten εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου könnte man, wenn ζῆν auf das irdische Leben zu beziehen ist, in den beiden koordinierten Sätzen von V. 21 nur mit der Majorität der Ausleger zwei koordinierte Aussagen über das irdische Leben und das Sterben finden. Daher haben nach einigen Früheren Hofm. u. Wohl. τὸ ζῆν V. 21a von dem höheren Leben gedeutet. Aber freilich ist in der von ihnen gegebenen Fassung auch diese Erklärung nicht brauchbar. Erstens können sie so wenig wie die anderen Ausll. das betont vorangestellte ἐμοί

rechtfertigen [1]). Zweitens ist es im höchsten Masse willkürlich, wenn sie trotz des ganz parallelen Baues der beiden Sätze von V. 21 im ersten *Χριστός* als Subjekt und *τὸ ζῆν* als Prädikat, im zweiten umgekehrt *τὸ ἀποθανεῖν* als Subjekt fassen wollen. Drittens ist der Grundgedanke zwar richtig, dass in V. 21ª von einem höheren Leben als dem irdischen die Rede sei, aber sie haben nicht gesehen, wie dieser Gedanke sich hier vermittelt. Grade von dem betonten *ἐμοί* ist auszugehen. P. sagt, dass ihm im Unterschied von anderen der Begriff des *ζῆν* identisch sei mit dem Begriff *Χριστός*. Er will beweisen — das haben Weiss u. Hofm. ganz richtig erkannt —, dass ihm die Eventualität des Todes willkommen sei, und er beweist das daraus, dass er für seine Person eine ganz andere Vorstellung mit dem Worte *ζῆν* verbinde als andere. Wenn man sonst von *ζῆν* spricht, meint man damit etwas, was dem Gebiet dieser irdischen Welt angehört: Familie, Genuss irdischer Güter, Arbeit zu irdischen Zwecken, kurz ein dieser Welt angehöriges Dasein bildet den Inhalt des Begriffs Leben. Für ihn dagegen ist Christus das konstitutive Merkmal dessen, was ihm *ζῆν* heisst. Es zeigt sich so, wie *τὸ ζῆν* durchaus als Subjekt genommen werden muss. Wenn ich sage »leben heisst für mich arbeiten«, so meine ich, dass die Arbeit in solchem Masse konstitutives Merkmal des Lebens für mich ist, dass wo sie aufhört, ich auch nicht mehr von leben reden mag. So ist für P. Christus der konstitutive Inhalt des Begriffes Leben. Es ist also zwar sachlich richtig, aber formal ungenau, wenn Hofm. den Gedanken herausbringt, das Merkmal der Person Chr. sei, dass er Leben ist und giebt. Es handelt sich nicht um die Frage, was Christus dem P. ist, sondern was für ihn »leben« heisst. Aus dieser seiner von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichenden Begriffsbestimmung von *ζῆν* folgt nun aber, dass auch das *ἀποθανεῖν* — der Aor., weil nicht von dem Sterben als Akt, sondern nach seinem Begriff die Rede ist [2]) — für ihn — das betonte *ἐμοί* gilt für beide Sätze — einen ganz anderen Wert bekommt als für den natürlichen Menschen. Ist es für diesen ein Verlust, so für P. ein Gewinn, denn als *ἀποθανών* hat er den Christus, welcher der überweltlichen Sphäre angehört, in höherem Masse als hier. Es erhellt, wie V. 21 so ganz genau dem Ausdruck V. 23 *τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι*

1) Die Verlegenheit Wohl.'s in Bezug auf das *ἐμοί* tritt recht offenkundig in seiner Umschreibung hervor: man muss ebenso gesinnt und beschaffen sein wie der Apostel. Als wenn der Zusammenhang auch nur im entferntesten mit der Vorbildlichkeit des Apostels etwas zu thun hätte. Der ganze Abschnitt handelt ja nur von seiner eignen Person und seinem Geschick.

2) Kühn.³ II, 1. 389, 6.

entspricht. So ist bewiesen, dass P. der einen Zukunftsmöglichkeit, dem leiblichen Tode, freudig entgegensehen kann [1]).

Damit ist nun aber zugleich die Erklärung des folgenden Verses gewonnen. Während bei der gewöhnlichen Auffassung unklar bleibt, warum P. nicht schon bei der ersten Erwähnung des irdischen Lebens, welche in V. 21a stattfinden soll, den erklärenden Zusatz ἐν τῇ σαρκί gemacht hat, wo derselbe durch ἀποθανεῖν doch so nahe gelegt wäre, ist nun ganz klar, dass er ihn V. 22 machen muss, weil er von ζῆν in einem ganz anderen Sinne als vorher redet. Zugleich ist nun aber die Konstruktion in V. 22 klar. Die einen (Chrys., Theodoret, Oekum., Theoph., Calv. u. a., namentlich Mey., Holst., Kl., Lightf.) lassen den Konditionalsatz bis ἔργου reichen und dann τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω den durch καί eingeleiteten Nachsatz bilden. Das letztere wäre an sich (gegen Hofm.) sprachlich möglich, und da dieses καί im Nachsatz im NT sonst nur vor direkten Fragen vorkommt (II Kor 2 2. Mk 10 26. Joh 9 36), so könnte man diese Erklärung noch verbessern, indem man mit Blass (65, 1 u. 77, 6) auch hier καὶ τί αἱρήσομαι als direkten Fragesatz und οὐ γνωρίζω als Antwort auf diese Frage nimmt. Aber diese ganze Erklärung scheitert an τοῦτο. Durch die Wiederaufnahme des ζῆν ἐν σαρκί mit diesem Worte würde auf jenen Begriff der grösste Nachdruck fallen. Jeder Wortton beruht auf einem empfundenen Gegensatz. Ein solcher ist hier aber unerfindlich: er ist in diesem Zusammenhange, und er ist an sich logisch unmöglich. Jenes: denn was P. nicht zur Entscheidung kommen lässt, ist nicht, dass das irdische Leben καρπὸς ἔργου ermöglicht, sondern dass das irdische Leben καρπὸς ἔργου ermöglicht. Aller Nachdruck liegt also auf dem Prädikats-, nicht auf dem Subjektsbegriff. Und dieses: denn unter καρπὸς ἔργου ist doch, wie schon die Wieder-

1) Durch die gegebene Erörterung wird von selbst erhellen, wie die vorgeschlagene Erklärung durch Kl.'s Bemerkungen 77 nicht getroffen wird. Er verwahrt sich gegen eine Verwechslung der Begriffe ζῆν und ζωή. Ersteres bezeichne das Leben als Prozess, der sich in eine Reihe einzelner Daseinsmomente zerlege, in letzterem seien die einzelnen Lebensakte zu der Einheitlichkeit eines Totalbegriffs zusammengefasst. Vor allem könne niemals mit dem Verbum ζῆν das Lebensprinzip gemeint sein. Es wird klar sein, dass dies auch bei der gegebenen Auslegung durchaus nicht der Fall ist. Christus kommt hier nicht nur als Prinzip für das Leben des P. in Betracht, sondern als Inhalt dessen, was ihm leben heisst. Die häufig angezogene Stelle Gal 2 20 ζῶ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός zeigt, dass der hier vorliegende Gedanke dem P. auch sonst nicht fremd ist, wenngleich die Zuspitzung desselben hier und dort verschieden ist. Hier handelt es sich um eine Begriffsbestimmung, dort um eine konkrete Thatsache. Die Umschreibung Bgl.'s »quidquid vivo, Christum vivo« trifft den Sinn der Galaterstelle, nicht aber genau den der unseren.

aufnahme des Begriffs durch δι' ὑμᾶς V. 24 zeigt, der Erfolg der Wirksamkeit verstanden; ein solcher ist im jenseitigen Leben von vornherein ausgeschlossen; also ist es logisch unmöglich zu sagen: »wenn grade das irdische Leben (τοῦτο) mir Erfolge bietet«. Man würde auf diese Konstruktion auch sicher nicht gekommen sein, wenn man nicht gemeint hätte, bei der anderen, an sich gewiss nächstliegenden, dass nämlich τοῦτο den Nachsatz beginnt, eine unerträgliche Ellipse zu bekommen. In der That ist es nicht möglich, den Konditionalsatz durch ein blosses ἐστίν zu ergänzen: wenn es sich um das Leben im Fleisch handelt. Denn selbst wenn ἐστίν dastände, könnte es diese Bedeutung nicht haben. Weiss hat daher κέρδος als Prädikat ergänzen wollen: wenn das Leben im Fleische Gewinn ist, so ist das der Fall als Frucht des Wirkens. Aber auch das wäre logisch nicht scharf. Im Vorigen hat nach Weiss' eigner Erklärung P. begründet, wiefern ihm das ἀποθανεῖν Gewinn sei. Wollte er nun dem an die Seite stellen, wiefern auch das irdische Leben Gewinn abwerfe, so musste er naturgemäss κέρδος zum Prädikat des Hauptsatzes machen, also nicht sagen: wenn das irdische Leben Gewinn giebt, so beruht das auf meiner Arbeitsfrucht, sondern: wenn das Leben mir Arbeitsfrucht giebt, so ist auch dies irdische Leben ein Gewinn. Alle diese Schwierigkeiten fallen bei der richtigen Auffassung von V. 21 ohne weiteres fort. P. hat gesagt, bei seinem eigentümlichen, von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichenden Begriff des Lebens sei ihm der Tod Gewinn, weil er den Begriff des Lebens in seiner Vollendung verwirklicht. Nun fährt er fort: wenn er aber den Begriff Leben in seinem gewöhnlichen Sinn von dem Leben im Fleisch verstehe, so sei auch die Aussicht hierauf für ihn eine erfreuliche, sofern er dadurch Gelegenheit zu ferneren Arbeitserfolgen gewinne. Die Ellipse ist also zu ergänzen durch ζῆν ἐστιν und hat ihre genaue Analogie an Röm 2 28. 29. Wie dort der Satz ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν τῇ σαρκὶ περιτομή zu ergänzen ist περιτομή ἐστιν und ebenso die beiden folgenden Sätze zu vervollständigen sind, genau so auch hier.

So hat P. in diesen beiden Versen dargelegt, wie sowohl das leibliche Sterben wie das leibliche Leben ihm genehm sein könne. Was will er nun mit diesen Sätzen erläutern (γάρ)? Das kann nicht der Inhalt des letzten Satzes von V. 20 sein, denn die Begriffe αἰσχύνεσθαι und μεγαλύνεσθαι spielen in V. 21 ff. gar keine Rolle mehr. Vielmehr muss es der Hauptgedanke des mit V. 18b angefangenen Absatzes sein. Zwar nicht ausschliesslich das χαρήσομαι V. 18b (so Weiss), obwohl der Gegengrund Kl.'s, dieses habe ja schon seine Begründung in V. 19 erhalten, nicht durchschlagend wäre, sondern der Gesamtgedanke

von V. 18b an ist: ich kann mich über jede etwa bevorstehende Entwicklung meiner Verhältnisse freuen, weil jede zu meinem Heil beitragen muss: mein etwaiger Tod bringt mir das vollendete Heil, und mein Weiterleben steht im Dienst meines Heils, sofern es mir Arbeitserfolge einträgt, die vor dem Richterstuhl Christi mein Ehrenkranz sein werden.

1 22b—24] Bisher hat P. gezeigt, dass beide Zukunftsmöglichkeiten ihm willkommen sein würden, da ihm jede von beiden etwas eintragen würde. Er schreitet nun zu dem Nachweis fort, dass die beiden Wagschalen für sein Gefühl sogar so gleichschwebend seien, dass er sich schlechterdings nicht zu entscheiden wisse, welcher Möglichkeit er den Vorzug geben solle. So schliesst sich der Satz *καὶ τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω* durchaus sinngemäss an. Das *καί* ist das gewöhnliche kopulative; *τί αἱρ.* hängt von *γνωρίζω* ab, und der ind. fut. steht, wie er auch sonst vorkommt (Kühn. [3] II 1. 387, 5. b u. 394, 6. Anm. 5. Bl. 65, 1), gleichbedeutend mit dem coni. deliberat. *Γνωρίζω* aber kann unmöglich hier, wie sonst bei Paulus »kundthun« bedeuten (z. B. Mey.), denn der Zusammenhang zeigt ja, dass er nicht etwa über seine Wahl sich nur nicht aussprechen will, sondern überhaupt nicht zu wählen weiss. Vielmehr hat es hier die im profanen Griechisch gewöhnliche Bedeutung »erkennen«. Mit dem den Gedanken fortleitenden *δέ* beschreibt P. näher, wiefern er nicht zu einer Wahl gelangen kann, sondern von den beiden Stücken aus (*ἐκ τῶν δύο*) gleichmässig festgehalten wird (*συνέχομαι*), welche er im Folgenden näher nennt. Jedes von beiden macht sich so energisch geltend, dass er ganz und gar davon hingenommen wird [1]). Von der einen Seite geht sein Verlangen auf das Sterben hin (*εἰς* die Richtung auf das Ziel noch stärker betonend als der Gen.) [2]), welches ihm ein *εἶναι σὺν Χριστῷ* zur unmittelbaren Folge hat [3]). Das

1) So Diog. Laert. 7, 185 *γέλωτι συνέχεσθαι* unwiderstehlich lachen müssen. Ib. 10, 139 *οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάριτι συνέχεσθαι* weder von Zorn noch von Gunst beherrscht werden. Thuc. 2, 49 *δίψῃ συνέχεσθαι* vom Durst übermannt werden. Ebenso Lk 8 37 *φόβῳ συνέχεσθαι.* In allen diesen Stellen liegt gleichmässig die Bedeutung bei etwas festgehalten werden, so dass man nicht der betreffenden Sache entweichen kann, zu Grunde. Ob Lk 12 50 zu übersetzen ist »beängstigt werden«, ist mir sehr zweifelhaft.

2) *Ἀναλύειν* wird vom Lichten der Anker und vom Lösen der Zeltpflöcke gebraucht, in beiden Vorstellungen also vom Aufbrechen. Dem P. möchte die letztere Vorstellung vielleicht näher gelegen haben, da er auch sonst auf den Wüstenzug Israels anspielt. Die Vorstellung des *καταλύειν τὴν οἰκίαν τοῦ σκήνους,* auf welche Lightf. hinweist, ist ganz andersartig, da nicht das Bild einer Reise zu Grunde liegt, sondern einer zerstörenden Auflösung eines Ganzen in einzelne Atome.

3) Diese Hoffnung scheint in Widerspruch mit I Th 4 16. 17. I Kor 15 51. 52 zu stehen. Danach scheint es, als wenn die Toten erst durch

συνέχεσθαι von der Todessehnsucht wird sachlich begründet durch *πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον*, in welchem Ausdruck die doppelte Steigerung das unausdenkliche Mass ausdrücken soll, in welchem das *σὺν Χρ. εἶναι* vorzüglicher ist (vgl. zu solcher Verstärkung des Komparativs Mk 7 36 *μᾶλλον περισσότερον* und II Kor 7 13 *περισσοτέρως μᾶλλον*). Formell freilich möchte die Begründung nicht ausgedrückt sein. Zwar bieten das *γάρ* ℵABC, aber mir scheint im Gegensatz zu Weiss Textkr. 120 viel wahrscheinlicher, dass *γάρ*, und zwar sachlich ganz zutreffend, hinzugefügt ist, als dass seine Auslassung in dem grössten Teil der Hdschrr. auf Nachlässigkeit zurückzuführen wäre. Der Satz ist ein aus dem Zusammenhang heraustretender Ausbruch und

---

die Auferstehung bei der Parusie in den vollendeten Genuss der Gemeinschaft mit Christus treten werden. In keinem Falle darf unsere Stelle im Interesse einer Ausgleichung abgeschwächt werden. Sie enthält sachlich die letzte Konsequenz des christlichen Glaubens, dass der Tod nicht Lebensminderung, sondern Lebenserhöhung für den Christen bedeutet, wie diese Konsequenz Joh 11 25 zum klarsten Ausdruck kommt: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται*. Das Schicksal der Gläubigen unmittelbar nach dem Tode ins Auge zu fassen, lag dem Apostel in der früheren Zeit fern, wo er die Parusie zu erleben hoffte. Sobald ihm aber die Möglichkeit nahetrat, vor diesem Zeitpunkt sterben zu müssen, musste auch die Gewissheit in ihm durchbrechen, dass die Gemeinschaft, in welche Christus mit ihm getreten war, eine Unterbrechung oder Abminderung nicht erfahren könne. Es ist das nur dieselbe Gewissheit, aus der heraus Jesus den Sadducäern gegenüber den Beweis führt, dass die Gemeinschaft, in welche Gott mit den Patriarchen getreten sei, keine Unterbrechung erfahren könne (*αὐτῷ γὰρ ζῶσιν ἅπαντες*), nur angewendet auf die Gemeinschaft mit Christus. Eben weil es sich aber um eine Glaubensgewissheit handelt, spielen die Schwierigkeiten, welche durch die Frage herbeigeführt werden, ob das Leben des Gläubigen nach dem Tode bis zur Parusie als ein leibloses gedacht werden könne, gar keine Rolle. Am wenigsten darf mit dem Begriff *κοιμᾶσθαι* Konsequenzmacherei getrieben werden, als wenn damit ein Zustand der Bewusstlosigkeit ausgesagt sein müsste. Derselbe bezieht sich zunächst nur auf den Eindruck, welchen der gestorbene Leib macht, und steht daher in Gegensatz zu der künftigen Auferstehung des Leibes. Ob aber dies *σὺν Χριστῷ εἶναι* von allen Mitgliedern der Gemeinde gilt, ob nicht auch unter ihnen solche sind, die zur vollendeten Gemeinschaft mit Chr. ganz unfähig sind, lässt sich aus unserer Stelle nicht entscheiden. Für ganz willkürlich halte ich die Beschränkung des Wortes auf die, welche den Märtyrertod erleiden. Man kann nur so viel sagen: für seine Person weiss P. durch sein gegenwärtiges Verhältnis zu Christo das *εἶναι σὺν αὐτῷ* nach dem Tode gewährleistet. Wer wie er an dem *πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον* den Mittelpunkt seines Lebens hat, d. h. wem Chr. wirklich das höchste Gut geworden ist, dessen Glaube wird dieselbe Konsequenz ziehen wie der des P.: bei dem ist die Voraussetzung für das *σὺν Χρ. εἶναι* gegeben, und daraus wird sich die Folge von selbst ergeben. So löst sich hier wie überall das theoretische Fragen über das Jenseits auf in eine unmittelbar praktische Mahnung für die Gegenwart.

Ausdruck des unmittelbaren Gefühls. Statt nun mit einem dem ἐπιθυμίαν ἔχων analogen Partizipialsatz fortzufahren, verwandelt P. nach der Lebhaftigkeit seiner Sprechweise die zweite Hälfte des Gedankens in einen Hauptsatz. Das ἐπιμένειν ἐν[1]) τῇ σαρκί erscheint ihm als notwendiger δι' ὑμᾶς. Dieses δι' ὑμᾶς kann nun nicht auf die philippische Gemeinde beschränkt werden. Selbst wenn man ihre Verhältnisse viel unvollkommener denkt, als sie bei richtigem Verständnis unseres Briefes gewesen sind, sind sie doch in keinem Fall derartig zu denken, dass P. hätte wünschen müssen, grade um der Phil. willen am Leben zu bleiben oder auch nur um ihretwillen das für besonders nötig zu halten. Vielmehr denkt er an sämtliche Gemeinden, und das ὑμεῖς ist nicht als »individualisierender Ausdruck der besonderen Liebe« zu dieser Gemeinde aufzufassen, sondern die zweite Person ist gesetzt, weil die Phil. auch zu dem Kreise derer gehören, für die das Wirken des Apostels noch nötig erscheint, und die ihm in diesem Augenblick seinen ganzen Wirkungskreis vertreten.

1 25. 26] Die folgenden Sätze bieten bei der gewöhnlichen Auffassung eine Schwierigkeit, über die man sich zu leicht hinwegzusetzen pflegt. Die Überlegung, dass er für seine Gemeinden noch nötig sei, soll dem Schwanken des Apostels, dessen er geständig gewesen ist, ein Ende gemacht und ihn mit der Gewissheit erfüllt haben, er werde am Leben bleiben. Diese Auffassung wird aber von den grössten Schwierigkeiten gedrückt. Gewiss ist an sich nichts gegen die Annahme zu sagen, dass P. bei näherer Überlegung zu einer Entscheidung, was das Wünschenswertere sei, gekommen ist, aber das Üble ist nur, dass diese Überlegung ihm erst während des Schreibens aufgegangen sein müsste. Wer will sich denn einbilden, dass P. eine so einfache und in seinen Verhältnissen naheliegende Frage sich erst bei dieser Gelegenheit vorgelegt hat? Wenn er sie sich aber vorlegte, so mussten die beiden hier ausgesprochenen Gesichtspunkte, um deretwillen er zu sterben und zu leben wünschen konnte, ohne weiteres ins Auge fallen, und wenn der Umstand, dass seine Gemeinden ihn noch nicht ent-

---

1) Die neueren Ausgaben entscheiden sich fast alle für die Weglassung des ἐν, nur Treg. u. Lightf. sind zweifelhaft, und Weiss Textkr. 106 f. entscheidet sich bestimmt für ἐν. Mir scheint letzteres richtig zu sein. In solchen Stellen, wo ἐν hinter ἐπιμένειν fehlt (Röm 6 1. 11 23. Kol 1 23. I Tim 4 16), hängt der Dativ jedesmal von ἐπί ab, »bleiben bei etwas«. Das würde hier aber keinen Sinn geben: P. bleibt nicht bei, sondern in dem Leibe. Daher wird ἐπιμένειν nur in dem Sinne eines betonten μένειν, dableiben, gemeint sein und die Ortsangabe mit ἐν folgen. — Der Aor. ἐπιμεῖναι, den nur B bietet, wird aus Gleichmacherei mit dem vorangehenden Aor. ἀναλῦσαι zu erklären sein.

behren könnten, für ihn den Ausschlag gab, so musste er auch alsbald zu der Zuversicht kommen, er werde noch am Leben bleiben. Dann konnte er von seinem Schwanken als von etwas Vergangenem reden, aber nicht als von etwas Gegenwärtigem. Und doch setzen die Worte εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου V. 20 voraus, dass er noch während des Schreibens mit beiden Eventualitäten rechnet. Aber noch mehr. Wenn er erst während des Diktierens die Überzeugung gewonnen hätte, er werde am Leben bleiben, so hätte diese Überzeugung doch wenigstens von nun an bei ihm haften müssen. Aber 2 17 rechnet er wieder mit der Möglichkeit seines gewaltsamen Todes. Und auch damit sind die Schwierigkeiten nicht zu Ende. Er soll die Gewissheit seiner Befreiung daraus geschlossen haben, dass sein Wirken für die Gemeinden noch notwendig sei. Konnte P. daraus, dass sein Wirken den Gemeinden von Vorteil sein werde, einen solchen Schluss überhaupt ziehen? Galt das doch, solange überhaupt noch eine physische und psychische Wirkensmöglichkeit für ihn da war. Gott hätte ihn also im Interesse seiner Gemeinden, wenn nicht bis zur Parusie, so doch bis in sein höchstes Greisenalter erhalten müssen. Wie stimmt damit, dass er II Kor 1 9 schon längst vor der Zeit des Philipperbriefes einmal mit dem Leben völlig abgeschlossen hat? Und sollte einem Manne wie P. wirklich der Gedanke ganz fern gelegen haben, dass in dem göttlichen Welthaushalt niemand unentbehrlich ist? sollte ihm, der so vielfach die Erfahrung hatte machen müssen, dass Gott seine Pläne und Entschlüsse durchkreuzte, gar nicht der Gedanke gekommen sein, dass auch in diesem Fall Gottes Gedanken andere sein könnten als seine? Wenn P. wirklich hier die Gewissheit ausgesprochen hat, die man in unseren Worten findet, so stehe ich meinerseits vor einer psychologischen Unbegreiflichkeit. Diese Gründe scheinen sich auch einem Teil der Ausll. fühlbar gemacht zu haben, denn sie suchen den Ausdruck der Gewissheit herabzumindern. So schon Grot., welcher umschreibt scio me haec sperare, was nicht dasteht und, wenn es dastände, ein sehr wunderlich ausgedrückter Gedanke wäre. Andere betonen, es handle sich hier nicht um eine göttlich verursachte Gewissheit, sondern um einen menschlichen, also irrsamen Schluss. Ganz wohl; aber die Frage ist eben, ob der Gedanke, dass seine Gemeinden ihn noch brauchten, bei einem Manne wie P. solchen Schluss erzeugen konnte. Und wenn es sich nur um seine Überzeugung handelte, er werde am Leben bleiben! Aber nach der gewöhnlichen Auffassung hätte er auch die Gewissheit nicht nur, dass er nach Phil. kommen, sondern sogar dauernd dort sich aufhalten werde (παραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν). Stand es denn wirklich so, dass wenn er am Leben blieb, die philippische Gemeinde für ihn das Zentrum

und hervorragende Objekt seines Wirkens sein musste? Aber der Zusammenhang unserer Stelle führt auf ein ganz anderes Verständnis von V. 25. 26. P. ist von der Gewissheit ausgegangen, dass die Zukunft für ihn sich erfreulich gestalten werde (V. 18b). Er führt das näher dahin aus, dass in jedem Falle, er möge leben oder sterben, das zu seinem Heil und Christi Ruhm gereichen werde (V. 19. 20). Beides ist, jedes in seiner Art, so wünschenswert, dass er selbst sich nicht dazwischen zu entscheiden wüsste. Dieser ganze Gedankengang ist doch garnicht darauf angelegt, ein bestimmtes Urteil über die Zukunft bei ihm hervorzurufen, sondern im Gegenteil ihm die Entscheidung gleichgültig zu machen. Es handelt sich ihm gar nicht um die Frage, ob er leben oder sterben werde, sondern um die Gewissheit, dass nichts eintreten könne, was ihm nicht zur Freude dienen müsste. Diesem Gedankengang liegt also ein definitives Urteil über die äussere Gestaltung seiner Zukunft völlig fern. Der Fehler der Exegese liegt darin, dass man übersieht, wie die ganze Ausführung konditional gehalten ist: wenn ich sterbe, hat das nach der einen Seite, wenn ich leben bleibe, hat das nach der anderen Seite seinen Vorteil. Diesen konditionalen Charakter trägt nun aber auch V. 25 u. 26, sobald man sieht, dass der Ton gar nicht auf den Verben *μενῶ καὶ παραμενῶ* liegt, sondern auf den folgenden Zweckbestimmungen mit *εἰς* und *ἵνα*. Wenn V. 23 stände *ἐπιθυμίαν ἔχω εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ τοῦτο πεποιθὼς οἶδα, ὅτι σὺν Χριστῷ ἔσομαι*, so würde niemand zweifeln, dass er diese Gewissheit für den Fall seines Todes ausspricht. Ganz ebenso steht es aber mit denselben Worten V. 24. Er hat gesagt: mein Bleiben ist für euch das Nötigere, und er fügt die Gewissheit hinzu, dass dieses sein Bleiben, wenn es eintreten sollte, ihnen wirklich zum Segen gereichen wird. Ob es aber eintreten wird, ist damit schlechterdings nicht gesagt. Der Inhalt dieser Verse steht auch noch unter der Rektion des *τί αἱρήσομαι οὐ γνωρ.* Von der einen Seite kann er von dem Wunsch des Sterbens nicht loskommen; von der anderen nicht von der Gewissheit, dass sein Leben auch ferner wie bisher eine Segensquelle für seine Gemeinden sein würde. Grade der Inhalt von V. 25. 26 giebt das Moment an, welches ihn in der Ungewissheit verharren lässt. Zweifelte er, ob er auch ferner noch den Gemeinden nützen könnte, so wäre seine Ungewissheit schnell vorbei; da er aber das entgegengesetzte Bewusstsein hat, so halten sich die beiden Überlegungen die Wage, und darum entscheidet er sich nicht und kann sich nicht entscheiden, sondern er überlässt die Entscheidung dem Willen Christi. Mit dem Gesagten ist nun entschieden, dass *τοῦτο πεποιθώς* nicht auf das Vorhergehende zurücksieht, wobei es vermeintlich den Grund der Gewissheit des P. angeben

soll, sondern dass πεποιθὼς οἶδα eng zusammengehören: »ich weiss mit voller Zuversicht«, und dass τοῦτο den folgenden Satz mit ὅτι nachdrücklich einleitet. Wenn P. bleibt, nämlich auf Erden, so ist damit ein παραμένειν πᾶσιν ὑμῖν gesetzt. Dass mit diesen ὑμεῖς wieder nicht allein die Phil. gemeint sein können, sondern diese wie in dem δι' ὑμᾶς V. 28 hier nur als Teil der sämtlichen Gemeinden des P. in Betracht kommen, ergiebt sich evident aus dem Zusatz πᾶσιν, welcher, wenn es sich nur um die eine philippische Gemeinde handelte, ohne jeden Sinn wäre. Denn dass P. hier die Zusage geben soll, er wolle den Rest seiner Tage bei ihnen verbringen und mit πᾶσιν nur den liebenden Affekt ausdrücken wolle, vermöge dessen er sich freue, mit ihnen allen zusammen zu sein (Mey.-Fr.), ist diesem Manne gegenüber, für den ein Sitzen auf einem Altenteil der Tod gewesen wäre, gradezu eine psychologische Monstrosität. Das παραμένειν darf hier überhaupt gar nicht auf die persönliche Gegenwart beschränkt werden, sondern zunächst sagt P. nur aus, dass sein Bleiben auf Erden zugleich auch ein Bleiben bei seinen Gemeinden zu deren Dienst ist. Den Gegensatz bildet also nicht Aufenthalt an einem anderen Ort der Erde, sondern der Hingang von der Erde überhaupt, durch welchen eine Einwirkung auf die Seinen ihm unmöglich würde. Der Irrtum der gewöhnlichen Exegese beruht darauf, dass man μενῶ ganz selbständig fasst, während in der That P. schon bei μενῶ die Zweckbestimmung εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν κτλ. im Auge hat und nur das παραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν hinzufügt, um das ganze Gebiet seiner bisherigen Lebensarbeit auch als die Stätte künftigen Segens zu bezeichnen. Dieser Segen wird näher durch den Doppelausdruck εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως spezifiziert. Dass τῆς πιστ., weil vor χαρά der Artikel nicht wiederholt sei, auch zu dem Subst. προκοπή gehören müsse (z B. Mey., Hofm., Wohl., Lightf.), ist nicht richtig, sondern nur, dass wegen der nur einmaligen Setzung des Artikels τῆς πίστ. zu beiden Subst. gehören kann. Ebenso möglich ist aber auch, dass der Artikel die beiden Begriffe προκοπή und das als Einheit gedachte χαρὰ τῆς πίστεως zusammenschliesst. Bezieht man τῆς πίστ. auf beide Subst., so muss der Gen. jedenfalls zu beiden in demselben Sinne gehören; man darf also nicht erklären: Fortschritt, den der Glaube macht, und Freude, die aus dem Glauben hervorgeht. Man könnte aber auch nicht beide Gen. als solche des Subjekts fassen: der Glaube schreitet fort und freut sich, da dann zwei subj. Gen. mit demselben Subst. verbunden wären: sie selbst sollen fortschreiten und zugleich ihr Glaube soll fortschreiten. In diesem Fall hätte P. sicherlich ἡ προκοπὴ καὶ χαρὰ τῆς πίστεως ὑμῶν geschrieben. Will man

durchaus τῆς πίστ. auf beide Subst. beziehen, so muss man den Gen. mit Fr. ganz allgemein als Bezeichnung der Sphäre nehmen, welcher das προκόπτειν und χαίρειν angehört. Sehr viel einfacher aber ist es, τῆς πίστ. nur mit χαρά zu verbinden (so z. B. Weiss, Kl.), da der Begriff προκοπή durch den Zusammenhang hinlänglich bestimmt ist und also keines Zusatzes bedarf. Χαρὰ τῆς πίστ. giebt dann näher den Punkt an, in welchem die προκ. stattfinden soll, hebt also, ähnlich wie Röm 15 die Zusammenstellung χάρις καὶ ἀποστολή, aus dem Allgemeinen das Spezielle heraus. Die Hervorhebung der Freude, welche ein charakteristisches Merkmal des gläubigen Verhaltens ist, steht mit dem ganzen Tenor des Briefes im Zusammenhang, dessen Inhalt Bengel treffend in die Worte zusammenfasst »gaudeo et gaudete«. Wenn nun so das fernere irdische Leben des P. zur Förderung seiner Gemeinden beitragen wird, wie er dessen ganz gewiss ist — nach dem Erörterten immer für den Fall, dass er überhaupt am Leben bleibt —, so wird damit das weitere Ziel erreicht (ἵνα V. 26), dass seine Gemeinden Grund haben, sich seiner zu rühmen. Denn καύχημα ist hier wie überall im NT materies gloriandi und ὑμῶν gen. subi. Der Stoff, den sie für ein gehobenes Selbstbewusstsein besitzen, soll ein überschwenglich reicher werden (περισσεύῃ), und zwar ἐν ἐμοί, d. h. in der Person des P., näher seiner fortgesetzten Wirksamkeit an ihnen, ist ihnen diese περισσεία καυχήματος gegeben. Der Sinn dieses ἐν ἐμοί wird näher erklärt durch den Zusatz διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς. Auch hier sind die ὑμεῖς nicht ausschliesslich die Phil., sondern auf sie als das nächste Obj. seines Schreibens wird bezogen, was sachlich von allen Gemeinden des P. gilt. Er setzt voraus, dass bei einem günstigen Ausgang seines Prozesses er dieselben wieder besuchen wird und seine Anwesenheit (so hier παρουσία wie 2 12. II Kor 10 10) [1]) dann jedesmal der betreffenden Gemeinde Ruhmesstoff geben wird, sodass im ganzen sie alle sich seiner als des Förderers ihres Christenstandes rühmen können. Ein solcher Überschwang an Ruhmesstoff soll aber ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ begründet sein. Christus ist als der Ort, die geistige Sphäre gedacht, in welcher alles, was die christliche Gemeinde angeht, sich vollzieht, so also auch ihr Wachstum durch den Dienst des P., durch welches sie immer höheren Grund zum Ruhme bekommen. Sie rühmen weder sich selbst noch den P., sondern den Fortschritt des Evangeliums bei ihnen, sodass im letzten Grunde Christus der ist, welcher den Ruhm hat. Was V. 20

1) Das in adjekt. Sinne gebrauchte πάλιν (meine erneute Anwesenheit) müsste eigentlich zwischen dem Artikel und dem Subst. stehen; die Nachstellung hat aber genaue Analogien bei P. an Gal 1 13 τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε, und I Kor 8 7 ἡ συνήθεια ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου.

als in jedem Falle eintretend in Aussicht genommen war, ein *μεγαλύνεσθαι Χριστὸν ἐν τῷ σώματι Παύλου*, ist hier als der Ertrag der einen von den beiden dort in Rede stehenden Zukunftsmöglichkeiten dargelegt. Dass aber P. so ausführlich den Segen seines etwaigen irdischen Weiterlebens ins Licht rückt, — denn nach der gegebenen Erklärung ist das der Gesichtspunkt, unter den die drei Verse 24—26 zu stellen sind —, hat seinen Grund darin, dass nur so er dem *πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον*, das er von seinem Sterben ausgesagt hat, für sein eignes Gefühl das Gleichgewicht bieten kann. Nur wenn er sich die ganzen segensvollen Folgen seines etwaigen Weiterlebens vorstellt, kommt er zu dem Resultat *τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω*. Somit ist der Inhalt des ganzen Absatzes 17^b—26 der Gedanke: wie mein jetziger Zustand sich auch gestalten möge, es wird mir zur Freude gereichen; und zwar hat jede Möglichkeit, wenn ich sie näher betrachte, solchen Vorteil, dass ich mich im Blick darauf nicht zu entscheiden wüsste; was das Sterben mir einträgt, ist von selbst klar, aber auch die Fortsetzung des irdischen Lebens würde mir Gewinn bringen, denn nach meiner festen Überzeugung würde ich auch künftig meinen Gemeinden, zu denen auch die Leser gehören, zum Segen dienen.

Mit einem *ἐγὼ μέν* hatte P. den ersten Teil seines Briefes angefangen (vgl. S. 3), wobei der Gegensatz ihm vorschwebte zwischen dem, was er jetzt seinerseits thun, und demjenigen, was zu thun er die Phil. ermahnen wollte. Alles Bisherige hat unter der Rektion dieses *ἐγὼ μέν* gestanden. Es enthält zwei in sich wieder zweigeteilte Abschnitte. Zuerst hat er den Phil. seine Gemütsstimmung ihnen gegenüber mitgeteilt: sie ist einerseits die des Dankes, andererseits die der fürbittenden Liebe (V. 3—11); zweitens seine Gemütsstimmung gegenüber seiner augenblicklichen Lage: einerseits kann er sich im Hinblick auf die Gegenwart freuen, weil grade infolge seiner Gefangenschaft das Evangelium sowohl durch seine direkte Thätigkeit wie durch von ihm ausgegangene verschiedenartige Anregung immer weiter verbreitet wird (V. 12—18); andererseits sieht er ebenso freudig der Zukunft entgegen, und zwar im Blick auf jede mögliche Eventualität in dem Masse, dass er sich nicht einmal selbst zu entscheiden weiss, was er wünschen soll (19—26). Nunmehr geht P. zu dem zweiten Teil seines Schreibens über, den er bei jenem *ἐγὼ μέν* schon ins Auge gefasst hatte, nämlich zu Mahnungen an die Gemeinde (1_{27}—2_{18}). Da er aber inzwischen jenes *ἐγὼ μέν* aus dem Auge verloren hat, fehlt hier ein *ὑμεῖς δέ*, und statt dessen wird die beabsichtigte Mahnung an das zuletzt Gesagte angeknüpft.

1_{27}—28^a] Allerdings nicht an den einen Satz V. 25. 26, wie gewöhnlich angenommen wird. Denn *μόνον* führt stets eine

Einschränkung einer aufgestellten Behauptung oder Thatsache oder Abmachung ein; nun kann aber unmöglich P. die προκοπή der Phil., um derenwillen er am Leben bleiben will, davon abhängig machen, dass sie schon jetzt des Evangeliums würdig wandeln. Als wenn sie nicht der προκοπή noch viel mehr bedürften, wenn sie es an einem solchen Wandel fehlen liessen! Eben hat er versichert, er wisse gewiss, dass sein Bleiben ihnen segensreich sein werde, und nun soll er diese Gewissheit doch nachträglich von einer Bedingung abhängig machen, deren Erfüllung er zwar hoffen, aber doch nicht wissen kann? Erst recht kann er nicht sagen wollen, ob er nun zu ihnen komme oder nicht zu ihnen komme, in jedem Fall sollten sie christenwürdig wandeln (z. B. Lightf.). Nach der gewöhnlichen Annahme hat er ja eben gesagt, er wisse gewiss, dass er wieder zu ihnen komme: wie soll er denn unmittelbar darauf von dieser vermeintlichen Gewissheit wieder absehen? Vielmehr muss man auf den Hauptgedanken des vorigen Absatzes zurückgehen: χαίρω, ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι. Sein eignes Geschick, wie es sich auch gestalte, wird seine Freude nicht stören können; das könnte nur eins, nämlich schlechte Nachrichten über den Christenstand der Gemeinde. Dass P. in dem Finalsatz mit ἵνα seine Kunde von dem Verhalten der Phil. als Motiv für ihren christlichen Wandel ausspricht, ist ein Beweis dafür, dass das μόνον als Bedingung für die persönliche Stimmung gemeint ist, von der er vorher geredet hat. Jener Satz mit ἵνα ist formell ungenau gebaut. Es müsste entweder heissen ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπὼν καὶ ἀκούσας τὰ περὶ ὑμῶν μάθω κτλ., oder es hätte statt καὶ ἰδὼν ὑμᾶς gesetzt sein müssen ἴδω. Wie die Worte lauten, ist ein Zeugma vorhanden, indem anstatt unter einem allgemeinen Worte der Wahrnehmung, wie μανθάνω, die beiden Eventualitäten des Sehens und Hörens zusammenzufassen, der Apostel die zweite dieser Eventualitäten mit einem verb. fin. ausdrückt. Das hat dann die zweite Ungenauigkeit veranlasst, dass τὰ περὶ ὑμῶν, welches ursprünglich ganz allgemein gedacht war (wenn ich über eure Verhältnisse höre), nun den Satz ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι zur Erklärung erhält (ich höre eure Verhältnisse, nämlich dass ihr steht).

Mit einer scheinbar ganz allgemeinen Mahnung beginnt P., welche aber in dem Begriff πολιτεύεσθαι schon eine besondere Richtung seiner Gedanken indiziert. Das Wort heisst Bürger eines Staates sein, bez. sich als solcher verhalten; so hier: übet eure Bürgerpflicht. Das weist darauf hin, dass dem Apostel der Gedanke des Gottesreiches vorschwebt, welches dem einzelnen ebenso Pflichten auferlegt, wie ein irdisches Reich. Es wird sich danach nicht um die Vollkommenheit des einzelnen als eines solchen handeln, sondern um den Dienst an dem

christlichen Gemeinwesen, welches aber nicht die lokale Gemeinde ist, denn diese grade soll den Dienst üben, sondern die ideelle Grösse der Gesamtgemeinde. Aber dieser ihr Bürgerdienst muss in der rechten Weise geschehen, nämlich *ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ*[1]). Diese allgemeine Mahnung wird nun aber nach einer speziellen Seite ausgeführt, nämlich der des *στήκειν ἐν ἑνὶ πνεύματι*. Denn was P. von ihnen sehen und hören will, ist eben die Erfüllung seiner Mahnung zum *ἀξίως πολιτ.* Bei derselben hat er gleich die weitere spezielle Ausführung im Sinne gehabt. Es handelt sich um die rechte Einigkeit der Gemeinde, und zwar wird sie nach zwei Seiten gefordert: nach aussen soll sie sich als Kampfesgemeinschaft (1 27—30), nach innen als Gemeinschaft demütiger Liebe (2 1ff.) bewähren. Der erstere Gesichtspunkt herrscht wohl schon bei dem Worte *στήκειν* vor, sodass es nicht mit »dastehen«, sondern mit »feststehen« zu übersetzen ist[2]). Da dem P. *πνεῦμα* fast durchweg ein religiöser, nicht ein psychologischer Begriff ist, so wird auch hier *ἐν ἑνὶ πνεύματι* nicht bloss »einmütig« heissen, sondern die Einheit des alle beseelenden, gleichen göttlichen *πνεῦμα* bezeichnen, das aber hier nicht als ein von aussen auf sie wirkendes, sondern als ihr Eigentum gewordenes immanentes Lebensprinzip gedacht ist. Dieses *στήκειν ἐν ἑνὶ πν.* bethätigt sich nun näher als ein *συναθλεῖν μιᾷ ψυχῇ τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου. Μιᾷ ψυχῇ* ist nicht identisch mit *ἐν ἑνὶ πνεύματι*, sondern eine Konsequenz des letzteren. Die Einheit des religiösen Lebensgrundes, die religiöse Gleichbestimmtheit führt dann auch zur psychologischen Gleichgestimmtheit, vermöge deren es so ist, als wenn nur ein einziges Individuum sich bethätigte[3]).

1) Mit Recht hat Holst. wenig Anklang gefunden für seine Deutung dieses Ausdrucks. Er findet darin die charakteristische Bezeichnung für das paulinische Evangelium, worin kein Unterschied zwischen Beschneidung und Vorhaut gemacht wird. Daraus entnimmt er eine neue Stütze für seine Gesamtauffassung des Briefes, wonach derselbe der inneren Vereinigung der heiden- und judenchristlichen Richtung in Philippi dienen soll. Aber der Begriff *εὐαγγέλιον τοῦ Χρ.* hat bei P. durchaus nicht immer eine solche polemische Spitze (vgl. I Kor 9 12. II Kor 2 12. 9 13. 10 14); und speziell hier kann nicht von einer Vereinigung jener beiden Parteien in Philippi die Rede sein, weil dann die Einheit nach innen, nicht aber die gegenüber den äusseren Feinden der erste Gegenstand der Mahnung sein müsste.

2) Die Erkenntnis, dass *ἐν ἑνὶ πνεύμ.* das eigentliche Stichwort des Ganzen ist, enthält schon die Widerlegung Hofm.'s, der *ἐν ἑνὶ πν.* von *στήκετε* losreissen und zum folgenden Part. ziehen will: nicht auf das *στήκειν* an sich, sondern auf das *στήκειν ἐν ἑνὶ πν.* kommt es dem Apostel an.

3) Calv.: hoc fortissimum est vinculum concordiae, cum nobis est sub eodem vexillo militandum. nam haec occasio saepe etiam maximos hostes reconciliare.

Da hier von der Einheit der Gemeinde die Rede ist, so wird auch das συναθλεῖν nicht bedeuten »gemeinsam mit P. kämpfen« (Mey.), sondern sich auf die Gemeinsamkeit der Leser beim Kämpfen beziehen[1]). Dieser gemeinsame Kampf findet statt zu Nutzen des Glaubens an das Evangelium (dat. comm.), wobei aber πίστις hier so wenig wie sonst bei P. den objektiven Inhalt des Evangeliums bezeichnet, an den geglaubt werden soll (Lightf.), sondern das subj. Verhalten dem Evangelium gegenüber: das Glauben, die Gläubigkeit. Es ist der zusammenfassende Ausdruck für das Christentum nach seiner subj. Seite. Aber nicht Missionsthätigkeit, welche diesem Glauben Anhänger gewinnen will, ist in erster Linie unter dem ἀθλεῖν gemeint, sondern, da es sich um ἀντικείμενοι handelt, eine apologetische Thätigkeit, die nicht nur in Verteidigung des Glaubens mit Worten, sondern vor allem in dem unentwegten Feststehen gegenüber allen, auch thatsächlichen Angriffen, namentlich nach dem Folgenden in Leiden um des Evangeliums willen sich erweist. Daher muss dieses συναθλεῖν sich, wie der folgende Partizialsatz V. 27 aussagt, darin bewähren, dass sie in keinem Stück sich von den Widersachern (I Kor 16 9) scheu machen lassen — πτύρεσθαι eigentlich vom Pferde. Dass diese Gegner Juden sind, ist nicht gesagt, auch bei der Kleinheit der Judengemeinde in Philippi (Act 16 13) nicht wahrscheinlich. Da Paulus vielmehr ausdrücklich die jetzigen Kämpfe der Phil. V. 30 mit den seinen in jener Stadt parallelisiert und diese von Heiden ausgingen, werden auch hier unter den ἀντικείμ. Heiden zu verstehen sein[2]). Ob die Mittel derselben in Drohungen oder in Thaten, in rein persönlichen oder sozialen Bedrängungen bestanden, ist nicht gesagt: das ἐν μηδενί schliesst jede Art von Einschüchterungsversuchen ein.

1 28b—30] Um aber die Gemeinde in ihren Kämpfen zu stärken, weist P. sie auf einen dreifachen Ermutigungsgrund hin. Der erste besteht darin, dass ihr festes Ausharren bei den Feinden selbst innerlich die Gewissheit ihrer Niederlage und ihres Unrechts wirkt. Dass in ἥτις eine Attraktion an das folgende ἔνδειξις und dem Sinne nach ein Neutrum vorliegt, welches den Inhalt des vorigen Satzes zusammenfasst, ist anerkannt, nur dass Hofm. und Wohl. das Relativum auf die beiden vorangehenden Part.-Sätze sich beziehen lassen. Aber mit Unrecht. Denn das einmütige Zusammenstehen im Kampf

1) Völlig fernliegend ist die von Wohl. erneuerte Erklärung des Erasmus »zusammen kämpfen mit dem Glauben«, als wenn es einen Kampf, den der Glaube führt, abgesehen von dem Kampf der Gläubigen, gäbe.

2) Über die gegenteilige Meinung Holst.'s vgl. die nächste Anmerkung.

gegen die Feinde konnte bei diesen nicht das Gefühl ihres Unrechts hervorbringen, — waren sie doch im Kampf gegen die Christen ebenso einig, — sondern nur die Beobachtung, dass alle ihre Angriffe nichts nützten, indem es ihnen nicht gelang, die Christen dadurch einzuschüchtern. Es ist also ἥτις mit den übrigen Ausll. nur auf μὴ πτυρόμενοι zurückzubeziehen. Wäre nun mit DEKL ὑμῖν δέ oder mit C*DFG ὑμῖν zu lesen, so würde der Gedanke sein: aus der Standhaftigkeit der Christen könnten die Heiden ihre ἀπώλεια, die Christen ihre σωτηρία erschliessen. Aber diese Lesart ist offenbar nur aus dem Bestreben hervorgegangen, die zweite Satzhälfte, ὑμῶν δὲ σωτηρίας, der ersten, αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλ., gleichförmiger zu gestalten, und ebenso ist dann die Lesart αὐτοῖς μέν ἐστιν (KL), bez. ἐστὶν μὲν αὐτοῖς D^{c}EP), aus dem Bestreben entstanden, den Gegensatz zwischen αὐτοῖς und ὑμῖν noch schärfer hervorzuheben. Aber auch bei der jetzt fast allgemein als ursprünglich anerkannten Lesart ὑμῶν erklären die Meisten, als wenn ὑμῖν dastände, d. h. sie finden hier den Gedanken, dass den Christen selbst ihr Heil kraft ihres unentwegten Standhaltens zur Gewissheit werde. Dann müsste aber P. ὑμῖν geschrieben haben. So wie die Worte dastehen, ist von dem moralischen Eindruck der Standhaftigkeit der Christen auf diese selbst überhaupt nicht die Rede, sondern nur von dem auf die Widersacher. Infolge einer direkt göttlichen Wirkung (καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ) bekommen sie den Eindruck vicisti Galilaee, den Eindruck, dass sie Unrecht und die Christen Recht haben, und was damit verbunden ist, dass ihnen ἀπώλεια, den Christen σωτηρία bevorsteht, wobei natürlich diese Begriffe in dieser Form von den Heiden nicht gedacht sein können, sondern nur deren allgemeine Empfindung auf einen christlichen Ausdruck gebracht ist [1]). Diesen ganzen Satz hat P. jedenfalls aus seiner eignen Erfahrung abstrahiert: in aller Leidenschaft der Gegner gegen ihn erblickte sein scharfes Auge doch das Gefühl innerlicher Gebrochenheit und innerer Niederlage trotz des scheinbaren Triumphes und führte das dankbar auf ein eignes Wirken

1) Aus V. 28^{b} entnimmt Holst. den Beweis, dass auch an jüdische Gegner gedacht sein müsse, denn die ganze hier zu Grunde liegende Weltanschauung habe nur für Juden Beweiskraft, da nur für sie das Leiden eine Gnade Gottes sei, nur für sie der den Frommen Unterdrückende für sein Glück hier dort Verderben ernte. Indessen scheitert diese auf den ersten Blick ausserordentlich bestechende Beweisführung an dem Zusatz καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ. Sofern P. die beschriebene Wirkung des standhaften Leidens auf ein direktes Thun Gottes zurückführt, sieht er von allen Vermittlungen in der den Gegnern eignenden Weltanschauung ab. Sollte nicht der hier vorliegende Satz ein direkter Nachklang der Erfahrung sein, welche P. selbst in Philippi Act 16^{27} gemacht hatte?

Gottes an dem Gewissen der Gegner zurück. Was er erfahren hat, wird seine Gemeinde auch erfahren.

Gewöhnlich wird V. 29 als Erklärung genommen, wiefern in den Verfolgungen Gott den Phil. ein Zeichen ihres Heils gegeben habe. Ist im vorigen Verse aber, wie wir sahen, gar nicht davon die Rede gewesen, ob die Phil. selbst durch das Leiden Heilsgewissheit erlangten, so kann natürlich diese Gewissheit auch hier nicht begründet sein. Aber ganz abgesehen davon ist diese Auffassung unmöglich. Einmal müsste dann der Ton auf dem Begriff ἐχαρίσθη liegen: es ist ein Geschenk Gottes, eine Gnadenwohlthat, also nicht ein Zeichen des göttlichen Zornes, sondern der göttlichen Liebe, wenn ihr leiden müsst. So wie die Worte aber gefügt sind, hat ἐχαρίσθη schlechterdings keinen Hauptton, sondern aller Nachdruck fällt auf das Subjekt τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν. Zweitens würde, wenn die göttliche Kausalität ihres Leidens betont werden sollte, nicht das Pass. ἐχαρίσθη, sondern ἐχαρίσατο stehen, umsomehr, da soeben durch καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ die Person Gottes betont hervorgehoben war. Drittens handelt es sich nach fast allgemeinem Einverständnis in V. 28b nicht um das Leiden an sich, sondern um die Standhaftigkeit in demselben (μὴ πτύρεσθαι); also würde die Begründung in V. 29 nicht passen, da in ihr die Standhaftigkeit gar keine Rolle spielt, sondern nur der Begriff des Leidens betont wird. Man wird also darauf verzichten müssen, V. 29 als Begründung von V. 28b zu nehmen, und vielmehr auf den Hauptgedanken V. 27. 28a, das standhafte Kämpfen wider die Widersacher, zurückzugehen haben. Die Mahnung dazu wird mit der Erinnerung begründet, ein wie Grosses es sei, für Christum leiden zu dürfen. So allein wird die Wortstellung ganz klar. Aller Nachdruck fällt auf den an den Schluss gestellten Begriff des Leidens zu Gunsten Christi. Dieser Nachdruck wird noch durch die abgebrochene Konstruktion vergrössert. Denn τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ ist nicht als selbständiger Begriff aufzufassen, das Eintreten für Chr. (so Hofm. u. Lips.), da es sich hier gar nicht um ein Eintreten für ihn im allgemeinen, sondern speziell um ein Leiden um seinetwillen handelt. Vielmehr wollte P. von vorn herein schreiben τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ πάσχειν, bricht dann aber mitten in dem angefangenen Ausdruck ab, sodass hinter ὑπὲρ Χρ. ein Gedankenstrich zu setzen ist, und schiebt den Gedanken ein: es ist schon ein Grosses, dass sie an Christum glauben dürfen, aber eine noch viel grössere Ehre, ein viel grösseres Gnadengeschenk (ἐχαρίσθη) ist es, um seinetwillen sogar leiden zu dürfen. Nicht also als notwendige Voraussetzung des Leidens für Chr. kommt τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν in Betracht (so Kl.), was zu dem οὐ μόνον .... ἀλλὰ καί gar nicht passt; es soll aber auch nicht gewarnt werden, sich mit

einem blossen Glauben zu begnügen (so Holst.); vielmehr soll der Wert des Leidens für Chr. dadurch ins Licht gestellt werden, dass es als etwas noch Höheres als das auch schon so wertvolle Glauben bezeichnet wird. Dieses Leiden für Chr., welches die Form eines Kampfes (ἀγών) hat, wird nun V. 30 [1]) als ein Analogon zu dem Leidenskampf hingestellt, wie ihn (οἷον) die Phil. an der Person des P. (ἐν ἐμοί) gesehen haben, als er bei ihnen weilte — möglicher Weise denkt er dabei nicht nur an die Verfolgung bei seinem ersten Aufenthalt in Philippi (Act 16), sondern auch an die schweren Kämpfe, welche er nach II Kor 7 5. 1 10 (nach der richtigen Lesart ἐῤῥύσατο καὶ ῥύεται) grade in Macedonien zur Zeit der sog. dritten Missionsreise zu bestehen gehabt hat, — und jetzt an ihm durch Hören wahrnehmen — das ἐν ἐμοί stärker als περὶ ἐμοῦ, etwa vergleichbar dem ἐν ἡμῖν I Kor 4 6 und um des genauen Parallelismus mit dem vorigen ἐν ἐμοί willen gewählt. Nicht durch diesen seinen Brief hören sie von seinem Leiden, denn derselbe erzählt ja nicht davon, sondern es bezieht sich das ἀκούειν auf Berichte, die sie über die Gefangenschaft des P. teils schon früher bekommen haben werden, teils durch den Überbringer des Briefes neu erhalten sollen. Formell sind die drei Sätze 28[b]. 29. 30 nicht koordiniert; sachlich aber bilden sie drei Ermunterungsgründe für tapferes Ausharren im Streit: die Gegner selbst haben innerlich das Gefühl der Niederlage; das Leiden für Christus ist eine hohe Ehre, also ein Gnadengeschenk Gottes für die Leser; sie können dabei das Gefühl des gemeinsamen Geschickes mit P. haben.

2 1. 2[a]] Die zuletzt erörterten Gedanken waren nur eine weitere Ausführung der Mahnung zu ausharrendem Kampf; den eigentlichen Mittelpunkt der Mahnung bildete aber das ἐν ἑνὶ πν. und μιᾷ ψυχῇ, sodass alles Weitere nur episodischen Wert hatte. Dies erhellt ganz klar aus dem οὖν 2 1, welches in dem häufigen Sinn einer Epanalepse wieder den Hauptgedanken aufnimmt [2]), und weiter aus dem τὸ αὐτὸ φρονεῖν, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν V. 2, wodurch zu der Mahnung zur Einheit,

---

1) Der Nom. ἔχοντες trotz des vorangegangenen ὑμῖν ist um so leichter erklärlich, als die Phil. in dem ganzen Absatz das logische Subjekt gebildet haben (vgl. 3 10. II Kor 1 7. 7 5. 9 10ff. Kol 2 2. 3 16). Das Wort ἀγών grade von den macedonischen Verfolgungen des P. I Th 2 2.

2) Man hat mehrfach οὖν einen wirklichen Schluss aus dem Vorigen einführen lassen wollen. Das geht aber nicht, weil die Mahnungen zum τὸ αὐτὸ φρονεῖν, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν u. s. w. schlechterdings nicht als Konsequenz aus dem μὴ πτύρεσθαι, von dem vorher die Rede gewesen ist, erst recht nicht als Konsequenz aus dem Inhalt von 1 29. 30 aufgefasst werden können. Es bleibt also nur übrig, das οὖν als Wiederanknüpfung an das ἐν ἑνὶ πν. 1 27 aufzufassen.

von der 1 27 ausgegangen ist, wieder zurückgelenkt wird. Nur dass oben es sich um die Einheit handelt, sofern sie sich nach aussen bewährt, hier um die Einheit nach innen ohne jede Rücksichtnahme auf das Verhältnis zur Aussenwelt.

Wie wenn P. die Gemeinde beschwören wollte, führt er seine Ermahnung durch einen vierfachen Satz mit εἰ ein, wobei die Wiederholung des εἰ nicht weniger wie die Fortlassung der Kopula den Eindruck der Dringlichkeit noch erhöht (»si« interdum vehementer affirmat, Grot.). Der Inhalt dieser Sätze ist sehr verschieden gedeutet. Von völlig antiquierten Fassungen (Bericht darüber bei Weiss 1863) abgesehen, kommen wesentlich zwei verschiedene Gruppen von Auslegungen in Betracht. Da P. V. 2 von der Freude redet, welche die Phil. ihm bereiten sollen, und die σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί V. 1b am einfachsten auf das Mitleid der Phil. mit der damaligen Lage des P. sich deuten lassen, liegt zunächst der Versuch nahe, in allen vier Sätzen Dinge zu finden, die bei den Phil. vorausgesetzt werden und sich auf ihr Verhältnis zu P. beziehen (so namentlich Chrys. [1]), Theodt. [2]), Calv. [3]), auch Mey.). Diese Auffassung hat für sich, dass alle vier Sätze dabei unter demselben Grundgedanken stehen; aber bedenklich machen muss schon, abgesehen von einem später zu erörternden Grunde, dass danach der vierte Satz, welcher mit den beiden ersten wesentlich gleichen Sinn hätte, von diesen durch den dritten getrennt wäre; ferner dass es doch immer ein seltsamer Gedanke wäre, wenn P. die Einigkeit in der phil. Gemeinde als eine ihm erwiesene liebevolle Zusprache (παραμύθιον ἀγάπης) bezeichnet hätte; endlich,

---

1) *Τουτέστιν εἴ τινα ἔχετε παράκλησιν ἐν Χριστῷ· ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν, εἴ τινά μου λόγον ἔχεις, εἴ τίς σοι φροντὶς ἐμοῦ, εἴ ποτε εὖ ἔπαθές τι παρ' ἐμοῦ, τόδε ποίησον . . . εἴ τινά μοι βούλεσθε παράκλησιν ἐν τοῖς πειρασμοῖς δοῦναι καὶ προτροπὴν ἐν Χριστῷ, εἴ τινα παραμυθίαν ἀγάπης, εἴ τινα κοινωνίαν δεῖξαι τὴν ἐν πνεύματι, εἴ τινα ἔχετε σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμούς, πληρώσατέ μου τὴν χαράν.*

2) *Εἴ τινα ἐμοὶ παράκλησίν φησι προσενεγκεῖν βούλεσθε, εἴ τινα ἀγάπης παραμυθίαν καὶ ψυχαγωγίαν, διὰ τούτου παράσχετε.*

3) Siqua est apud vos Christi consolatio, qua meos dolores mitigetis, et si quod solatium et levamen afferre vultis, quod certe debetis ex caritate, si cogitatis illam Spiritus communicationem, quae unum efficere nos omnes debet, si quis humanitatis et misericordiae sensus in vobis residet, qui ad sublevandas meas miserias vos commoveat: implete etc. — Zu diesen Ausll. gehört auch wohl Bgl., wenn ich ihn recht verstehe. Er will aus V. 2 in jedem der vier Sätze mit εἰ ergänzen χαρά und gewinnt so, wie es scheint, den Sinn: wenn Ermunterung in Chr. u. s. w. mir eine Freude sein muss, so macht diese meine Freude voll durch eure Einmütigkeit. In der Nachricht von ihrer Einmütigkeit würde er also παράκλησις, παραμυθία u. s. w. gewinnen, das Bewusstsein der Gemeinschaft mit ihnen und ihrer mitleidigen Liebe haben und dadurch Freude.

was am schwersten ins Gewicht fallen möchte, dass der dreifach wiederholte Gedanke, sie möchten Paulum trösten, nicht zu V. 2 passt, wonach sie seine Freude voll machen sollen, er also freudige Stimmung bei sich schon voraussetzt[1]). Wohl. will die Sätze auch von Dingen, die bei den Phil. vorhanden sind, verstehen, aber nicht von dem, was sie dem P., sondern was sie sich unter einander leisten sollen: wenn ihr irgend welchen christlichen Zuspruch bei euch habt, um euch untereinander anzuspornen zu jenem Kampfe. Dabei wird aber der Zusammenhang völlig ausser Acht gelassen: was hat der Zuspruch im Kampfe mit der Mahnung *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* zu thun? Und dasselbe würde von dem Ausdruck *οἰκτιρμ.* gelten. Soll die Einheit der Gemeinde auf einem gegenseitigen Bemitleiden beruhen? Die zweite Gruppe der Ausll. versteht die *παράκλησις* und *παραμύθιον* nicht von einer Tröstung des Apostels durch die Phil., sondern nimmt beide Worte im Sinne des ermahnenden Zuspruchs: giebt es irgend welche Ermahnung u. s. w., so befolget diese meine Mahnung. Aber es wird gewöhnlich übersehen, dass hierzu der Fortgang des Satzes nicht stimmen will. Es müsste heissen: hat irgend eine Ermahnung noch Kraft, so lasst diese meine Ermahnung Kraft haben, und dieser Gedanke wird denn auch von den Ausll. irgendwie untergeschoben, indem sie etwa sagen: dem Christenrecht der Ermahnung entspreche selbstverständlich die Pflicht, solche Ermahnung anzunehmen (Weiss), oder gar als Verb. *ἰσχύει* ergänzen (Storr), oder auch nur unwillkürlich diesen Begriff einsetzen (Calv.: si quid valet apud vos exhortatio, quae fit nomine mandatoque Christi), worin sich das Gefühl verrät, wie etwa die Worte lauten müssten, wenn diese Erklärung richtig sein sollte. So haben die verschiedenen Auslegungen alle ihre Missstände. Zu einem befriedigenderem Resultat gelangt man von einem ganz anderen Ausgangspunkt aus. In V. 1d lautet bekanntlich die Lesart sämtlicher Majj. *εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί.* Ist diese Lesart richtig, so kann sie nicht auf einen blossen Soloecismus zurückgeführt oder durch die Ungezwungenheit des Briefstils erklärt werden (Buttm.

---

1) Hierher gehört auch Lightf.: If then your experiences in Christ appeal to you with any force, if love exerts any persuasive power upon you, if your fellowship in the Spirit is a living reality, if you have any affectionate yearning of heart, any tender feelings of compassion, listen and obey . . . The Apostle here appeals to the Philippians by all their deepest experiences as Christians and all their noblest impulses as men, to preserve peace and concord. Gewiss die einnehmendste Formulierung dieser Auffassung, aber doch daran scheiternd, dass *εἴ τις παράκλησις ἐν Χριστῷ* sich schlechterdings nicht auf den Sporn deuten lässt, der in den Erfahrungen des Christenlebens liege, und dass ebenso fern liegt, den Gen. *ἀγάπης* subj. zu fassen (*ἡ ἀγάπη παραμυθεῖται*).

171). Es fehlt an jeder auch nur entfernten Analogie dafür. Es bleibt da nur die Annahme Holst.'s übrig [1]), dass P., als er schon εἴ τις diktiert hatte, ein dazu passendes Subst. nicht finden konnte und nach einer Pause vergeblichen Suchens mit σπλ. καὶ οἰκτ. fortfuhr, ohne an das dazu nicht passende τίς noch zu denken. Unmöglich ist das ja nicht, aber viel näher liegt doch die Annahme eines Schreibfehlers, indem das folgende σ doppelt geschrieben wurde; ja bei der Allgemeinheit der Lesart τις könnte man sogar auf einen Hörfehler des ersten Schreibers zurückgehen, sodass ursprünglich es εἴ τι σπλάγχνα heissen sollte, (so auch Lightf.). Kommt man nun von den vorangehenden Ausdrücken εἴ τις παράκλησις κτλ. (wenn Zuspruch existiert) her, so würde es am nächsten liegen, auch hier zu übersetzen: wenn Liebe und Mitleid existiert, und τὶ wäre als Akkus. zu betrachten (in irgend einer Beziehung). Nimmt man aber die Worte εἴ τι σπλάγχνα ohne Rückblick auf das Vorige, so würde es viel näher liegen, τὶ als Prädikat zu fassen und zu übersetzen: wenn liebevolle Gesinnung etwas ist, d. h. gilt oder bedeutet. Erinnern wir uns nun, dass alle Versuche, die vorangehenden Sätze zu erklären, zu keinem befriedigenden Resultat gelangten, dass aber das Schwergewicht der Sache die Ausll. immer schon auf den Gedanken geführt hat: »wenn die genannten Dinge etwas bedeuten«, »einen Wert haben«, so legt sich die Vermutung nahe, dass analog dem εἴ τι σπλάγχνα auch in den vorangehenden Sätzen jedesmal εἴ τι in dem angegebenen Sinne gestanden hat (Blass[2] 31, 6) und teils durch den alten Fehler εἴ τις σπλάγχνα, teils durch eine oberflächliche Auffassung, als ob die fem. sing. τίς erforderten, schon in ältester Zeit das ursprüngliche τί verändert worden ist [2]).

---

1) Der Versuch Hfm.'s, mit dem Text zurechtzukommen, ist gewiss ingeniös (Wohl.), aber auch von einer Künstelei, die selbst bei ihm schwerlich ihresgleichen findet. Er konstruiert nämlich aus jedem Satz mit εἰ sich einen Vorder- und einen Nachsatz: εἴ τις παράκλησις, ἐν Χρ. (so geschehe sie in Chr.), εἴ τι παραμύθιον, ἀγάπης (so sei sie liebevoll), εἴ τις κοινωνία πνεύματος, εἴ τις, σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί (wenn es wirklich solche Gemeinschaft giebt, so bestehe sie in herzlichem Erbarmen).

2) Ich verhehle mir nicht, dass auf den ersten Blick der geschilderte Vorgang etwas Unwahrscheinliches hat. Denn danach ist das richtige τὶ an einer einzigen Stelle stehen geblieben, und statt nach dem richtigen τὶ in den ersten Gliedern das offenbar unverständliche τὶς im letzten zu korrigieren, hätten die Abschreiber umgekehrt nach dem unverständlichen τὶς die vorangehenden τὶ verschlimmbessert. Mich dennoch dieser Konjektur anzuschliessen, bewegt mich aber der Umstand, dass nur so die Sätze einen ebenso einfachen wie zutreffenden Sinn erhalten. Dadurch wird das unter anderen Umständen Unwahrscheinliche für diesen Fall wahrscheinlich. Εἴ τινα (Weiss Kr.) mechanische Lösung der Schwierigkeit.

Um nun den Sinn der Sätze ganz klar zu fassen, muss man bedenken, dass die Worte *πληρώσατέ μου τὴν χαράν* V. 2 noch nicht den Hauptgedanken angeben, sondern denselben, nur in Form eines Hauptsatzes, auch ihrerseits unterbauen wollen. Der Sinn ist: wenn ihr anders meine Freude voll machen wollt, so erfüllet die nun folgenden Wünsche. Also werden die vier Sätze mit *εἰ* weder alle (Chrys. u. s. w.) noch teilweise (Weiss) das *πληρώσατε τὴν χαράν*, sondern den Hauptgedanken, nämlich die Mahnung mit *ἵνα*, im voraus begründen sollen (handelt so, wenn anders . . .). Damit ist nun sichergestellt, dass es sich bei *παράκλησις* und bei *παραμύθιον* nicht um Tröstung handelt, die der Apostel von den Phil., sondern um Mahnungen, welche die Phil. von dem Apostel erhalten sollen. Diese *παράκλ.* wird näher durch *ἐν Χριστῷ* bestimmt, wie die gesamte alte Auslegung richtiger als die neuere erkannt hat. Denn bei dem offenbar gleichen Bau der vier Konditionalsätze will beachtet werden, das jedesmal das Subj. zwei Begriffe enthält: *παραμύθιον ἀγάπης, κοινωνία πνεύματος, σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί*; also wird auch in dem ersten Satz *ἐν Χρ.* als ergänzender Begriff zu *παράκλ.* gezogen werden müssen. Dazu kommt, dass wenn *ἐν Χρ.* zum Prädikat gehören sollte, wie die meisten Neueren (nicht z. B. Fr. u. Kl.) wollen, es in den folgenden Sätzen gar kein analoges Stück hätte. Sollte es aber zu allen vier Sätzen gehören, so hätte es nicht hinter, sondern vor *παράκλησις* gestellt werden müssen. So ergiebt sich der Sinn: wenn eine in Christo erfolgende Ermahnung, wenn liebevoller Zuspruch — *ἀγάπης* gen. qual. — [1]), wenn gemeinsamer Anteil am Geist — sc. Gottes oder Christi, vgl. zu *κοινωνία* [2]) 1 5 —, wenn herzliche Liebe [3]) — vgl. zu 1 8 — und Mitleid [4]) etwas gelten: dann

---

1) *Παραμύθιον* und *παραμυθία* sind der Bedeutung nach nicht verschieden. Dass *παραμύθιον* in der Bedeutung Trost häufiger vorkommt als *παραμυθία*, ist rein zufällig, da bei demselben Schriftsteller beide Bedeutungen nebeneinander hergehen (vgl. für *παραμυθία* z. B. Plato Euthyd. 290 A mit Sophist. 224 A, und für *παραμύθιον* Leg. 7, 773 E mit Krit. 115 B). Das Neutr. ist die in der späteren Zeit häufigere Form.

2) Gradezu falsch ist es, bei *κοινωνία* an die Gemeinschaft im Sinne eines geschlossenen Kreises oder einer Übereinstimmung in Gedanken oder Anschauungen zu denken. Es ist durchaus der gemeinsame Anteil an demselben Objekt, hier dem allen Christen als solchen eignenden *πνεῦμα* (vgl. Cr. s. v. u. Zahn 1885, 189).

3) An unserer Stelle scheitert der Eigensinn der Ausleger, welche *σπλ.* nur mit »Herz« übersetzen wollen. Herz und Mitleid sind ungleichnamige Grössen, und die Paraphrase von Weiss: giebt es irgend Herzen und Erbarmen darin, zeigt eben, dass der vorausgesetze Gedanke anders hätte ausgedrückt werden müssen. *Σπλάγχνα* kann hier nur als Herzlichkeit, herzliche Gesinnung gefasst werden, welche sich dann näher als *οἰκτιρμοί* spezificiert.

4) Der Plural *οἰκτιρμοί* soll schwerlich die einzelnen Regungen

seid einig. Ermahnen will P., darum geht er von dem Wert aus, den solch Ermahnen beanspruchen darf, und zwar so, dass er im ersten Satz diesen Wert auf den Zusammenhang mit Chr., im zweiten auf die zu Grunde liegende liebevolle Gesinnung zurückführt. Von dem Wert seiner Mahnungen geht er über zu dem Wert des Gemeinschaftsverhältnisses, welches zwischen ihm und den Phil. kraft ihres gemeinsamen Anteils am heil. Geist besteht, und welches sie veranlassen muss, dem Wunsch des Genossen entgegenzukommen. Endlich wird die herzliche Neigung zu ihm und speziell das Mitleid mit seiner gegenwärtigen Lage als Bestimmungsgrund herbeigezogen, der seinen Mahnungen Willfährigkeit verschaffen muss. Die Sätze gehen also von dem Ermahnen, welches naturgemäss eine gewisse Auktorität voraussetzt, zu dem Verhältnis brüderlicher Gleichheit (*κοινωνία τοῦ πνεύματος*) über und von da zu der mitleidswerten Lage des P., kraft deren er schlimmer daran ist als die Phl.: jeder folgende Satz greift also der Gemeinde immer tiefer ans Herz. Nachdem P. so die Befolgung seiner Mahnung möglichst dringlich gemacht hat, fügt er noch einen Satz bei, der zwar auf der einen Seite gleichfalls den Eifer der Phil. anspornen muss, andererseits aber der Mahnung den Charakter des Gebotes nimmt, indem die Erfüllung als eine dem P. erzeigte Wohlthat hingestellt wird [1]): sie machen ihm dadurch Freude. Zu der gewinnenden Art des Ausdrucks gehört aber namentlich auch der Begriff *πληρώσατε*, sofern darin nicht nur ausgedrückt ist, dass ihm die Erfüllung seiner Mahnung zur höchsten Freude gereichen werde, sondern zugleich die Anerkennung, dass der Zustand der Phil. schon ein erfreulicher sei.

2 2ᵇ—4] Und nun folgt die so ausführlich unterbaute Mahnung selbst nicht in einem Part.-Satz, sondern mit *ἵνα*, wobei die NTliche Konstruktion der Verba des Befehlens und Wollens mit dieser Konjunktion zu Grunde liegt, da in dem Imperativ *πληρώσατε* ein Befehl involviert liegt (Bl. 69, 4; Kl.). *Τὸ αὐτὸ φρονεῖν* sollen sie, d. h. ihre Sinnesart soll so gleich sein, dass in jedem einzelnen Falle alle miteinander übereinstimmen. Darin liegt einerseits, dass sie in den Gegenständen ihres Interesses,

---

des *οἰκτιρμός* bezeichnen, sondern ist die den LXX entnommene mechanische Übertragung des Plural רַחֲמִים. In der Profangräzität selten, ist es im NT synonym mit *ἔλεος*, bezeichnet aber nicht sowohl das helfende oder tröstende Eingreifen, als vielmehr den Schmerz, den man über das Unglück des anderen seinerseits empfindet (*οἶκτος*).

1) Eine der Stellen, welche zeigen, von wie bestrickender Liebenswürdigkeit P. sein konnte, und wie er verstand, seine Forderungen so zu drehen, dass es gar nicht möglich war, sich ihnen zu entziehen. Natürlich nicht, als ob das Berechnung bei ihm gewesen wäre, sondern diese gewinnende Liebenswürdigkeit ist etwas durchaus Unwillkürliches.

andrerseits, dass sie in der Beurteilung oder Behandlung jedes Gegenstandes übereinstimmen [1]). Die folgenden Sätze bis V. 4 geben sodann die Art und Weise an, wie dieses *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* zu erreichen ist, weshalb alle diese Sätze formell jenem ersten Prädikat untergeordnet werden. Die erste Voraussetzung ist, dass sie *τὴν αὐτὴν ἀγάπην* haben, womit nicht gemeint ist: heute dieselbe Liebe wie morgen, im Gegensatz zu einer Unbeständigkeit oder Ungleichmässigkeit in der Liebe, sondern dass jeder dasselbe Mass von Liebe haben soll wie der andere. Wenn diese Wurzel einer bei allen gleich starken Liebe zu einander da ist, dann werden dem auch die Zweige des Baumes entsprechen, d. h. sie werden auch in jedem einzelnen Falle eben kraft dieser Liebe zu einem einmütigen Handeln kommen. Das Nächstliegende ist nun allerdings, mit der weitaus grössten Majorität der Ausll. *σύμψυχοι* als eine zweite, selbständige Bestimmung zu nehmen, und Wohl. hat unstreitig Recht, dass der Rhythmus des Satzes es nahelegt, *σύμψυχοι* als selbständiges Stück desselben zu denken. Dann wäre es gleichbedeutend mit dem *μιᾷ ψυχῇ* 1 27, und Holst. würde Recht haben, dass der vorige Ausdruck von dem redet, was die Phil. in ihrem Gemüt, dieser von dem, was sie in ihren Lebensempfindungen einigt. Aber bedenklich gegen diese Auffassung macht zunächst, dass dann der Ausdruck *τὸ ἓν φρονεῖν* einen dem Zusammenhang fremden Gesichtspunkt hineintragen würde. Es ist davon auszugehen, dass *τὸ ἓν φρονεῖν* unmöglich gleichbedeutend mit *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* sein kann. Erstens würden wir zu einer Reihe von Tautologien kommen. Denn nicht allein *τὸ αὐτὸ φρ.* und *τὸ ἓν φρ.*, sondern auch das *σύμψυχον εἶναι* würden im wesentlichen auf dasselbe hinauskommen, wie das schon Chrysost. fühlte, sich aber mit dem Ausruf tröstete: *ποσάκις τὸ αὐτὸ λέγει ἀπὸ διαθέσεως πολλῆς.* Es ist aber nicht die Art des P., sich in solchen Tautologien zu bewegen. Zweitens kann *τὸ ἓν φρονεῖν* nicht dasselbe bedeuten wie *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, weil es dem letzteren subordiniert ist. P. kann unmöglich sagen wollen: seid einmütig, indem ihr einmütig seid. Drittens ist es so wenig willkürlich, nach einem Unterschied zwischen den beiden Wendungen zu suchen (Mey.-Fr.), dass es im Gegenteil eine logische Unmöglichkeit ist, *τὸ ἓν φρονεῖν* in gleicher Bedeutung zu nehmen: dann müsste der Artikel fehlen. Wenn zwei übereinstimmen, so denken sie *ἕν*, aber nicht *τὸ ἕν* [2]).

---

1) Daher hat Zahn ganz Recht, wenn er Einl. 1. § 30 Anm. 5 den Unterschied von *ὁμόνοια*, *ὁμοδοξία* betont und das Merkmal der Richtung auf praktische Ziele hervorhebt.

2) Auch in den von Wetstein angeführten Stellen, auf die sich Lightf. beruft, steht immer *ἓν καὶ ταὐτό*, aber nie *τὸ ἕν*. Und wenn

Τὸ ἓν φρονεῖν kann nur heissen: das eine, wovon die Leser wissen, was es ist, den einen ihnen bekannten Gegenstand ins Auge fassen, und dieses eine kann nur in der Sache Christi oder ihrem Heil bestehen (so auch Hofm., Wohl.). Ist dies nun aber der unausweichliche Sinn des *τὸ ἓν φρονεῖν*, so tritt es, selbständig genommen, aus der Analogie der übrigen Ausdrücke heraus. Sowohl die beiden vorangehenden Ausdrücke wie die beiden folgenden Verse handeln stets von der normalen Gesinnung der Christen zu einander, *τὸ ἓν φρ.* würde von ihrer gleichmässig normalen Stellung zu Gott oder zum Heil handeln. Nun wäre an sich sehr wohl denkbar, dass P. mit diesem letzten Gedanken die Mahnung zur Eintracht unterbaute, nur dass er ihn dann logischer Weise vor oder hinter die übrigen Sätze stellen, nicht aber zwischen Sätze, die alle unter einem anderen Gesichtspunkt stehen, einkeilen musste. Sieht man von diesem einen Ausdruck ab, so ergiebt sich, dass die übrigen von *τὸ αὐτὸ φρονῆτε* abhängigen Sätze alle eine nähere Ausführung des ersten sind *τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες*. Diese Missstände werden sämtlich gehoben, sobald man *σύμψυχοι* mit den folgenden Worten *τὸ ἓν φρονοῦντες* eng verbindet (so Wies., Weiss, Mey., Schmidt). Dann liegt der ganze Nachdruck auf *σύμψυχοι*. Die eben geforderte *ἀγάπη* kommt darin zum Ausdruck, dass sie in Übereinstimmung ihrer Seelen nach dem einen ihnen bekannten Ziel des Christenstandes trachten. Das *συμψυχεῖν* in dieser Hauptsache ist das Mittel, um auch in jedem Einzelfalle das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* hervorzubringen. So ordnet sich erst vermöge des Begriffs *σύμψυχοι* auch dieser Satzteil wie die folgenden dem vorangestellten Allgemeinbegriff *τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες* unter: in Seelengemeinschaft, also im Bewusstsein brüderlicher Zusammengehörigkeit, streben sie dem einen Ziel zu [1]).

Aber mit dieser Gemeinschaft und Einheit in der Hauptsache ist das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* noch nicht hinreichend verbürgt.

Lightf. sagt, der Artikel gebe dem Ausdruck nur mehr Nachdruck, so ist das ganz unzutreffend, ebenso wie der Satz Holst.'s: zwei denken ein und dasselbe, wenn sie das eine denken, und nicht der eine das eine und der andere das andere. Auch Holst. ist hier trotz seiner eminenten logischen Schärfe doch eine Ungenauigkeit passiert. In den letzten Worten des angeführten Satzes konnte »das eine« gesagt werden, weil es durch den Gegensatz »das andere« bestimmt wird; wenn nun Holst. aber in den Worten vorher auch »das eine« sagt, so ist das logisch fehlerhaft: die zwei denken eins, mag dies eine, das sie denken, »das eine« oder »das andere« sein. H. hätte also nicht schreiben dürfen »wenn sie das eine denken«, sondern »wenn sie eins denken«.

1) *Σύμψυχος* in der profanen Gräzität nicht aufbehalten.

Es kann trotz des *συμψυχεῖν* in dieser Beziehung sich im Verhältnis zu den Brüdern eine egoistische Gesinnung geltend machen, welche die eigne Person (V. 3) und die eignen Ziele (V. 4) höher wertet als die der Brüder. Wo so jeder sich und seine Interessen in den Mittelpunkt stellt und *τὰ ἑαυτοῦ φρονεῖ*, ist natürlich ein Auseinandergehen und Streiten die Folge. Es ist ein Zeichen, dass nicht *ἡ αὐτὴ ἀγάπη* in allen ist. Daher folgt noch eine Mahnung gegen solche Gesinnung. In keiner Beziehung (*μηδέν*) soll *ἐριθεία* — gut übersetzt Wohl. hier »Selbstsucht«, vgl. zu 1 17 — und *κενοδοξία* den Massstab abgeben (*κατά*), d. h. Eingebildetheit, welche nicht nur überhaupt auf Vorzüge dem anderen gegenüber, sondern sogar auf eingebildete Vorzüge (*κενός*) stolz ist[1]). Nicht die eigene Person soll in den Mittelpunkt gestellt werden, was auf Hochmut beruht, sondern statt dessen durch die Eigenschaft der *ταπεινοφροσύνη* — vgl. über den Begriff zu Kol 2 18 — jeder den anderen (*ἀλλήλους*) höher werten als sich selbst. Und ebenso (V. 4) soll jeder[2]) nicht die eignen Interessen ins Auge fassen (*τὰ ἑαυτῶν σκοποῦντες*), sondern zugleich auch die anderer. Der Gegensatz ist nicht scharf gebildet. Man würde entweder

---

1) Die folgenden Partizipia zeigen, dass V. 3a nicht etwa als Ausruf gemeint ist, bei welchem etwa ein Imperativ zu ergänzen wäre, sondern als Fortführung der Art und Weise, wie das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* zu stande kommt. Gewöhnlich wird das unmittelbar vorangehende *φρονοῦντες* ergänzt. Es möchte sich aber noch mehr empfehlen, überhaupt nichts zu ergänzen, sondern den Satz als einen unvollständigen zu betrachten und *μηδέν* als acc. lim. aufzufassen. Die Ausdrücke mit *κατά* stehen an Stelle von Partizipien oder Adjektiven, da zwar für *κατὰ κενοδοξίαν* leicht *κενόδοξοι* hätte gesagt werden können, aber eine ähnliche Form von dem Stamm *ἐριθεία* sich nicht darbot.

2) Sowohl in der ersten wie in der zweiten Vershälfte ist fraglich, ob *ἕκαστος* oder *ἕκαστοι* zu lesen ist. In der ersten Hälfte überwiegt in den Hdschrr. der Singular (ℵCDEKLP). Dazu kommt, dass es sehr nahe lag, neben dem unmittelbar folgenden *σκοποῦντες* den Sing. in den Plur. zu ändern. Denn dass die Abschreiber gewusst hätten, dass der Plural im biblischen Griechisch sonst nicht gebräuchlich ist, und darum umgekehrt den Plural in den Sing. verändert hätten, ist wenig wahrscheinlich. P. aber konnte sehr wohl schreiben: sehet, und zwar jeder einzelne. Sehr viel schwieriger ist die Entscheidung in der zweiten Hälfte, weil sie zum Teil von der Bestimmung der Lesart in V. 5 beeinflusst wird. Die Hdschrr. sind hier viel mehr für den Plural, nur KL haben den Sing., und die Einsetzung desselben erklärt sich hier sehr leicht aus dem vorangehenden *ἕκαστος*. Liest man aber *ἕκαστος* oder *ἕκαστοι*, jedenfalls hat man den Eindruck, dass die Wiederholung des Wortes in der zweiten Vershälfte völlig unnötig, ja störend ist. Es empfiehlt sich aus diesem Grunde, *ἕκαστοι* zum folgenden Satz zu ziehen, was aber natürlich nur möglich ist, wenn dort die richtige Lesart *φρονεῖτε* und nicht *φρονείσθω* ist.

erwarten, dass in der ersten Satzhälfte μόνον hinzugefügt wäre, oder in der zweiten καί fehlte. Denn wie die Worte lauten, scheinen die eignen Interessen im ersten Gliede völlig ausgeschlossen, im zweiten den Interessen der Brüder nur koordiniert zu werden. Diese Ausdrucksweise erklärt sich dadurch, dass ja einerseits der Christ allerdings seine Interessen denen der Brüder im Kollisionsfalle aufopfern soll, dass aber andererseits in jedem Menschenleben die eignen Interessen auch irgendwie zur Geltung kommen. Unter jenem Gesichtspunkt ist die erste, unter diesem die zweite Vershälfte gebildet. Wo so, wie in V. 3. 4 beschrieben ist, die eigne Person aus dem Mittelpunkt gerückt wird und die eignen Interessen nie zuerst und nie ausschliesslich in Betracht gezogen werden, da ist die Möglichkeit gegeben, immer τὸ αὐτὸ φρονεῖν [1]).

---

1) Die meisten Ausll. beziehen die Mahnung zur Einigkeit auf Parteistreitigkeiten, welche in Phil. vorhanden gewesen seien oder gedroht hätten. Niemand hat das mit so glänzendem Scharfsinn verteidigt wie Holst. (1876. 62 ff.). Er geht davon aus, dass ἕτεροι auf das Dasein zweier Gruppen führe, welche er nach seiner Gesamtauffassung des Briefes als die der Juden- und Heidenchristen ansieht. Aus Röm 11 11—32 gewinnt er nun eine sehr konkrete Auffassung unserer Stelle. Die ἐριθεία ist ihm die Rechthaberei im Wortstreit der Parteien, deren jede das Vorrecht zu besitzen behauptet, die κενοδοξία die leere Eitelkeit auf eingebildete Vorzüge: die Judenchristen bilden sich etwas ein auf die Vergangenheit ihres Volkes, die Heidenchristen darauf, dass sie jetzt die Träger des Gottesreiches seien. Statt dessen soll jeder Teil die Vorzüge des anderen anerkennen und so nicht nur τὰ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ins Auge fassen. So blendend das ist, kann ich es doch nur für eingetragen halten. Zunächst fehlt dieser Auffassung jede Grundlage im Zusammenhang des Textes, da wir gesehen haben, dass bis zu unserer Stelle von einem Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen in Philippi nirgends die Rede gewesen ist. Es ist aber auch nicht richtig, dass der Ausdruck ἕτεροι auf zwei einander gegenüberstehende Gruppen führe. Es wäre das nicht einmal richtig, wenn mit DFG τῶν ἑτέρων zu lesen wäre, was Holst. selbst nicht annimmt. Die beiden gedachten Gruppen sind einfach auf der einen Seite der einzelne und auf der anderen Seite der ihm jedesmal gegenüberstehende andere (ἕτερος), und da ihm wiederholt immer ein anderer gegenübersteht, sind das ἕτεροι. Es kann aber auch das σκοπ. τὰ ἑαυτ. bezw. τὰ ἑτέρ. nicht auf ein ins Auge Fassen der eignen oder fremden Vorzüge gedeutet werden. Einmal wäre dann der Gedanke von V. 4 eine blosse Wiederholung des Gedankens von V. 3; ferner aber gehören zu τὰ ἑαυτῶν und τὰ ἑτέρων doch nicht bloss Vorzüge, sondern auch Fehler, also hätte der Begriff des Vorzugs nicht unausgedrückt bleiben können. Die Zuhilfenahme von Röm 11 ist darum unberechtigt, weil dort nach dem Zusammenhang gar kein Zweifel ist, dass von Juden- und Heidenchristen die Rede ist, während hier das nicht nur nicht der Fall, sondern auch unberechtigt ist, überall die gleichen Parteiverhältnisse und Parteistreitigkeiten vorauszusetzen. Wohl aber sind Verhältnisse, die zu jeder Zeit und in jeder Gemeinde notwendig wiederkehren, auch in

2 5] Dass der folgende Abschnitt V. 5—11 [1]) in engstem Zusammenhang mit der eben ausgesprochenen Mahnung steht, ist sicher, auch wenn man mit den vier ältesten Hdschrr. das γάρ in V. 5 streicht; nicht so sicher, wie dieser Zusammenhang zu präzisieren ist. Das Nächstliegende wäre, den Inhalt von V. 6—11 unmittelbar an V. 4 anzuknüpfen, also Christi Verhalten als Beispiel für das μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων anzusehen. Das hat zunächst aber die Unbequemlichkeit, dass wenigstens auf die zweite Hälfte des Satzes das Beispiel nicht genau passen würde. Denn Christus hat nicht auch, sondern ausschliesslich die Interessen anderer ins Auge gefasst, so sehr, dass er die seinen vollständig aufopferte. Man müsste also mit Übergehung von 4[b] das Folgende nur an 4[a] anknüpfen. Aber auch das hat einen Übelstand. Es muss nämlich auffallen, dass in dem ganzen folgenden Abschnitt nicht mit einer Silbe betont wird, dass Christus um unseretwillen solche grossen Opfer gebracht hat, obwohl doch sein Verhalten grade für das ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν und das τὰ ἑτέρων σκοπεῖν so sprechende Analogien geboten hätte. Denn so wie der Begriff ταπεινοῦν hier angewendet ist, bezeichnet er nicht etwa eine Erniedrigung unter andere Menschen, sondern unter den bisherigen Zustand Christi, und ebenso ist, wie wir sehen werden, das ὑπήκοον γενέσθαι ganz anders gemeint als vorher V. 3 die höhere Wertung der Brüder. Wie von einem Vorbild der Einmütigkeitsgesinnung gesprochen werden kann (Weiff.), ist vollends nicht abzusehen, da dieser Gesichtspunkt dem folgenden Abschnitt total fernliegt. Es bleibt also nur der Begriff der ταπεινοφροσύνη als der Punkt übrig, der im Folgenden näher ausgeführt wird, wie dies auch die verbreitetste Annahme ist, und zwar ist sie als die Eigenschaft gemeint, wonach jmd. von sich selbst gering denkt, also als Selbstlosigkeit, welche auf eignen Besitz und auf eignes Wohl verzichten kann. Ist das γάρ nicht ursprünglich, so haben wir in V. 5 ff. nicht eine

---

Philippi vorauszusetzen, dass nämlich der natürliche Egoismus auch bei dem Christen nachwirkt und es infolge dessen zu persönlichen Misshelligkeiten und Differenzen kommt, die schlechterdings keinen dogmatischen Charakter zu haben brauchen und doch den Frieden in der Gemeinde empfindlich stören können. Von dergleichen ist hier die Rede.

1) Aus der reichen Speziallitteratur, wie sie in der 5. Aufl. von Fr. in grösserem Umfang angegeben ist, hebe ich hier nur heraus, was entweder durch Aufstellung eigentümlicher Gesichtspunkte von Bedeutung oder durch Sammlung des Materials von dauerndem Wert ist: Tholuck, Disput. christol. de loco Phl 2 6—9 (Hallens. Programm 1848); Ernesti, StKr. 1848, 858 ff. 1851, 595 ff.; Baur, Paulus II[2]. 51 ff.; Keerl, Gottmensch 1866, 144 f.; Weiffenbach, Zur Auslegung der Stelle Phl 2 5—11 1884; Hilgenfeld, ZwTh. 1884, 129 ff.; Zahn, a. a. O. 243 ff.

Begründung, sondern einen allgemeineren Gesichtspunkt als im Vorigen. Dort handelte es sich um das praktische Verhalten zu den Brüdern, hier um die Gesinnung, welche diesem Verhalten zu Grunde liegt. Daher wird, wie schon bemerkt, von dem Wert des Verhaltens für uns ganz abgesehen, und nur die in seinem Verhalten sich bethätigende Gesinnung an sich als Muster für uns geltend gemacht. Die Erörterung greift aber über den nächsten Anlass weit hinaus und zeigt, so wenig sie hier in dogmatischem Interesse gegeben wird, in wie einheitlicher und weit ausgreifender Weise P. die christologischen Fragen durchdacht hatte. Denn dass er nicht erst bei dieser Gelegenheit diese Gedankenfäden gesponnen hat, beweist II Kor 8 9, wo die Grundelemente des hier Gesagten in knappstem Ausdruck schon vorliegen, beweist ferner der Umstand, dass an beiden Stellen gleichermassen ihm bei einer ganz einzelnen Frage des Gemeinschaftslebens diese Gedanken zur Hand liegen [1]).

Die Schwierigkeit von V. 5 liegt hauptsächlich in dem Verständnis des doppelten ἐν, namentlich des zweiten, und, was damit zusammenhängt, in der richtigen Ergänzung des unvollständigen Relativsatzes. Kompliziert wird die Entscheidung noch durch die Unsicherheit, ob im ersten Gliede φρονεῖτε oder φρονείσθω zu lesen ist. Geht man von der Lesart φρονείσθω aus und ergänzt in dem Relativsatz ἐφρονήθη, so erscheint der Hauptsatz ganz einfach: »eine solche Sinnesart sei unter euch«. Aber dann macht der zweite Teil des Satzes Schwierigkeit. Wie kam P. dazu, statt des einfachen ὃ καὶ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐφρόνει den wunderlichen Ausdruck zu gebrauchen: was in Christo gedacht oder bedacht wurde? Und dazu kommt der Übelstand, dass ἐν in den beiden Satzhälften verschieden gedeutet werden muss, und dass die einzige Möglichkeit verloren geht, einigermassen den wunderlichen Ausdruck zu erklären, indem man nämlich meinen könnte, er sei um der Gleichmässigkeit mit der ersten Satzhälfte willen so geformt. Denn in diesem Fall müsste wenigstens das ἐν in demselben Sinne wie vorher stehen. Das geht aber nicht an, denn das zweite ἐν kann selbstverständlich nicht »unter«, »bei« heissen, und das erste kann nicht »in« bedeuten. Da nämlich jedes φρονεῖν in dem Inneren des Menschen stattfindet, wäre es höchst überflüssig, das noch ausdrücklich hervorzuheben [2]), und hier doppelt wunderlich, da doch dem Zusammenhang etwa ein

---

1) Ein ferneres Beispiel, wie eine einzelne sittliche Mahnung aus dem zentralsten religiösen Material abgeleitet wird, ist Röm 14 9.

2) Mit Unrecht beruft sich Lightf. auf Stellen wie Mt 3 9. 9 3. 21 u. a. Denn in allen solchen Fällen soll durch λέγειν ἐν ἑαυτῷ das un-

Gegensatz zwischen dem Bewusstsein und dessen Äusserungen völlig fernliegt. Geht man dagegen von der Lesart *φρονεῖτε* aus, so ist die Ergänzung des Passivs *ἐφρονήθη* doppelt unveranlasst. Man hat daher in letzterem Falle *φρονεῖτε* im Relativsatz ergänzen wollen, sei es als Indikativ (Hofm., Zahn, Deissmann die Formel »in Christo Jesu« 113 ff.) sei es als Imperativ (Hain StKr. 1893. 169). Aber der Gedanke, der so herauskommen soll, sie sollten nur solches den Gegenstand ihres menschlichen Denkens sein lassen, was auch Gegenstand ihres christlichen Denkens sein könne, ist einerseits in die Worte eingetragen und würde andererseits in den Zusammenhang nicht passen. Ersteres, denn wie kann man aus *ἐν ὑμῖν* herauslesen: was ihr als Menschen denkt? letzteres, denn wo ist im Zusammenhang von einer solchen Gegenüberstellung der christlichen und ausserchristlichen Sphäre des Denkens die Rede? Viemehr ist die einzig passende und zugleich einfachste Vervollständigung des Relativsatzes die durch die blosse Kopula, und zwar ist nicht einmal nötig das Imperfektum (z. B. Weiss), sondern nur das Präsens zu ergänzen, da zwar von einem in der Vergangenheit liegenden Thun Christi die Rede ist, von diesem aber sehr wohl als von einem gegenwärtigen Gegenstande des Bewusstseins im Präsens geredet werden kann: »das sei euer Sinn, was bei Christo vorliegt«. Diese allgemeine Fassung des Satzes wird P. darum gewählt haben, weil im folgenden ja nicht nur von einem Denken, sondern in erster Linie von einem Thun Christi die Rede ist und der einzige Satz, der sich auf ein *φρονεῖν* desselben bezieht (*ἁρπαγμὸν οὐχ ἡγήσατο*), nichts als ein Rückschluss aus dem weiter unten erzählten thatsächlichen Verhalten Christi ist. Ist dies der Inhalt des Relativsatzes, so würde sich bei der Lesart *φρονείσθω* ein sehr einfaches Verständnis des Satzes ergeben. *Ἐν* stände beidemal in demselben Sinne, und das *ἐν ὑμῖν* und *ἐν Χριστῷ* würden ganz scharf die Parallele ausdrücken: das sei bei euch die Sinnesweise, was bei Christo vorhanden ist. Schwieriger gestaltet sich das Verständnis des Hauptsatzes, wenn man auf Grund der Majorität der Hdschrr. *φρονεῖτε* liest[1]). Aus dem vorher erörterten Grunde kann auch in

---

ausgesprochene Wort im Gegensatz zum ausgesprochenen, der stille Gedanke im Gegensatz zu dessen Mitteilung bezeichnet werden, so dass *ἐν* in diesen Stellen nötig ist, während grade hier bei dem Verbum *φρονεῖν* diese Nötigung fehlt.

1) ℵABC*DEFG Syr. haben *φρονεῖτε*, C³KLP, aber auch Orig., Euseb., Athan., Basil., Chrysost., Theodt. *φρονείσθω*, so dass diese Bezeugung bei den VV. für die letztere Lesart schwer ins Gewicht fällt. Die Entscheidung möchte darin liegen, dass sich nicht recht absehen

diesem Falle ἐν nicht mit »in« übersetzt werden; der Zusatz »bei euch« scheint aber ganz überflüssig zu sein, denn da die Gemeindeglieder in φρονεῖτε angeredet werden, versteht sich doch von selbst, dass dies φρονεῖν nirgends anders als bei ihnen selber stattfinden soll. Indessen lässt sich doch ein Grund angeben, der den P. veranlassen konnte, diesen Zusatz zu machen. Es hat sich im Vorigen um die Gesinnung gehandelt, welche die Gemeindeglieder in ihren persönlichen Verhältnissen bewähren sollen. Daher macht P. den Zusatz, sie sollten bei sich, d. h. in den unter ihnen vorhandenen Umständen, Fragen und Aufgaben das sich zum Vorbilde sein lassen, was bei Christus in den für ihn bestehenden Verhältnissen vorliegt. So gefasst ist jedes Wort des Satzes berechnet: berechnet, dass im Relativsatz nicht wieder φρονεῖν steht, denn das thatsächliche Verhalten Christi soll das Muster für ihr φρονεῖν sein; berechnet aber auch der Zusatz ἐν ὑμῖν, um dem ἐν Χριστῷ gegenüber die Verschiedenheit der Form anzudeuten, in welcher sich dieselbe Sinnesart zu bethätigen hat. Liest man also φρονεῖτε, und zieht ἕκαστοι zu diesem Satz, so liegt der Hauptton auf diesem Wort: Mann für Mann, ohne jede Ausnahme, macht das zum Inhalt der Sinnesweise bei euch, was auch bei Christo vorliegt [1]).

26] Die Grundfrage für das Verständnis der folgenden Aussagen ist, ob sie von einem Entschluss des präexistenten oder von einem Verhalten des menschgewordenen Christus reden [2]).

---

lässt, wie jemand darauf gekommen sein sollte, die für den Sinn viel einfachere Lesart φρονείσθω in die aktivische zu verwandeln, dagegen, wenn der Relativsatz durch ἐφρονήθη ergänzt wurde, es nahe lag, auch im Vordersatz das Passivum einzusetzen. Liest man φρονεῖτε, so gewinnt die Zugehörigkeit von ἕκαστοι zu diesem Satz an Wahrscheinlichkeit, und das fällt dann wieder ins Gewicht für die Tilgung des γάρ.

1) Noch einfacher scheint das Verständnis der Worte zu werden, wenn man nach Wohl.'s Vorschlag ἕκαστοι τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν als rekapitulierende Schlussmahnung nimmt und dann mit ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, das auch Wohl. durch ἐστίν, bezw. ἦν oder ἐγένετο ergänzen will, einen neuen Satz beginnt: so stand es auch bei Christo. Aber die formale Einfachheit dieser Fassung wird durch sachliche Missstände aufgewogen. Einmal hat eine solche Rekapitulation rein formaler Art bei P. keine Analogie und wäre hier, wo sie nur eine Wiederaufnahme der kurzen Sätze in V. 3 u. 4 sein würde, völlig unnötig; sodann verliert bei dieser Deutung das ἐν ὑμῖν den Halt, den es bei der im Text vorgeschlagenen Erklärung an dem Gegensatz zu ἐν Χριστῷ hat, und erscheint daher als ein völlig überflüssiger Zusatz. Es wird daher bei der gewöhnlichen Abteilung der Sätze sein Bewenden behalten müssen.

2) Das erstere ist die Meinung fast des ganzen christlichen Altertums, fast aller Reformierten und der meisten Neueren (seit Calixt); das zweite die des Novatian, Ambrost. u. Pelagius, dann des Erasm., Luth., Calv., Grot., der Lutheraner bis zu Bengel, neuerdings z. B. Dorners Glaubensl. 2, 286, Philippis K. Glbl. 4, 1[1]. 442 ff., Nösgens

Die μορφὴ θεοῦ wird bei letzterer Auffassung von der göttlichen Herrlichkeit, namentlich Macht verstanden, welche Jesus zwar innerlich auf Erden besessen, aber für gewöhnlich nicht offenbart habe [1]). Diese Erklärung scheitert an dem Wortlaut

---

Gesch. d. apost. Verk. 234, Ritschls. Zur Geschichte dieser Frage, bezw. der Bedeutung des Ausdrucks μορφὴ θεοῦ, vgl. Tholuck 2—10, Grimm a. a. O., Lightf. 127—133, Weiss 1863.

1) Vgl. die zum Teil auch von Lightf. zitierten Stellen. Ambr.: Deus apparet dum mortuos suscitat, surdis reddit auditum, leprosos mundat et alia. Erasm.: ipsis factis se Deum esse declarat. Luth. E. A. 8. 162: »So haben wir diesen Text fast klärlich, dass göttliche Gestalt nicht anders sei, denn sich erzeigen mit Worten und Werken gegen andere als ein Gott und Herr; und dass solches Christus gethan hat mit Wunderzeichen und heilsamen Worten«. Ibid. 163: »Er hat sich gestellet, als legete er die Gottheit von sich und wollte derselbigen nicht brauchen noch sich unterwinden; nicht dass er die Gottheit hätte oder könnte sie ablegen oder wegthun, sondern dass er die Gestalt göttlicher Majestät hat abgelegt und nicht als Gott geberdet, wie er doch wahrhaftig war. Wiewohl er auch die göttliche Gestalt nicht also ablegt, dass man sie nicht fühlete oder sähe, denn so wäre keine göttliche Gestalt dablieben; sondern er nahm sich derselben nicht an und prangete nicht damit wider uns, sondern diente vielmehr uns damit; denn er that Wunderwerk auch im Leiden und am Kreuz.« Ferner als Vertreter der lutherischen Exegese Joh. Gerh. am gleich anzuführenden Orte: Sensus est, quod Christi iam inde a primo incarnationis momento divinam gloriam, majestatem et virtutem sibi secundum humanam naturam communicatam plena usurpatione exserere, tamquam Deum se gerere potuerit. Die Gründe für diese Auffassung, die sich immer wiederholen, sind in der überaus sorgsamen und eingehenden Erörterung der Stelle bei Joh. Gerhard, Loc. theol. IV. 14. 294 ff. folgende: 1. proponit imitandum Christi exemplum tamquam vitae regulam, ergo considerat facta Christi, quae in oculos incurrunt. 2. utraque appellatio (Jesus Christus) post incarnationem ei competit. 3. constat λόγον ἄσαρκον non tam fuisse in forma Dei quam esse ipsam Dei formam 4. κένωσις ad λόγον ἄσαρκον et simplicem deitatem utpote immutabilem et invariabilem accommodari nequit. Zu diesen Gründen fügt Philippi l. c. noch folgende hinzu: wäre gesagt, dass der Logos seinerseits die ursprüngliche göttliche Seinsweise mit der menschlichen Seinsweise vertauscht habe, so müsste im Gegensatz dazu V. 9—11 gesagt sein, dass er im Stande der Erhöhung aus der menschlichen Seinsweise zur göttlichen Seinsweise zurückgekehrt sei. Nunmehr ist aber V. 9—11 nicht von der Rückkehr des Logos zur göttlichen Doxa, sondern von dem Eintritt des Menschen Jesus in die göttliche Herrlichkeit die Rede. Es wird also die κένωσις, welche V. 5—8 geschildert ist, auf das Ablegen der göttlichen Herrlichkeit nur von Seiten des Menschen Jesus, nicht des Logos zu beziehen sein. Gegen 1: nicht nur Facta, sondern auch Gesinnungen eines anderen, von denen ich höre oder auf die ich aus Thatsachen zurückschliesse, können mir Muster sein. Gegen 2: auch I Kor 8 6. 10 4. II Kor 8 9 wird der Name Χριστός dem Präexistenten beigelegt, für welchen P. eine eigne Bezeichnung ja überhaupt nicht besitzt. Aber auch der Name Jesus kann mit demselben Recht als Bezeichnung des Präexistenten gebraucht werden, mit dem man von Luther sagen kann: »der Reformator« ward 1483 geboren. Gegen 3:

des Textes. Zunächst schon an dem Ausdruck *μορφή* selbst. Die Gestalt ist jedenfalls etwas, was man wahrnehmen kann. Aber auch nach der in Rede stehenden Auffassung hat Jesus auf Erden für gewöhnlich seine göttliche Macht nicht wahrnehmbar gemacht. Noch entscheidender ist der Begriff *ἐκένωσεν*, welcher nicht von einem Nichtgebrauch, einem celare, sondern von einem wirklichen Entleeren und Abthun redet. Wenn mit Augustin die luth. Dogmatiker sagen »non forma Dei discessit, sed forma servi accessit«, oder wenn Bgl. sagt »in Dei forma exstabat Dei filius ab aeterno, neque cum in carne venit, in ea esse desiit«, so ist das die grade Umkehrung dessen, was hier steht: allerdings hat die forma Dei nach P. bei dem Inkarnierten aufgehört. Somit ist jedenfalls mit den Worten *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* etwas von dem präexistenten Christus ausgesagt, aber so, dass, wie Grimm u. Weiff. richtig erinnern, das Subj. *ὅς* [*Χρ. Ἰ.*] nicht an sich Bezeichnung des Präexistenten ist, sondern die einheitliche Persönlichkeit angiebt, welche in der Präexistenz und in der irdischen Existenz dieselbe ist, und von der daher sowohl das was jenen, wie das was diesen Zustand betrifft, prädiziert werden kann.

In göttlicher *μορφή* existierte Christus. Nun ist *μορφή* im Unterschied von *σχῆμα* stets etwas dem Subjekt Wesentliches, aus seiner Natur Hervorgehendes[1]). So namentlich bei P. Wenn wir *σύμμορφοι* werden sollen dem Bilde Christi (Röm 8₂₉), *συμμορφίζεσθαι* seinem Tode (Phl 3₁₀), *μεταμορφοῦσθαι* in sein Bild (II Kor 3₁₈), Christus in uns Gestalt gewinnen soll (*μορφοῦσθαι* Gal 4₁₉), so ist offenbar jedesmal eine dem inneren Wesen entsprechende und es ausprägende Seins-

---

dieser Grund beruht auf Verwechselung der Begriffe *μορφή* und *εἰκών*. 4 ist eine petitio principii. Philippi übersieht das Wort *ὑπερύψωσεν*, kraft dessen nicht von einer blossen Rückkehr in den status quo ante die Rede ist.

1) Vgl. Lightf. a. a. O. Völlig zutreffend Zahn 257: »P. denkt die *μορφή* zwar wohl als die beharrliche, für die betreffende Gattung charakteristische Erscheinungsform, welche nur durch das Wunder einer Metamorphose mit einer anderen vertauscht werden kann, aber er stellt sie doch als eine Form vor, in welche das nicht mit ihr identische Wesen gekleidet ist, so dass bei einer Vertauschung desselben mit einer anderen Form des Wesens in diesem Falle das persönliche Subjekt mit sich identisch bleibt.« Völlig abliegend ist natürlich hier die Bestimmung des Begriffes aus dem Sprachgebrauch der aristotelischen Philosophie von der Summe der den Begriff einer Art konstituierenden Merkmale (Lightf.). Ebenso wenig darf aber *μορφή* mit *οὐσία* identifiziert werden oder zur Bezeichnung des natura esse Deum dienen sollen (so Viele seit Chrys.). Besser Calv.: maiestas, quae in Deo relucet, ipsius est figura . . . Christus ante mundum conditum in forma Dei erat, quia apud patrem gloriam suam obtinebat; Gerh.: conditio divina, nempe gloria et maiestas divina.

form gemeint. Also kann die *μορφὴ θεοῦ* nur eine solche Seinsform bedeuten, in welcher das göttliche Sein zum adäquaten Ausdruck kommt. Dies führt auf den Begriff der *δόξα*. Dem entspricht denn, dass nach Nestles Bemerkung (StKr. 1893, 173) Theodot. Dan 4$_{33}$. 5$_{6.10}$. 7$_{28}$ *μορφή* als Übersetzung von זִיו gebraucht, wo die LXX *δόξα* haben. Erinnert man sich nun, dass *μορφή* im eigentlichen Sinne von der Körperlichkeit steht; dass P. sonst von einem himmlischen *σῶμα τῆς δόξης* redet (3$_{21}$); dass, wie Nestle a. a. O. bemerkt, Dan 3$_{19}$ צֶלֶם von den LXX (nicht Theodot.) mit *μορφή* übersetzt wird und so unsere Stelle einen Anklang gewinnt an Gen 1$_{27}$, wo der erstgeschaffene Mensch בְּצֶלֶם אֱלֹהִים geschaffen ist, was nach jener Danielstelle mit *ἐν μορφῇ θεοῦ* wiedergegeben werden konnte; dass endlich, worauf auch Nestle hinweist, Mt 17$_{2}$ von der verklärten Leiblichkeit Christi *μεταμορφοῦσθαι* gebraucht wird: so erscheint die Annahme naheliegend, dass Christus hier als der präexistente Mensch gedacht sei und ihm eine ähnliche himmlische Leiblichkeit in seiner Präexistenz beigelegt werde, wie sie der Postexistente besitzt, eine Annahme, welche allen denen doppelt nahe liegt, die auch sonst bei P. den Gedanken des präexistenten Menschen finden (z. B. Keerl, Pfleid., Beyschl., Holtzm.). Dann würde hier dem Apostel eine Vergleichung zwischen Christus und Adam vorschweben, die auch auf die folgenden Worte *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* Licht fallen liesse. Während Adam das ihm vom Versucher vorgehaltene *ἔσεσθε ὡς θεός* (Gen 3$_{5}$) sich widerrechtlich rauben wollte, hat Chr. das nicht gethan. So einnehmend aber diese Auffassung auf den ersten Blick ist, scheint sie mir doch an unserer Stelle exegetisch unmöglich zu sein[1]). Zunächst widerspricht dem die weitere Erörterung. War Christus schon in der Präexistenz Mensch, so konnte nicht nachher von ihm gesagt werden, er habe das *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* erst angenommen (*γενόμενος*), sei erst auf Erden *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*. Es wäre dann ein Zusatz wie *ἄνθρωπος χοϊκός* oder entsprechend Röm 8$_{3}$ eine Wendung wie *ἐν ὁμοιώματι σαρκός* nötig gewesen. Ferner sagt der Ausdruck *ἐν μορφῇ θεοῦ* doch offenbar aus, dass Christi *μορφή* der *μορφὴ θεοῦ* entsprochen

1) Ich will nicht verhehlen, dass ich überhaupt nicht im stande bin, den präexistenten Menschen Christus bei P. zu entdecken. Wo er Chr. mit Adam parallelisiert (I Kor 15$_{22.45}$. Röm 5$_{12}$ff.), ist, soweit ich sehe, immer nur von dem historischen, bezw. postexistenten Christus die Rede. In beiden Stellen wird Chr. mit Adam parallelisiert, sofern er wie dieser der Anfangspunkt einer (neuen) Menschheit ist, und das ist er nach der Römerstelle durch seine *ὑπακοή* in seinem Tode, nach der Korintherstelle durch seine Auferstehung geworden. Vgl. auch Weiff. u. Kl.

habe. Mag nun P. sich Gott selber in einer menschenähnlichen Gestalt gedacht haben oder nicht, jedenfalls hat er ihm auch bei ersterer Annahme nicht das Prädikat Mensch beigelegt. Also folgt aus dem Ausdruck *μορφὴ θεοῦ* auch nicht, dass er den präexistenten Christus in der Kategorie Mensch gedacht hat. Was er vielmehr mit der *μορφή* meint, ist durch den Zusammenhang gegeben. Einerseits folgt es aus der von Nestle mit Recht konstatierten Verwandtschaft der Begriffe *μορφή* und *δόξα*. Letzterer Begriff ist dem NT Ausdruck für das Überweltliche, und zwar als ein gegenüber dem Innerweltlichen Strahlendes, Herrliches, allen Schranken, allen Trübungen, allem Dunkel, die dem Irdischen anhaften, Entnommenes. Sodann wird dieses Überweltliche näher bestimmt durch den Gegensatz einer *μορφὴ δούλου*. Als Merkmal des *δοῦλος* erscheint das *ὑπήκοον εἶναι*, also die Gebundenheit. Also muss im Gegensatz dazu als konstitutives Merkmal der *μορφὴ θεοῦ* die Ungebundenheit und Freiheit gedacht sein. Demnach sagt der Ausdruck *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* aus, dass die Form, in welcher sich das Dasein Christi bewegte, die der Überweltlichkeit und damit der Ungebundenheit gewesen sei. Das war der Eindruck, den er nach seiner vorzeitlichen Erscheinungsseite machte, das, was damals an ihm wahrgenommen werden konnte[1]). Denn

1) Auf einen Unterschied von Innerem und Äusserem, Sein und Seinsweise beruht der Ausdruck *μορφή* unstreitig. Es ist auch gar nicht zweifelhaft, dass P. die Erscheinungsseite des präexistenten Christus sich analog der Körperlichkeit des Menschen vorgestellt hat. Hat doch weder er noch sonst jemand sich Gott selbst anders als in Analogie zu menschlicher Gestalt vorstellen können. Einfach darum, weil wir mit unseren Vorstellungen an die Kategorie des Raumes gebunden sind. Aber wer auf der anderen Seite Ernst damit macht, dass das Überweltliche wirklich ein Überweltliches sei, — und wer wird das dem P. absprechen wollen? — ist sich doch zugleich bewusst, dass er die von dem Irdischen auf das Überirdische übertragenen Vorstellungen als nicht adäquat anzusehen hat. Sie werden daher naturnotwendig in einer gewissen Weite und Unbestimmtheit gedacht oder tragen ein bildliches Moment an sich. Das ist auch hier in Bezug auf den Begriff *μορφή* der Fall. Es ergiebt sich dies ganz evident aus der Art, wie nachher von der *μορφὴ δούλου* geredet wird. Ist ganz klar, dass damit nicht gesagt sein soll, der *δοῦλος* unterscheide sich in Bezug auf die Körperformen von einem *ἐλεύθερος*, folgt vielmehr schon an sich aus dem Zusammenhang und noch viel mehr aus dem erläuternden Begriff *σχῆμα*, dass es sich um das gesamte Gehaben, Gebahren, den ganzen Komplex der Merkmale handelt, an welchen man einen *δοῦλος* erkennt, so ist der Schluss unausweichlich, dass auch unter *μορφὴ θεοῦ* nicht die körperliche Gestalt im engeren Sinne, sondern die gesamte Auswirkung des inneren Seins, also die Daseinsform im weitesten Sinne gemeint ist. Wie sich P. zu der Frage gestellt hat, ob der präexistente Chr. eine Leiblichkeit im engeren Sinne gehabt hat, und wie sich die Leiblichkeit des Präexistenten zu der des Postexistenten ver-

dass ὑπάρχων imperfektisch gemeint ist, ist, wenn die Worte von dem präexistenten Christus handeln, selbstverständlich. Zugleich aber auch, dass das Part. nicht mit den Älteren, aber auch Schmidt und Lightf., konzessiv, sondern temporal gemeint ist (vgl. Zahn 260)[1]).

Das zweite Problem, welches unsere Stelle enthält, und welches mit dem ersten, nämlich der Frage, ob vom präexistenten oder geschichtlichen Christus die Rede sei, zusammenhängt, betrifft die Worte τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Nach der einen Auffassung (fast sämtliche ältere Ausll., ferner Tholuck, Mey.-Fr., Wiesinger, Grimm, Zahn, Lightf., Gess Chr. Pers. 2. 312f. u. A.) fällt das εἶναι ἴσα θεῷ mit der μορφὴ θεοῦ wesentlich zusammen; Chr. hat jenes in der Präexistenz wirklich besessen. Die andere Auffassung (z. B. de W., Ern., Weiss, Beyschl., Pfleid., Holtzm., Kl.) sieht in dem εἶναι ἴσα θεῷ etwas, was Jesus in der Präexistenz nicht gehabt, und was sich eigenwillig oder gewaltthätig anzueignen er verschmäht habe. Darunter wird dann die Herrscherstellung verstanden, welche ihm Gott erst nach und grade infolge seiner Erniedrigung verliehen habe, während er in der Präexistenz eine königliche Stellung über ein Reich noch nicht besessen habe. Bleiben wir zunächst bei dem Ausdruck selber stehn, so kann man nicht sagen, dass er an sich die zweite Fassung sehr begünstigt. Freilich ist von jeder Verwertung des Artikels vor εἶναι, als ob dadurch auf den Ausdruck μορφὴ θεοῦ zurückgewiesen werden sollte, abzusehen: derselbe dient ja nur zur Substantivierung des Infinitivs. Aber der Ausdruck ἴσα τῷ θεῷ ist viel zu allgemein, um von dem Leser ohne weiteres auf die Herrschaftsstellung Christi bezogen zu werden, zumal derselbe

---

hält, davon wissen wir nichts, und dass er sich darüber nie ausspricht, berechtigt eher zu dem Schlusse, dass er diese Frage sich überhaupt nicht gestellt hat. Woran er auch sehr gut gethan haben dürfte, da es nie geraten ist, sich mit Fragen abzuquälen, für welche jede Möglichkeit einer Beantwortung fehlt. Was er hier sagt, ist nichts als die selbstverständliche Konsequenz aus der ihm feststehenden Gewissheit der Präexistenz Christi, dass der in der überweltlichen Sphäre Gottes Existierende eben an dieser überweltlichen Sphäre das Gesetz für die Form seines Daseins gehabt hat, und also auch die damit gegebenen Prädikate der δόξα und der Ungebundenheit im Gegensatz zu der ἀτιμία und Gebundenheit des innerweltlichen Daseins ihm zugekommen sein müssen. Vgl. zu dem Gesagten Zahn a. a. O. 256f.

1) Dass P. die Präexistenz Chr. sich nicht nur als eine ideale in der Idee Gottes, sondern als eine reale, d. h. als ein selbständiges und selbstbewusstes Leben gedacht hat, geht schon aus dem Umstand hervor, dass er diesem Präexistenten ein bewusstes Denken und Wollen im Folgenden beilegt. Man darf wohl hoffen, dass der Versuch, die paulinischen Aussagen auf eine sog. ideale Präexistenz zurückzuführen, keine Erneuerung mehr finden wird.

bei dieser Periode über den Inhalt von V. 9—11 noch gar nichts weiss, also auch den Ausdruck εἶναι ἴσα θεῷ daraus nicht erklären kann. Ferner gehört doch die Herrschaftsstellung auch zur μορφή, der Form des göttlichen Lebens, würde also, wenn überhaupt von derselben die Rede ist, nicht ohne weiteres als Gegensatz dazu, als etwas, das damit nicht gegeben sei, gedacht werden können. Endlich weist der eigentümlich neutrale Ausdruck ἴσα, wie jetzt allgemein anerkannt sein wird, darauf hin, dass nicht von Gottgleichheit im allgemeinen, sondern von einem dem göttlichen gleichen Verhalten[1]) die Rede sein soll, was sehr wohl zu dem Begriff der μορφὴ θεοῦ stimmt, indem es gleich diesem Ausdruck sich auf die Erscheinungsseite des Lebens bezieht. Von vorn herein also liegt wenigstens keinerlei Nötigung vor, εἶναι ἴσα θεῷ von der μορφὴ θεοῦ zu unterscheiden. Der eigentliche Grund für solche Unterscheidung wird in dem Ausdruck ἁρπαγμὸν οὐχ ἡγήσατο gefunden. Es wird also nötig sein, zunächst diesen Begriff festzustellen, um zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen. Die Substantive auf μος[2]) sind zweifellos ursprünglich nom. action.: sie bezeichnen die Handlung als vorliegendes Faktum (Krüger 41. 7. Anm. 6). Demnach heisst ἁρπαγμός zunächst der Akt des Raubens, und da das Wort an der einzigen Stelle, wo es in der Profangräzität vorkommt (Plut. de pueror. educ. 11 F)[3]), diesen Sinn hat, und an einer Stelle des Phrynichus (Bekker, Anecdot. graeca 1. 36) mit ἅρπασις erklärt wird, so will ein Teil der Ausll. (z. B. Mey., Weiff.) bei dieser Bedeutung auch hier stehen bleiben. Aber die transitive Bedeutung braucht weder die einzige gewesen zu sein, noch ist sie es faktisch gewesen. Ersteres nicht, denn eine Reihe von Wörtern auf μος ist in andere Bedeutung übergegangen: πειρασμός nicht nur der Akt des Versuchens, sondern auch die versuchliche Lage; πορισμός das Mittel zum Erwerben, das Gewerbe; δεσμός die Kette. Es liegt also keine Notwendigkeit vor, zu behaupten, ἁρπ. müsse in transitivem Sinn gebraucht sein. Aber weiter ist beweisbar, dass es auch wirklich nicht nur so gebraucht ist. Zunächst schon dadurch, dass die griech VV., welche also das

1) Mit Unrecht hat Weiff. auf die Artikellosigkeit von θεός Gewicht gelegt und gefordert, man müsse übersetzen: einem gottheitlichen Wesen gleich. Da θεός wesentlich den Charakter eines Eigennamens angenommen hat, kann es ohne jeden Unterschied der Bedeutung mit und ohne Artikel stehen.

2) Für das Sprachliche vgl. besonders Tholuck, Grimm, Lightf., Cr. s. v. u. Zahn.

3) *Τοὺς μὲν Θήβησι καὶ τοὺς Ἠλιδι φευκτέον ἔρωτας καὶ τὸν ἐκ Κρήτης καλούμενον ἁρπαγμόν.* Diese Stelle wie die wichtigsten übrigen, um deren Sammlung sich in neuerer Zeit zuerst Tholuck verdient gemacht hat, abgedruckt bei Cr.

Griechische als Muttersprache hatten, alle unsere Stelle erklären, als stände ἅρπαγμα da. Sie müssen also die passive Bedeutung als etwas völlig Unvertängliches empfunden haben. Dazu kommt nun aber eine Reihe von Stellen, in denen ἁρπαγμός in der Redensart ἁρπαγμόν τι ποιεῖσθαι von den Kirchenvätern völlig synonym gebraucht wird mit der sonst üblichen Redensart ἅρπαγμά τι ποιεῖσθαι [1]). Es ist ein ganz verkehrter Kanon für die Auslegung, wenn Fr. sagt, je geläufiger die Wendung ἅρπαγμα ποιεῖσθαι gewesen sei, desto gewisser müsse das hier gewählte ἁρπαγμός davon verschieden sein. Denn die soeben angeführten Stellen zeigen, dass beide Redensarten ohne jeden Unterschied der Bedeutung gebraucht worden sind. Somit ist das Resultat der allgemeinen Untersuchung, dass ἁρπαγμός nicht nur in transitivem Sinne, sondern auch passivisch gebraucht ist und namentlich in der unserem Texte äusserst verwandten Redensart ἁρπαγμόν τι ποιεῖσθαι immer passiven Sinn hat. Die Entscheidung muss der Zusammenhang unserer Stelle geben.

Die aktive Bedeutung, das Rauben, (z. B. Mey., Hofm., Holst., Weiff., Cr.) ergiebt den Sinn: die Gleichheit mit Gott hielt Christus nicht für ein Rauben, dass soll heissen: er meinte nicht, dass seine Gottgleichheit ein Rauben mit sich bringe oder gestatte, dass er dadurch ein Recht zum Rauben habe. Das wäre nun ein überaus wunderlicher Gedanke, denn wem anders hätte Christus etwas rauben können als Gott? Die Idee aber, Gotte etwas rauben zu wollen, liegt doch wahrlich ganz fern. Noch wunderlicher aber wäre der Ausdruck. Wenn es noch hiesse, Christus habe in seiner Gottgleichheit nicht das Recht oder die Aufforderung zum Rauben gesehen, so wäre der Gedanke wenigstens formell verständlich. Aber der Satz, er habe seine Gottgleichheit nicht als die Thätigkeit des Raubens aufgefasst, ist gradezu widersinnig. Und weiter könnte dann doch nicht das Objekt des Raubens fehlen. Ohne ein solches Objekt hätte P. als ein sonderliches Verdienst Christi den Gedanken hingestellt, er habe das Gottsein nicht für ein Räuberhandwerk gehalten! Cr. sucht diesen Übelständen abzuhelfen, indem er den Begriff ἁρπ. auf die gewaltsame Weise bezieht, wie Jesus sich die Weltherrschaft mit Hülfe seiner Gottheit hätte aneignen können. »Er trat nicht gewaltthätig wie ein ἅρπαξ auf, die Welt zu sich zu zwingen, achtete das Gottgleichsein nicht

1) Euseb. in Luc 6 (Mai Nova patr. biblioth. 4. 165 bei Lightf. 111): ὁ Πέτρος ἁρπαγμὸν τὸν διὰ σταυροῦ θάνατον ἐποιεῖτο διὰ τὰς σωτηρίους ἐλπίδας. Cyrill. Alex. de adoratione 125 (zuerst bei Wetst.): οὐχ ἁρπαγμὸν τὴν παραίτησιν ὡς ἐξ ἀδρανοῦς καὶ ὑδαρεστέρας ἐποιεῖτο φρενός. M. E. gehört auch hierher die Stelle aus Poss. Cat. zu Mk 10 42: ὁ σωτὴρ θεραπεύει αὐτούς (h. e. τοὺς ἀποστόλους) τῷ δεῖξαι, ὅτι οὔκ ἐστιν ἁρπαγμὸς ἡ τιμή, τῶν ἐθνῶν γὰρ τὸ τοιοῦτον (bei Lightf. a. a. O.).

für eins mit Vergewaltigung der Welt.« Aber diese Erklärung zeigt erstens nur, wie die Worte lauten müssten, wenn dieser Gedanke gemeint wäre: es müsste nämlich die Welt als Objekt des Raubens angegeben sein, um so mehr, da bis V. 10 hin nirgends eine Andeutung folgt, dass es sich um ein Rauben der Weltherrschaft handle. Zweitens aber passt diese Erklärung weder zum Folgenden noch zum Vorigen. Nicht zum Folgenden: denn danach würde für Christus die Frage gewesen sein, ob er sich die Weltherrschaft räuberisch oder auf anderem Wege aneignen wolle, und er hätte den Weg der Selbstverleugnung gewählt. Damit aber stimmt nicht, dass er die Weltherrschaft nachher als göttliches Geschenk empfängt (ἐχαρίσατο), nicht als immanentes Resultat seines Thuns. Und nicht zum Vorigen: die ganze Mahnung des Apostels zur ταπεινοφροσύνη würde ja verzerrt, wenn aus dem Beispiel Christi die Lehre gezogen werden sollte, eine Herrschaftsstellung könnten sie sich am sichersten durch freiwilligen Verzicht gewinnen. Er will ihnen nicht einen sicheren Weg zur Herrschaft über andere nachweisen, sondern offenbar die Herrschaftsgedanken selbst bei ihnen ersticken. Also kann bei dem Muster Christi nicht der Ton darauf liegen, dass er nicht auf gewaltsame Weise sich die Weltherrschaft habe aneignen wollen, sondern es müsste, wenn überhaupt von der Weltherrschaft die Rede ist, gesagt sein, dass er sie sich überhaupt nicht habe aneignen wollen. Gegen alle Fassungen von ἁρπαγμός als nom. action. gleichmässig gilt aber die Bemerkung Hofm.'s, dass eine Seinsweise (μορφὴ θεοῦ, εἶναι ἴσα θεῷ) nicht einem Thun (ἁρπάζειν) gleichgesetzt werden könne.

Müssen wir demnach die aktive Bedeutung des Raubens aufgeben, weil sie keinen Sinn giebt, so böte sich zunächst die Fr.'s dar, ἁρπαγμός bedeute hier das Mittel zum Rauben, wie πορισμός das Mittel zum Erwerben oder δεσμός das Mittel zum Binden. »Er hielt seine gottgleiche Existenzweise nicht für ein Mittel zum Rauben.« Die sprachliche Möglichkeit dieser Fassung ist in abstracto nicht zu bezweifeln; Fr. selbst bezeichnet sie als Metonymie. Bedenklich aber ist schon, dass wir für diese Bedeutung des Wortes schlechterdings keinen Belag haben, dass sie also erst in Frage kommen könnte, wenn alle anderen Möglichkeiten versagten. Von vorn herein entscheidend dagegen ist aber, dass dem Gedanken nach diese Fassung auf die zuerst besprochene herauskommt und die dagegen geltend gemachten Gründe also auch gegen sie sprechen. Daher haben wir uns zunächst der durch den Sprachgebrauch als möglich erwiesenen Bedeutung von ἁρπαγμός im passiven Sinne, gleich ἅρπαγμα, zuzuwenden. Die älteste Deutung ist die im Sinne von res rapta (Beute, Raub). Dabei ist die Meinung der VV., dass

Christus die Gottgleichheit wirklich besessen habe, sie aber nicht als eine Beute angesehen. Der Gedanke wird dann seit Chrys. dadurch klar gemacht, dass ein Räuber seinen Raub mit aller Macht festhalte, weil er fürchte, man könne ihn ihm wieder abnehmen, während solche Befürchtung bei etwas, das man von Natur besitze, wegfalle [1]). Chr. war also sicher, die Gottgleichheit nicht verlieren zu können, darum wurde ihm der Entschluss nicht schwer, die *μορφὴ δούλου* anzunehmen. Aber diese Deutung hat doch grosse Missstände. Erstens ist das zur Erläuterung beigezogene Verhalten des Räubers durchaus nicht einwandlos. Ob jemand ein ihm rechtmässig gehörendes Eigentum weniger festhält als ein geraubtes, ist doch sehr fraglich. Zweitens wäre, wenn man das einmal zugiebt, es doch ein sehr merkwürdiger Ausdruck, wenn es hiesse, Chr. habe die Gottgleichheit nicht für einen Raub gehalten, um zu sagen, er habe sie nicht so festgehalten, wie ein Räuber seine Beute zu halten pflege. Drittens ist der so gewonnene Gedanke an sich unklar. Der Räuber hält nach der Annahme an seinem Raube fest: so soll Chr. nicht gehandelt haben. Hat er aber etwa an seiner Gottheit nicht festgehalten? Die hat er (nach den Vertretern dieser Auslegung) weder aufgegeben noch aufgeben können. Jedenfalls dürfte also das *εἶναι ἴσα θεῷ* nicht von der Gottgleichheit seines Wesens, sondern nur von der göttlichen Form seines Seins verstanden werden. Diese Konsequenz haben aber die VV. nicht gezogen. Darum aber können sie dann nicht von einem Aufgeben, sondern nur von einem Verbergen der Gottheit reden [2]), was zu dem Wort *κενοῦν* im Folgenden nicht passt. Verbessert man nun aber auch die Exegese der VV., indem man *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* nur gleichbedeutend mit der *μορφὴ θεοῦ* nimmt, so bleiben doch die beiden ersten Gründe in Kraft.

Daher haben neuere Ausll. (s. o.) *ἁρπαγμός* nicht im Sinne

---

1) Chrys.: *ὅπερ ἂν ἁρπάσῃ τις καὶ παρὰ τὸ προσῆκον λάβῃ, τοῦτο ἀποθέσθαι οὐ τολμᾷ δεδοικὼς μὴ ἀπόληται, μὴ ἐκπέσῃ, ἀλλὰ διαπαντὸς αὐτὸ κατέχει. Ὁ μέντοι φυσικόν τι ἔχων ἀξίωμα οὐ δέδοικεν καὶ καταβῆναι ἀπ' ἐκείνου τοῦ ἀξιώματος, εἰδὼς ὅτι οὐδὲν τοιούτων πείσεται.*

2) So Theodt.: *θεὸς ὢν καὶ φύσει θεὸς καὶ τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἰσότητα ἔχων οὐ μέγα ταῦτα ὑπέλαβεν . . . . ἀλλὰ τὴν ἀξίαν κατακρύψας τὴν ἄκραν ταπεινοφροσύνην εἵλετο καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ὑπέδυ μορφήν.* So auch wesentlich Chrys.: *διὸ καὶ ἀπέθετο αὐτό, θαρρῶν ὅτι αὐτὸ ἀντιλήψεται, καὶ ἔκρυψεν, ἡγούμενος οὐδὲν ἐλαττοῦσθαι ἀπὸ τούτου.* Diese Stelle ist besonders interessant, weil zwei ganz verschiedene Auffassungen dicht nebeneinander stehen. Der Vergleich mit dem Räuber und einem geborenen Könige, der nichts dafür nimmt, auch einmal den königlichen Schmuck auszuziehen, passt nicht zu dem Gottgleichsein im Sinne des Anteils am göttlichen Wesen, wie es Chrys. fasst. Denn das konnte Chr. nicht ausziehen. Daher wird das *ἀπέθετο* umgesetzt in ein *ἔκρυψεν*.

von res rapta, sondern im Sinne von res rapienda genommen und erklären: non duxit rapiendum esse τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Dann aber kann das εἶν. ἴσα θ. natürlich nicht etwas bezeichnen, was der Präexistente schon hatte, denn was ich schon habe, brauche ich nicht zu rauben und kann ich gar nicht rauben. Die Gottgleichheit wird dann in der oben angegebenen Weise von der Weltherrschaft verstanden, welche Chr. sich nicht gewaltthätig aneignen wollte. Ich sehe hier davon ab, dass, wie vorher geltend gemacht wurde, es willkürlich ist, die Gottgleichheit einfach in den Begriff der Weltherrschaft umzusetzen. Auch abgesehen hiervon hat diese Deutung grosse Missstände. Erstens ist das sprachliche Recht, die res rapta in eine res rapienda umzusetzen, sehr fraglich. Es fehlt an jeder Analogie dazu (vgl. dazu Zahn 251 und die ganze Erörterung desselben über die in Rede stehende Auffassung). Zweitens müsste es, wenn von der Weltherrschaft die Rede wäre, nicht heissen: Christus habe sie nicht für einen Raub gehalten, sondern umgekehrt: er habe sie für eine nur widerrechtlich aneigbare Beute gehalten und darum habe er darauf verzichtet.

Der Fehler liegt m. E. in einer unrichtigen Bestimmung des Begriffes ἁρπαγμός, indem man dabei immer an einen Raub oder ein Rauben im Sinne widerrechtlicher Aneignung denkt Dieses Merkmal liegt aber gar nicht in dem Begriff an sich, sondern kann nur damit verbunden sein und ist auch oft damit verbunden. Das Verbum ἁρπάζειν hat zur Grundbedeutung ein Raffen oder Packen: τὰ ὅπλα ἁρπάζειν heisst hastig zu den Waffen greifen, τὸν καιρὸν ἁρπάζειν die Zeit eifrig benutzen, auskaufen, ἁρπάζειν τινὰ μέσον jemand energisch um den Leib packen. Der Begriff des Raubens liegt offenbar allen diesen Anwendungen des Wortes ganz fern. Ganz besonders ist dies aber bei der Redensart ἁρπαγμόν oder ἅρπαγμα ποιεῖσθαί τι der Fall. Überall in den oben angeführten und ähnlichen Stellen wird ἅρπαγμα nicht nur mit λάφυρον Beute (Plut. Mor. 330 D), sondern auch mit ἕρμαιον Fund (Heliod. Aeth. 7. 20) zusammengestellt und bezeichnet einen Gegenstand, der fest gepackt oder ergriffen wird. So in der zitierten Eusebiusstelle: Petrus ergriff den Kreuzestod wie einen kostbaren Fund oder Gewinn. Ebenso in der gleichfalls zitierten Stelle des Cyrill: Lot machte sich die anfängliche Weigerung der Engel, bei ihm einzukehren, nicht als einen erwünschten Vorteil zu nutze, so dass er sie begierig auf diese Weigerung festnagelte und dieselbe zum erwünschten Vorwand machte, seine Einladung fallen zu lassen. Genau so hier: Christus hielt das εἶναι ἴσα θεῷ nicht für einen Gegenstand, an dem er krampfhaft festhielt. Das ist auch schon die eigentliche Meinung der KVV. gewesen. So namentlich Theod. Mops.: »rem illam rapiendam esse existi-

mavit« hoc est cum celeritate illud suscepit, quasi quia magnum illi lucrum possit conferre ... non magnam reputavit illam quae ad Deum est aequalitatem. Ebenso Theodoret: *οὐ μέγα ταῦτα ὑπέλαβεν*[1]). Damit ist nun die Frage endgültig entschieden, ob der Präexistente im Besitz des *εἶναι ἴσα θεῷ* gedacht ist oder nicht. Natürlich hatte er die göttliche Existenzform, und es wäre zu erwarten gewesen, dass er ein so grosses Gut mit aller Macht festzuhalten gesucht hätte. Aber so hat er nicht gethan. In seinem eignen Interesse hätte es gelegen *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*. Verzichtete er darauf, so zeigt sich daran, dass er sein eignes Interesse hintansetzte. Und nun ist ganz klar, was der Apostel mit dem ganzen Satze will. Gewarnt ist im Vorigen vor *ἐριθεία*: solche egoistische Gesinnung wäre es gewesen, wenn Chr. seinen überweltlichen Besitz hätte festhalten wollen, um selbst selig zu sein, ohne sich um die Unseligkeit anderer zu kümmern. Gewarnt ist vor *κενοδοξία*: wie beschämend das Beispiel Chr., der nicht einer *κενὴ δόξα*, sondern der wertvollsten und inhaltvollsten *δόξα* sich hätte rühmen und damit seinen himmelweiten Abstand von anderen hätte geltend machen können, das aber nicht gethan hat. Gewarnt ist vor einem *τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν*: das hat Chr. nicht gethan, sondern im Gegenteil das Eigne daran gegeben. Gemahnt ist zu einem *ὑπερέχειν ἄλλους ἑαυτοῦ*: so hat Chr. gehandelt; ihm ist mehr an den Menschen gelegen gewesen als an sich selbst. So erhellt ferner, dass P. gar nicht hätte sagen können *τὸ εἶναι ἴσον θεῷ*, denn sein Wesen kann niemand aufgeben, auch Gott nicht, wohl aber seine Existenzform, kraft deren Chr. sich mit Gott gleich verhielt, (Adverb) d. h. die Ausprägung und Form seines Seins, welche der des Göttlichen entsprach[2]).

---

1) Vgl. namentlich die Erörterungen von Lightf. u. Zahn. Die KVV. haben ihr ganz richtiges Wortverständnis nur dadurch unklar gemacht, dass sie einerseits das Bild des Räubers, der an seiner Beute festhält, hineinmischten und andererseits das *εἶναι ἴσα θεῷ* auf das göttliche Wesen Christi bezogen, von dem freilich sich nicht sagen liess, Chr. habe es nicht zum Gegenstand des Festhaltens gemacht. Ebenso hat Zahn ganz unnötiger Weise das richtige Verständnis der Worte, dem er wie kein anderer auf der Spur war, durch den hier völlig gleichgültigen Gedanken verschleiert, die Habsucht, mit welcher einer ein ihm nicht zustehendes Gut an sich gerissen habe, pflege sich in dem Geiz fortzusetzen, mit dem er das so Erworbene festhalte. Wenn man im Auge behält, dass *ἁρπ.* in der hier vorliegenden und ähnlichen Redensarten überhaupt nichts als den Gegenstand des Festhaltens, Packens bezeichnet, — und darauf hat grade Zahn aufmerksam gemacht, — so ist hier so wenig von Habsucht wie von Geiz die Rede.

2) Die Negation in dem Ausdruck *οὐχ. ἁρπ. ἡγ.* steht nicht darum vor dem Subst., weil auf diesem und nicht auf dem Verb. ein besonderer Nachdruck liegen sollte. Hier wie immer würde der Nachdruck einen

2 7a] Der negativen Aussage, wie Christus seine göttliche Lebensform nicht angesehen habe, tritt V. 7 die positive zur Seite, aber so, dass statt eines Urteils eine Handlung Christi eingeführt wird (ἑαυτὸν ἐκένωσεν). *Κενοῦν* wird sonst bei P. so gebraucht, dass durch die betreffende Handlung der betreffende Begriff überhaupt unvollziehbar wird. So Röm 4 14, wo der Glaube durch Gesetzeswerke seines begrifflichen Inhalts so beraubt wird, dass das Wort überhaupt nicht mehr angewendet werden kann. Ebenso I Kor 1 17, wo durch Weisheitsreden das Kreuz Chr. entleert wird: dieses hat als Merkmal, dass es dem natürlichen Menschen eine Thorheit ist; der Versuch, es dem letzteren annehmlich zu machen, bringt die Botschaft vom Kreuz also um ihren eigentlichen Inhalt, sodass sie auf diesen Namen keinen Anspruch mehr hat. Nicht anders I Kor 9 15, wonach der Ruhm des P. seines Inhalts beraubt würde, wenn er Geldspenden nähme. Hier ist die Vorstellung nur insofern eine andere, als nicht eine Sache, sondern eine Person Obj. des *κενοῦν* ist, aber im Wesentlichen ist der Begriff derselbe. Wie in den erwähnten Stellen nur das Wort *πίστις* oder *σταυρός* übrigbleibt, aber der wesentliche Inhalt des Begriffes fortgenommen ist, so bleibt auch hier nur der Formbegriff der *μορφή* übrig, aber der Inhalt dieses Begriffes, die *μορφὴ θεοῦ*, ist verloren gegangen und hat einem entgegengesetzten Inhalt Platz gemacht. Denn da wir im Vorigen schlechterdings keine Aussage über das innere Wesen Christi, sondern nur solche über die Formbestimmtheit desselben gefunden haben, und da zum Überfluss das *ἐκέν.* durch das folgende *μορφὴν δούλου λαβών* erläutert wird, so ist von vorn herein klar, dass es sich hier nur um ein *κενοῦν* in Bezug auf die Lebensform handelt. Man pflegt auf das Voranstehen des Objekts *ἑαυτόν* Gewicht zu legen, und mit besonderer Präzision stellt Holst. es in Gegensatz zu dem Begriff *ἁρπαγμός*, in welchem die Vorstellung liege, dass einem anderen etwas entrissen werde: Christus habe erachtet, das gottgleiche Sein bestehe nicht darin, einen anderen gewaltsam zu berauben, sondern darin, sich selbst freiwillig zu entäussern. So einnehmend das auf den ersten Blick ist, so wenig ist es haltbar. Einerseits giebt es zwar einen Sinn, wenn die Selbstentäusserung als Merkmal göttlicher Gesinnung hingestellt wird, aber wir haben gesehen, dass darauf *τὸ εἶναι ἴσα*

Gegensatz erfordern. Es müsste also ein zweiter Satz mit *ἡγεῖσθαι* und einem anderen Obj. folgen. Vielmehr ist *ἁρπ. ἡγ.* eine Begriffseinheit, welcher durch das voraufgestellte *οὐ* verneint wird. Der Aor. aber stellt einen überzeitlichen Akt in der Form eines zeitlichen dar, da wir überhaupt nur in den Formen unseres an Raum und Zeit gebundenen Denkens von göttlichen Dingen reden können.

θεῷ sich nicht bezieht, sondern auf die Formbestimmtheit, nämlich die Ungebundenheit und Herrlichkeit des göttlichen Lebens. Von dieser Formbestimmtheit aber kann nimmermehr gesagt werden, sie bestehe in Selbstentäusserung. Andererseits haben wir es grade als den Fehler der gewöhnlichen Deutung erkannt, dass man in ἁρπάζειν den Begriff des Raubens einträgt. Also liegt auch hier der Gegensatz zwischen einem an anderen begangenen Raube und einer an sich selbst vollzogenen Entäusserung völlig fern. Es ist überhaupt ein Irrtum, wenn man das ἑαυτόν besonders betont meint. Umgekehrt hat ἐκένωσεν den Nachdruck und ist um dieses Nachdrucks willen ans Ende gesetzt, indem nun das erste Wort des negativen und das letzte des positiven Satzes sich gegenüberstehen[1]). Der an sich unbestimmte Begriff ἑαυτὸν ἐκένωσεν erhält die erforderliche nähere Bestimmtheit durch den Zusatz μορφὴν δούλου λαβών. Die göttliche Lebensform betrachtet Jesus nicht als einen erwünschten Fund, den man fest packt und hält, sondern entleert sich derselben, indem er statt dessen die entgegengesetzte Lebensform eines δοῦλος annimmt: das λαβών ist also dem ἐκένωσεν gleichzeitig, beides liegt ineinander. Wessen Sklave Christus geworden sei, ist weder gesagt noch sollte es gesagt werden. Denn nicht, wem Chr. sich unterordnete, sondern dass er sich unterordnete, dass er den Zustand der Ungebundenheit mit dem der Gebundenheit vertauschte, darauf liegt der Nachdruck. Wenn die Frage hier überhaupt aufgeworfen werden dürfte, wessen δοῦλος Chr. geworden sei, so würde die Antwort in keinem Fall lauten dürfen, er habe sich in den Dienst von Menschen gestellt[2]), denn nicht dass er sich als Knecht von Menschen dargestellt, sondern dass er als Mensch (ἐν ὁμοιώμ. ἀνθρ. γενόμενος) Knechtsart an sich getragen habe, ist die ausdrückliche Erklärung des Ausdrucks. Mensch sein heisst ein abhängiges Wesen sein; auch der Höchstgestellte steht tausendfach unter dem Zwang von Verhältnissen physischer, sozialer, geschichtlicher Art. *Μορφὴ δούλου* will eben aus dem Gegensatz zu

---

1) Alle die Fragen, um welche es sich bei der dogmatischen Lehre von der Kenose handelt, sind dem Zusammenhang unserer Worte völlig fremd. Wie sich das irdische Dasein Jesu zu den Wesenseigenschaften der Gottheit verhalte, etwa der Allwissenheit oder Allmacht, interessiert hier den Apostel überhaupt nicht. Es handelt sich hier nur um den Gegensatz verschiedener Lebensformen. So wenig V. 6 von dem gottheitlichen Wesen Christi die Rede gewesen ist, so wenig entsteht hier das Problem, wie sich dieses und das Wesen eines Menschen vereinigen lasse. Für die Entscheidung des Streites über die Kenose ist also unsere Stelle überhaupt unverwendbar.

2) Lightf.: He, who is Master (κύριος) of all, became the slave of all.

μορφὴ θεοῦ verstanden werden. Und der Gehorsam, der von Chr. V. 8 ausgesagt wird, und der das Kennzeichen des δοῦλος ist, ist doch sicher nicht als Gehorsam gegen Menschen gemeint. **2 7b**] Darüber kann kein Zweifel sein, dass zunächst wenigstens der erste der beiden auf λαβών folgenden Part.-Sätze zum Vorigen gehört (gegen Hofm.). Der Ausdruck μορφὴν δούλου λαβων bedarf notwendig einer Ergänzung. Der Begriff δοῦλος in seiner Anwendung auf Christus hatte zunächst etwas Auffälliges. Denn eine Kombination mit dem Gottesknecht bei Jesaja liegt schon darum fern, weil für diesen παῖς θεοῦ der technische Ausdruck war; dann aber konnte man fragen, wiefern denn Christus Sklave geworden sei. Daher erklärt P. den Ausdruck durch den Zusatz ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος: nicht an eine Sklaverei unter einem Menschen, nicht an eine besonders niedrige Lage will er gedacht haben, sondern das Menschsein selber ist ein Zustand der Gebundenheit, der δουλεία, gegenüber der Ungebundenheit, welche Chr. in seinem himmlischen Dasein besessen hatte.

Bevor wir auf den Sinn von V. 7b näher eingehen können, ist zunächst die Frage zu beantworten, ob die folgenden Worte καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος wie der vorige Partizipialsatz eine nähere Erklärung zu μορφὴν δούλου λαβών sind, oder ob mit καί ein neuer, dem ἐκένωσεν koordinierter Satz beginnt, dessen Prädikat ἐταπείνωσεν ist, und der durch den diesem Prädikat voraufgeschickten Part.-Satz unterbaut ist. Eine Reihe hervorragender Exegeten von Calv. und Beza bis auf Holst., Lightf., Zahn, Weiss vertreten die letztere Ansicht. Aber schwerlich mit Recht. Denn die Begriffe ὁμοίωμα und σχῆμα sind so analog, dass man von vornherein die beiden Part.-Sätze als die beiden zusammengehörigen Hälften eines in der Weise des parall. membr. geteilten Gedankens anzusehen geneigt sein muss. Viel konzinner wird der Gedanke, wenn man den Part.-Satz V. 8a zu dem Vorigen zieht und in 7b. 8a zusammen die Explikation des μορφὴν δούλου λαβών sieht: menschliche Gestalt und menschliche Art an sich tragen, das heisst ἐν μορφῇ δούλου sein. Es ist also jede Interpunktion vor V. 8 zu streichen. Ὁμοίωμα und σχῆμα werden am Menschen unterschieden. Ersterer Begriff ist ein in früherer Zeit viel verhandelter und gequälter, aber durch Holst.'s und Cr.'s Untersuchungen neuerdings richtiger gefasst. Dass Wort ist bei den LXX Übersetzung von דְּמוּת, תְּמוּנָה, תַּבְנִית und צֶלֶם, bezeichnet also niemals den abstrakten Begriff der Gleichheit oder Ähnlichkeit, sondern ist übertragen auf das Abbild, welches einem Urbilde gleich ist, die Gleichgestalt. So ist es synonym mit εἰκών (Dtn 4 16 μὴ ποιήσετε ὑμῖν πᾶσαν εἰκόνα, ὁμοίωμα ἀρσενικοῦ ἢ θηλικοῦ) und gleichbedeutend mit μορφή (Dtn 4 12). Letzteres

in allen vier Stellen, wo das Wort ausser der unsrigen bei P. vorkommt [1]). Hier ist diese Bedeutung durch den parallelen Ausdruck *σχῆμα* gradezu gefordert. Hiesse *ὁμοίωμα* Gleichheit oder Ähnlichkeit, so wäre das *σχῆμα ἀνθρώπου* darin schon eingeschlossen und brauchte nicht mehr besonders erwähnt zu werden, während die Gestalt und das *σχῆμα* zwei sich ergänzende Vorstellungen sind, welche den Gedanken der *μορφὴ δούλου* näher explizieren. Weil das Wort *μορφή* schon verwendet war, musste P. zu einem anderen Wort greifen. Da somit *μορφή* der allgemeinere Begriff ist, unter den *ὁμοίωμα* und *σχῆμα* subsumiert werden, treffen auch für unsere Stelle die anderweitig ganz brauchbaren Bemerkungen von Trench[8] 252 ff. über den Unterschied von *μεταμορφοῦσθαι* und *μετασχηματίζεσθαι* nicht zu, wonach ersteres, aber nicht letzteres vom Satan ausgesagt werden könne. Hier ist eben *σχῆμα* der engere Begriff, *μορφή* der weitere, und es handelt sich gar nicht um die Unterscheidnng von *μορφή* und *σχῆμα*, sondern um die von *ὁμοίωμα* und *σχῆμα*. Ganz richtig bemerkt Bgl., das *σχῆμα* umfasse habitus, cultus, vestitus, gestus, victus, sermones et actiones, d. h. es bezeichnet stets das Äussere als Träger eines Inneren, das Verhalten, in welchem sich die psychische Art eines Menschen bekundet, das in den Dienst eines Geistigen gestellte Natürliche. Somit ist der Sinn, dass Chr. nicht allein die Gestalt, wie sie Menschen haben, äusserlich annahm, sondern auch in seinem ganzen Habitus, in der Art, wie er sich gab, durchaus als Mensch erschien. Damit soll nun aber nicht, wie schon Theod. Mops. meinte, seine wahre Menschheit betont werden im Gegensatz zu doketischen Auffassungen, noch viel weniger die Menschheit Christi irgendwie beschränkt und von der Art anderer Menschen unterschieden werden, sondern es soll aus dem Umstand, dass seine

---

1) Sie finden sich alle im Römerbrief, und Zahn hat mit vollem Recht den Kanon aufgestellt, dass der Begriff an allen Stellen gleich gefasst werden müsse. 1 23 ist vom Götzendienst die Rede: *ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου.* Die Menschen machen sich ein Bild (*εἰκών*) von einem *φθαρτὸς ἄνθρωπος*, und das ist die Gestalt (*ὁμοίωμα*), in der sie sich den *ἄφθαρτος θεός* denken. 5 14 ist von denen die Rede, welche nicht gesündigt haben *ἐν ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*, d. h. deren Sünde nicht die Gestalt der Sünde Adams, nämlich einer bewussten Übertretung eines offenbarten Gebotes hatte. 6 5 sind die Christen *σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ.* Hier zeigt sich, wie unmöglich die abstrakte Fassung ist: zusammengewachsen sein mit der Gleichheit oder Ähnlichkeit des Todes Jesu giebt überhaupt keinen Sinn, gemeint ist vielmehr, dass die sonderliche Gestalt, welche der Tod Jesu hatte, sofern er ein nicht nur äusserer, sondern innerer Abbruch aller Beziehungen zu der Welt der Sünde war, auch bei uns vorhanden ist. Endlich 8 3 erscheint Christus in der »Gestalt« von Sündenfleisch.

Lebensform in Gestalt und Art der Lebensform der Menschen glich, bewiesen werden, dass er die *μορφὴ δούλου* angenommen hatte. Denn menschliches, also irdisches Leben trägt an sich selbst im Gegensatz zum himmlischen den Charakter der Gebundenheit und Unfreiheit[1]).

2 8] Durch das bisher Erörterte ist festgestellt, das mit *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* ein neuer Satz beginnt. Wenn dagegen geltend gemacht wird, dass dann der Relativsatz abgebrochen wäre und P. also aus der Konstruktion fallen würde, so ist dass kein Gegengrund. Nicht allein, dass P. ja häufig genug bei längeren Sätzen aus einem Nebensatz in einen Hauptsatz übergeht, wofür V. 11 das nächstliegende Beispiel ist, sondern an unserer Stelle ist auch das Fallenlassen der Konstruktion ganz besonders wohl motiviert. Offenbar nämlich geht dem P. das Herz auf in dem Gedanken an die gewaltige Liebesthat Christi. Wie betrachtend steht er vor derselben: er fühlt sich getrieben, noch einmal in anderer Form den schon ausgesprochenen Gedanken zu wiederholen, und es ist ganz natürlich, dass er das in einem selbständigen Satze thut. So erklärt sich der asyndetische Anfang. Es handelt sich nicht um einen neuen Gedanken, der zu dem vorigen hinzuträte, sondern um erneute Einprägung des Gesagten. Daher

---

1) Dass von diesem *ὁμοίωμα ἀνθρώπου* ohne jeden näheren Zusatz gesagt wird *γενόμενος*, ist ein evidenter Beweis dafür, dass P. den präexistenten Christus nicht als Menschen gedacht hat, Chr. ihm also nicht als präexistenter das Gegenbild von Adam ist. — Wenn die beiden Part.-Sätze 7^b und 8^a in der erörterten Weise koordiniert sind und der Unterschied zwischen ihnen nur auf den beiden Begriffen *ὁμοίωμα* und *σχῆμα* beruht, so ist damit schon gegeben, dass *γενόμενος* nicht mit »geboren« übersetzt werden darf, so dass der erste Part.-Satz von dem Akt der Geburt Christi sage, er habe in Gleichheit mit anderen Menschen stattgefunden, und der zweite, auch das spätere Leben Christi habe diese Gleichheit bewährt (Hofm.). Vielmehr ist *γίνεσθαι* in der allgemeinen Bedeutung »werden« zu belassen und der Ausdruck gewählt in Übereinstimmung mit dem vorangehenden *λαμβάνειν*, um den Übergang von einer Daseinsform zur anderen zu markieren. Das *ἐν ὁμοιώματι* ist constr. praegn., wie Röm 16 7 *γίνεσθαι ἐν Χριστῷ* und Apk 1 10 *γίνεσθαι ἐν πνεύματι* (vgl. die Parallelen z. B. bei Kl.). Es sind zwei Gedanken zusammengezogen: der des Eintritts in einen Zustand (*γίνεσθαι*) und der des Seins in demselben (*ἐν*). — So wenig wie bei *ὁμοίωμα* die Frage aufgeworfen werden darf, ob von Gleichheit oder Ähnlichkeit die Rede sei, so wenig darf das *ὡς* vor *ἄνθρωπος* dahin gefasst werden, als wenn nur ein Vergleich mit einem Menschen vorliege, der als solcher seine bestimmten Grenzen habe. *Εὑρ. ὡς ἄνθρ.* heisst einfach als Mensch erfunden, und das *σχήματι*, welches die Sphäre angiebt, von der die Rede ist (I Kor 14 20 *παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν*, vgl. Bl. 38, 2), soll nicht aussagen, dass nur auf den äusseren Habitus sich die Gleichheit bezogen habe, sondern da überhaupt nur von der doppelten »*μορφή*« Christi die Rede ist, so mussten Ausdrücke gewählt werden, welche zu diesem Begriff stimmten.

ἐταπείνωσεν als der Begriff, auf den alles ankommt, den Satz eröffnet: ja wirklich, erniedrigt hat er sich. Damit ist nun schon gegeben, dass auch hier Chrys. und seine Nachfolger ganz richtig gesehen haben, dass ἐταπείνωσεν dem Inhalt nach nichts anderes meint, als was vorher ἐκένωσεν hiess. In der That besteht ja die ταπείνωσις in der ὑπακοή, die ὑπακοή aber nimmt nur in anderer Form den Begriff δοῦλος wieder auf; also liegt nicht ein neuer Gedanke, sondern nur eine weitere Ausführung des Vorigen vor[1]). Ebenso wie in V. 7 der Inhalt des κενοῦν, wird hier der Inhalt des ταπεινοῦν in Form eines Part.-Satzes näher expliziert. Die ταπείνωσις besteht darin, dass Christus gehorsam wird, denn ὑπήκοος γενόμενος ist ebenso wie μορφὴν δούλου λαβών V. 7 nicht als zeitliches Antecedens gedacht, sondern ist die Form, in welcher die ταπείνωσις sich verwirklicht. Gehorsam ist Merkmal des Sklaven, so dass auch dieser Ausdruck durchaus dem Inhalt von V. 7 entspricht. Ferner ist auch hier wieder nicht ausgesprochen, wem Christus gehorsam wird. Der Sache nach liegt es fern, an einen Gehorsam gegen Menschen zu denken, denn seinen Tod, von dem alsbald die Rede ist, hat Christus nicht im Gehorsam gegen Menschen, sondern gegen Gott übernommen. Wäre also die Person, welcher der Gehorsam geleistet wird, näher bestimmt, so wäre es Gott. Aber sie wird eben nicht näher bestimmt, denn es kommt hier nicht darauf an, wem Christus gehorsam gewesen ist, sondern dass er es gewesen ist. Während der Präexistente ein Leben der Ungebundenheit und Freiheit gehabt hatte, hat Christus kraft eignen Entschlusses sich zu einem Leben völliger Gebundenheit bestimmt. Der Gedanke wird auch dadurch in ein falsches Licht gestellt, wenn man den Begriff des Berufsgehorsams einträgt. Natürlich hat Christus seinen Gehorsam in der Verwirklichung seines Berufes geleistet, aber dieser Gesichtspunkt wird hier durchaus nicht hervorgehoben. Es handelt sich hier nicht um die Art, wie er unser Heil erwirkt hat, sondern nur um das eine, dass er im höchsten Masse Selbstlosigkeit bewiesen hat, indem er die μορφὴ θεοῦ, d. h. eine Lebensgestaltung, welche in seinem eignen Interesse gelegen hätte, aufgab. Nur so erklärt sich auch das ὑπήκοος γενόμενος. Dieser Ausdruck ist zunächst auffällig, sofern man

1) Damit fällt die bei den älteren Lutheranern gangbare Auffassung hin, dass es sich hier um eine noch tiefere Stufe der Erniedrigung handle (Bgl.: status exinanitionis gradatim profundior), sofern zu der Menschwerdung hier der Leidensstand hinzutrete, den Christus über sich genommen habe. So auch noch z. B. Mey., Zahn, Wohl., während Hölemann nach etlichen Älteren diesen Gedanken sogar dahin karrikierte, dass nach V. 7 Christus ad homines, nach V. 8 infra homines sich erniedrigt habe.

sagen könnte, auch der Präexistente habe doch an dem Willen des Vaters das Gesetz seines Daseins gehabt. Dennoch ist der Ausdruck des P. zutreffend. Denn das Wesen des Gehorsams ist, dass man keinen eignen Willen hat und haben darf, sondern fremdem Willen folgen muss. Nun stand ja gewiss das Leben des Präexistenten in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters, aber dessen Wille und sein Wille fielen zusammen. Von einem solchen Gehorsam, wie ihn der Knecht übt, der keinen eignen Willen haben darf, sondern seinen eignen Willen fortwährend verleugnen muss, kann natürlich bei dem Präexistenten keine Rede sein. Das wurde anders, als er in die Form des menschlichen Daseins eintrat. Zunächst ist zu beachten, dass zwar der Wille des Vaters und der Wille Christi während seines irdischen Lebens zusammenfielen, dass auch Christus wollte, was der Vater wollte, er es aber nicht that, weil er, sondern weil der Vater es wollte. Das vierte Evangelium ist von dem Grundgedanken durchzogen, dass alles, was Jesus thut, er nicht als aus sich selber, sondern als aus Gehorsam gegen den Vater thut. Aber so unbedingt wie bei dem Präexistenten, kann man bei dem geschichtlichen Jesus überhaupt nicht sagen, dass sein Wille und des Vaters Wille identisch gewesen seien. Denn in der Präexistenz ist die Lebensform, welche ihm der Vater gegeben hat, schlechthin identisch mit der Lebensform, die ihn selbst befriedigte. Von einer Selbstverleugnung kann da nicht die Rede sein. Dagegen in seinem irdischen Dasein befand er sich in Schranken, die ihn beengten, in Verhältnissen, die für ihn, und die an sich abnorm waren. Er hat diese Verhältnisse gewollt: ἑαυτὸν ἐκένωσεν, ἐταπείνωσεν; aber er hat sie nur gewollt, indem er sich zu etwas bestimmte, was er nicht um seiner selbst willen wollte und wollen konnte. Er wollte seinen Willen aufgeben. Gegenüber also einer Daseinsform, in welcher er seinen Willen nie aufzugeben hatte, führt er nun ein Dasein, in welchem er in jedem Moment sein eigenes Interesse hintansetzen und verläugnen muss, ein Leben, dessen Inhalt und dessen Ziel ihm durch sein Verhältnis zu anderem ausser ihm gesetzt ist. Aber bei alledem trat die Vollständigkeit seines Gehorsams, die Absolutheit, mit der er seinen eignen Willen darangab, während seiner Erdentage noch nicht klar hervor. Wie Hbr 5s es heisst, Christus habe, was es um das Gehorchen sei, erst an seinem Leiden gelernt, so wird auch hier sein Tod als die eigentliche Bewährung seines Gehorsams hingestellt. Denn das μέχρι θανάτου will nicht etwa sagen, Chr. sei unausgesetzt bis zu seinem Lebensende gehorsam gewesen: nicht die zeitliche Dauer seines Gehorsams, sondern die höchste Stufe desselben ist hervorgehoben. Hier war der Punkt, wo sein eigenes Wollen und das des Vaters in die äusserste Spannung geraten

mussten. Zwar das Gestorbensein konnte selbstverständlich für Chr. nichts Schreckliches haben; war der Tod doch für ihn nur ein Hingang zum Vater, und selbst ein P. hat das *πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον* nicht in dem Mass empfinden können wie er. Aber der Tod als Akt ist für den Menschen eine Unnatur. Stände es, wie es stehen sollte, so würde die Kraft des göttlichen Geistes in dem Menschen es nicht zu einem Bruch mit seiner Vergangenheit kommen lassen. Freilich, so wie der Mensch wirklich ist, ist dieser Bruch eine Notwendigkeit; aber weil Chr. nicht war, wie wir sind, war er für ihn in ganz anderem Masse als für uns eine Unnatur. Wenn P. vor dem Todesprozess ein Grauen hat und wünscht, nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden, so musste für Chr. kraft seiner sündlosen Vollkommenheit dieses Grauen noch ein unendlich stärkeres sein. Aber es handelte sich ja nicht bloss um das Sterben an sich, sondern wie mit dem explikativen *δέ* (und zwar) hinzugefügt wird, um den *θάνατος σταυροῦ* (Gen. der näheren Bestimmung). Dabei kommen nicht in erster Linie die besonderen Schmerzen und Qualen dieser Todesart in Betracht: darauf legt das NT nirgends sonderliches Gewicht. Aber auch davor muss man sich hüten, hier den Gedanken einzutragen, dass Chr. unsere Schuld auf sich genommen habe. Die sühnende Bedeutung des Todes Christi liegt unserem Zusammenhange ganz fern. Es muss immer wieder darauf hingewiesen werden, dass P. in diesem ganzen Absatz mit keinem Wort von der Heilsbedeutung dessen, was Chr. that, redet, sondern es ihm nur darauf ankommt, den absoluten Gegensatz zwischen der *μορφὴ θεοῦ* und der *μορφὴ δούλου* klarzustellen. Er redet mit keinem Wort von dem, was das Kreuz Chr. im Unterschied von dem anderer ist, die den Kreuzestod erlitten haben, sondern spricht von dem *θάνατος σταυροῦ* ganz im allgemeinen. Da kommt in erster Linie schon in Betracht, dass der Kreuzestod Sklavenlos war, sich in ihm also die *μορφὴ δούλου* vollendete, dass er also der Gipfel der *αἰσχύνη* war (Hbr 12$_2$ *ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας*) im Gegensatz zu der *τιμή* und *δόξα*, welche der Präexistente gehabt hatte. Aber es kommt ferner in Betracht, dass nach dem AT der Satz gilt *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλῳ*. Wenn jeder Gekreuzigte seine bürgerliche Ehre einbüsste, so büsste der Jude, der gekreuzigt wurde, noch mehr ein: er wurde aus der Gottesgemeinde ausgestossen. Das ist der tiefste Gegensatz zu der *μορφὴ θεοῦ*, zu dem *εἶναι ἴσα θεῷ*, das der Präexistente gehabt hatte. *Μετ᾽ ἀνόμων ἐλογίσθη*. Er, der die vollste Gemeinschaft mit Gott gehabt, der die Teilnahme an der göttlichen *δόξα* genossen hatte, kommt als Gottes, seiner Gemeinschaft und seiner Gemeinde unwürdig zu stehen. Darin vollendet sich sein Gehorsam. Das konnte er selbst nicht

wollen, und wenn er es doch über sich genommen hat, so ist das die höchste Spitze seiner *ταπείνωσις*, der vollste Widerspruch zur *μορφὴ θεοῦ*, das absolute Aufgeben seines eignen Willens, die Vollendung seines Gehorsams.

2 9—11] Diesem Thun Christi wird nun das ihm polarisch entsprechende Thun Gottes gegenübergestellt. War schon mit V. 8, wie wir erkannten, ein neuer Satz begonnen und die ursprüngliche Relativkonstruktion verlassen, so ist selbstverständlich auch das *διό* hier nicht ein dem Vorigen untergeordneter Relativsatz, sondern ein Hauptsatz. Aber auch wenn mit V. 8 kein neuer Satz angefangen hätte, würde es dem gesamten Genius der paulinischen Ausdrucksweise mehr entsprechen, das *διό* als Anfang eines neuen Satzes und nicht als Fortsetzung des vorigen zu fassen, zumal an keiner einzigen Stelle bei P. die ursprünglich relative Bedeutung des *διό* festgehalten, sondern es immer als koordinierende Konjunktion behandelt wird. Die vollendete Selbstlosigkeit Christi war der Grund (*διό*), welcher ihm die höchste Anerkennung Gottes verschaffte, die sich in der Anweisung einer überaus hohen Würdestellung ausspricht. Die Korrespondenz zwischen dem Thun Christi und dem Gottes wird durch das nach *διό* nicht weniger wie nach *οὕτως* häufige *καί* (z. B. Röm 4 22. 15 22) noch stärker hervorgehoben. Auch an Christus und an ihm zuerst und zumeist erfüllt sich das von ihm aufgestellte Gesetz Mt 23 12. Lk 14 11. 18 14. Was Gott an Christus gethan, wird zunächst zusammenfassend im Gegensatz zu seinem *ταπεινοῦν* als ein *ὑπερυψοῦν*[1]) bezeichnet und dessen Inhalt dann durch den folgenden Satz (*καὶ ἐχαρίσατο κτλ.*) ebenso expliziert, wie V. 8 der Inhalt des *ταπεινοῦν* durch die folgende partizipiale Bestimmung. Das *ὑπερυψοῦν* wurde von den griech. VV., denen sich neuestens noch z. B. Zahn und Wohl. anschliessen, als eine Rückversetzung in die Stellung gedacht, welche der Präexistente gehabt hatte[2]). Wer in V. 6 Aussagen über den menschgewordenen Christus findet, kann allerdings das *ὑπερυψοῦν* ganz allgemein von einer überaus grossen Erhöhung und also von der Rückgabe der Stellung fassen, welche Christus früher schon gehabt hatte. Wer aber in V. 6 den Präexistenten als Subjekt nimmt, muss konsequenter Weise das *ὑπερυψοῦν* auf eine Stellung beziehen, welche über das hinausgeht, was dieser schon besessen hatte, da anderenfalls man einen Ausdruck erwarten würde, welcher die Restitution, die Rückkehr in die frühere Stellung, bezeichnet. Nicht als ob

1) Das Verbum nicht im profanen Griechisch aufbehalten; in den LXX Ps 36 35. 96 9. Dan 4 34. Cant. tr. puer. 28 ff., in den letztgenannten Stellen vom Erheben jemandes durch lobpreisende Worte.

2) Z. B. Theodt.: *οὐκ ἔλαβεν, ἃ μὴ πρότερον εἶχεν, ἀλλ' ἔλαβεν ὡς ἄνθρωπος, ἃ εἶχεν ὡς θεός.*

ὑπερυψοῦν ein komparativer Begriff wäre (so Grot. u. m.), denn solche Komposita mit ὑπέρ, wie ὑπερνικᾶν, ὑπερπερισσεύειν, ὑπεραυξάνειν, haben sämtlich superlativen Charakter; aber grade diese Betonung der überaus grossen Erhöhung weist in einem Satz, welcher von der anfänglichen μορφὴ θ. und dem εἶναι ἴσα θ. Christi gehandelt hat, auf etwas hin, was über das hiermit Gegebene noch hinausgeht. Das wird auch bestätigt durch den folgenden, den Begriff explizierenden Satz καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα κτλ., denn die Herrschaftsstellung Christi, von der darin die Rede ist, ist etwas ganz anderes als die Wiedereinsetzung in die überweltliche Daseinsform, von der V. 6 gehandelt hat. Diese kann doch schlechterdings nicht als ein »Name« aufgefasst werden, den Christus erhält. Die nähere Bestimmung dessen, was Christus als ein Geschenk des Vaters (ἐχαρίσατο) erhalten hat, hängt zunächst von der richtigen Fassung des Begriffs ὄνομα ab. Als das Nächstliegende könnte erscheinen, den alsbald folgenden Jesusnamen als dieses ὄνομα zu betrachten. Das ist aber, wie allgemein anerkannt wird, dadurch ausgeschlossen, dass den Jesusnamen schon der Erniedrigte getragen hat, derselbe also nicht als ein infolge seines Gehorsams bis zum Tode ihm geschenkter Name erscheinen kann. Man hat ferner auf den Namen θεός (so schon Theophylakt, neuerdings H. Schultz) oder gar υἱός geraten, was aber beides nicht angeht, weil es eben nur geraten werden könnte. Sehr viel mehr Halt hat die jetzt gewöhnliche Deutung, es sei der Name κύριος gemeint, sofern der ganze Satz am Schluss von V. 11 in diesen Namen ausläuft. Dennoch hat auch diese Fassung, so richtig sie dem Sinne nach ist, formell doch ein Bedenken wider sich, dass nämlich das Wort ὄνομα am Schluss von V. 9 und am Anfang von V. 10, also unmittelbar nebeneinander stehend, in verschiedenem Sinne genommen werden müsste: das eine Mal von dem Namen Herr und das andere Mal von dem Namen Jesus. Und dazu kommt, dass der Gedanke auch nicht logisch genau ausgedrückt wäre. Denn der Name Herr ist an sich doch nicht der höchste aller Namen, sondern er würde es erst dadurch für Christus werden, dass derselbe eine alles umfassende Herrschaft besitzt, was doch wieder in dem κύριος an sich nicht gegeben ist. Man kann auch nicht diesen Übelstand dadurch beseitigen, dass man κύριος als Übertragung des Jahwenamens auffasst, weil in V. 11 κύριος offenbar nicht in diesem Sinne als Eigenname steht, sondern in seiner gewöhnlichen appellativen Bedeutung. Man sieht, der Gedanke der Herrschaft liegt hier in der That vor, aber auf den Titel Herr lässt sich κύριος nicht beziehen. Das ὄνομα Christi will vielmehr aus dem allgemeinen biblischen Sprachgebrauch verstanden werden. Der Name ist im AT der zusammenfassende Ausdruck

für den Inhalt der Persönlichkeit. Gott macht sich einen Namen durch seine Grossthaten (Jes 63 12. Jer 32 20 ö.). אַנְשֵׁי־שֵׁם sind namhafte Leute (z. B. Gen 6 4. Num 16 2). So ist speziell unter dem Namen Gottes durchaus nicht ein einzelnes Wort gemeint, mit dem man Gott bezeichnet, sondern seine gesamte geschichtliche Offenbarung, in welcher sich seine Stellung zur Welt darstellt. Weil ursprünglich die Bedeutung einer Person sich in ihrem Namen zusammenfasste, wird später umgekehrt auch das Wort Name für die Bedeutung der Person gebraucht. Mit Recht versteht daher Lightf. auch hier unter ὄνομα the title and dignity. Christus empfängt einen Namen, der höher ist als alle Namen, indem seiner Person eine Stellung und Würde eignet, die seinen Namen aus der Zahl aller anderen Namen heraushebt. Wenn man ihn nennt, nennt man damit etwas Höheres, als wenn man irgend einen anderen Namen ausspricht[1]). Somit ist mit den Worten ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα noch gar nicht direkt ausgesprochen, welche Würdestellung Christo vom Vater geschenkt ist, sondern zunächst nur, dass ihm eine über alles hinausragende Bedeutung eignet. Welchen Wert dieselbe für Christus hat, wird erst in dem folgenden Finalsatz (ἵνα) hinzugesetzt: ihm soll die anbetende Verehrung der gesamten Schöpfung zu teil werden. Grade in dieser Universalität der ihm gewidmeten Verehrung liegt das, was ihn auszeichnet. Wer irgend einen Namen hat, eine namhafte Persönlichkeit ist, zu dem sieht ein Kreis von Menschen empor. Christus hat einen Namen über alle Namen, sofern nicht ein begrenzter Kreis, sondern die Gesamtheit der Geschöpfe zu ihm emporsieht. Und zwar steht er so hoch über allen anderen, dass sie ihm in einer Weise huldigen, wie sonst die Gott selbst gewidmete Huldigung beschrieben wird. Dies liegt darin, dass P. seine Worte einer ATlichen Stelle entnimmt, welche von der Verehrung Gottes handelt[2]) Nicht als wenn er diese Stelle

1) Ist dies die richtige Fassung des ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα, so ist dadurch die Frage nahe gelegt, ob nicht gegen die jetzt allgemeine Annahme der Artikel vor ὄνομα unecht ist. Er wird zwar durch die vier ältesten Handschriften, aber auch nur durch sie, d. h. nur durch Hdschrr. derselben Familie gestützt. Dass die Fortlassung des Artikels durch die vorangehende Silbe -τῳ veranlasst sei, ist, auch wenn man bedenkt, dass das ι nicht geschrieben ward, nicht übermässig wahrscheinlich; wohl aber lag es nahe, den Artikel beizufügen, wenn man unter ὄνομα einen ganz bestimmten Namen dachte. Ist dagegen die Meinung, Gott schenkte Christo einen Namen, d. h. Bedeutung, und zwar die allergrösste, so erhellt, dass es ganz korrekt war, wenn P. zuerst ὄνομα ohne Artikel schrieb und dann den artikulierten Zusatz folgen liess, um den zunächst allgemein gedachten Ausdruck näher zu bestimmen.

2) Jes 45 23 B: ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ὀμεῖται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν; in A ist nach unserer Stelle korrigiert ἐξομολογήσεται.

als direkt von Christo handelnd aufgefasst hätte, denn Röm 14 11 deutet er die Worte ganz richtig nach ihrem geschichtlichen Sinn auf Gott, sondern so, dass er ausdrücken will, die Gott zukommende Verehrung werde auch Christo gezollt werden. Wie umfassend diese Verehrung ist, geben die hinzugesetzten Genetive an. Sie bezieht sich auf die überirdische, irdische und unterirdische Welt. Wo persönliche Wesen sind, denn nur von solchen ist die Rede[1]), wird die Herrscherstellung Christi anerkannt. Die ἐπουράνιοι sind die höheren Wesen, die um Gottes Thron sind; die ἐπίγειοι die lebenden Menschen; unter καταχθόνιοι aber sind nicht die Dämonen gemeint (Chrys. und seine Nachfolger), denn deren Stätte ist weder nach jüdischer noch nach paulinischer Anschauung die Unterwelt, sondern es ist die Scheol als Ort der Abgeschiedenen. Der Ausdruck sagt nichts anderes, als wenn P. Röm 14 9, und zwar in einem Zusammenhange, wo er die gleiche Jesajastelle anführt, sagt, Christus sei gestorben und auferstanden, damit er über Tote und Lebendige Herr sei[2]). Diese Verehrung findet ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ statt. An sich könnten diese Worte allerdings so gedeutet werden, dass von nun an alle an Gott gerichteten Gebete im Namen Jesu geschehen sollen, sodass die Stelle an Joh 14 13. 16 23ff. Parallelen hätte (so z. B. de W., Hofm. und wesentlich auch Wohl.). Dagegen aber entscheidet der parallele Satz V. 11, wonach die Verehrung sich direkt auf Christus richtet. Vielmehr ist das ἐν auch hier aus der lokalen Grundbedeutung der Präpos. zu verstehen: entweder da, wo der Name Jesu ist oder genannt wird, oder, was vielleicht noch einfacher ist, auf Grund dieses Namens. Nicht zu übersehen ist, dass der Apostel die Verehrung ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ geschehen lässt, denn eben was der Mensch Jesus auf Erden gethan hat, ist der Grund dieser Verehrung: der Gedanke ist also derselbe, wie wenn Apk 5 12 die Lobgesänge dem erwürgten Lamm dargebracht werden. Auch hier ist ὄνομα genau so aufzufassen wie in den unmittelbar vorangehenden Worten: nicht um das Wort Jesus handelt es sich, sondern um den gesamten Lebens-

1) Lightf. bezieht die Stelle auf alle, auch die leblose Kreatur. Mit Unrecht, denn wenn auch das γόνυ κάμπτειν in bildlichem Ausdruck die Abhängigkeit der gesamten Kreatur von Christo bezeichnen möchte, so beweist doch das danebenstehende ἐξομολογεῖσθαι, dass nur an Personen gedacht ist. Neutral könnten die Genetive auch bei der Deutung auf Personen gefasst werden (vgl. Apk 5 13. Kol 1 16. Lk 1 35. Joh 3 6), näher aber liegt hier die maskuline Fassung.

2) Man kann nicht sagen, dass speziell der descensus Christi ad inferos die Voraussetzung dieser Worte sei, wohl aber ist ihre Voraussetzung, dass Chr. dem Tode die Macht genommen hat, sodass die Scheol nicht mehr die Stätte gehemmten Lebens, sondern Bestandteil des Reiches des Lebensfürsten ist.

inhalt und die Bedeutung der Person, welche Jesus heisst, und welche diesem Worte seinen konkreten Inhalt giebt. Was der Gestus der Kniebeugung bedeutet, wird in dem sachlich koordinierten, wenn auch formal zum Hauptsatz gestalteten V. 11 expliziert[1]). Jede Zunge wird preisend bekennen (so ἐξομολογεῖσθαι in den bei weitem meisten Stellen der LXX), dass κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Man pflegt den gesamten Nachdruck auf das Prädikat κύριος zu legen. Und in der That ist ja die κυριότης Christi der Gedanke, auf den es dem P. ankommt. Aber es darf nicht übersehen werden, dass nach dem Zusammenhang Ἰησοῦς Χριστός gleichfalls betont ist, sodass der Nachdruck auf Prädikat und Subj. sich gleichmässig verteilt. Wie in V. 10 ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ betont den Anfang machte, so hier der Name Ἰησοῦς Χριστός betont den Schluss: Herr ist er und kein anderer. Wenn nun P. die Worte εἰς δόξαν θεοῦ πατρός hinzufügt, so können diese Worte nicht mit Calv. u. a. zu dem Satz mit ὅτι gezogen werden, sodass der Gedanke wäre, die Herrschaft Christi diene der Herrlichkeit Gottes. Das wäre ein dem vorliegenden Zusammenhang ganz fernliegendes Moment. Die Betonung der Herrschaftsstellung Chr. würde ja nur abgeschwächt, wenn hinzugesetzt wäre, sie sei nur Mittel zu einem höheren Zweck. Ist aber V. 11 ein selbständiger Hauptsatz, so kann der Zusatz auch nicht auf den Gesamtinhalt von V. 10 und 11, sondern nur auf das ἐξομολογεῖσθαι bezogen werden. Da Gott Christo diese Herrschaftsstellung gegeben hat, so ist die freudige Anerkennung derselben eine Verherrlichung Gottes selber, und zwar des Gottes, dessen Wesen in dem Vaternamen sein charakteristisches Merkmal hat (vgl. darüber die Erörterung zu Kol 1 2).

Die einzigartige Bedeutung Christi, wonach ihm eine solche anbetende Verehrung der gesamten beseelten Schöpfung zu-

---

1) ℵB lesen ἐξομολογήσηται und W.-H., Treg. in marg., Weiss Textkr. 46 haben es aufgenommen. Dass der Indikativ aus Röm 14 9 oder aus den LXX stamme (so noch Weiss), ist darum überaus unwahrscheinlich, weil in beiden Stellen ja auch das vorangehende κάμπτειν im Indikativ steht. Wie sollten also die Schreiber darauf gekommen sein, das zweite Verbum hier in den Indik. zu setzen, während das erste doch im Conj. stand und stehen blieb? Viel näher liegt es doch, den Konj. V. 11 aus Gleichmacherei zu erklären. Im Affekt der Rede verwandelt P. den Nebensatz in einen Hauptsatz: Gott schenkte Christo solchen Namen, damit jedes Knie sich beuge, und alle Zungen werden bekennen . . . Wie in triumphierender Weissagung schliesst er den Absatz ab. Da übrigens P. auch Röm 14 11 statt des ὀμνύναι der LXX ἐξομολογεῖσθαι hat, wird man vermuten dürfen, dass letztere Lesart entweder schon in dem von ihm gebrauchten Exemplar der LXX stand oder wenigstens zu damaliger Zeit im mündlichen Gebrauch vorherrschte (vgl. Kautzsch Vet. T. loci a P. alleg. 86).

kommt, wie sie bis dahin nur Gott in Anspruch genommen hat, ist also der Inhalt seines *ὑπερυψοῦσθαι*. Denn damit hat er mehr bekommen, als er in der Präexistenz gehabt hat. Die Welt war durch ihn geworden (I Kor 8 6), er ihr dynamischer Mittelpunkt (Kol 1 15f.); er hatte sich an der Menschenwelt bethätigt (I Kor 10 4), aber die Welt wusste nicht von ihm und konnte ihn daher nicht als ihren Herrn verehren. Ja er war auch nicht einmal der faktische Herr, wie ja noch jetzt P. das allgemeine *ἐξομολογεῖσθαι* seiner Herrschaft in die Zukunft setzt. *Σύνθρονος* Gottes ist er erst kraft seiner Erhöhung geworden, denn der Platz zur Rechten Gottes bezeichnet die Teilnahme an der göttlichen Herrschaft. M. a. W.: die Gabe Gottes an Chr., von der hier die Rede ist, besteht darin, dass das Reich Gottes sich zum Reich Christi spezifiziert, sodass man sich Gotte nur nahen kann, indem man sich Chr. naht, und dass die Verehrung Christi der Gottesdienst ist, in dem der Vater selbst sich geehrt findet. Dieses Reich Christi hat also nach P. einen ganz bestimmten Anfangs- und Endpunkt: jener liegt nach unserer Stelle in der Erhöhung Chr. nach seinem Tode, dieser nach I Kor 15 25 an dem Tage, wo der letzte Feind überwunden sein wird und Christus seine Krone vor dem Vater niederlegt. So ergiebt sich, wie verschieden der Inhalt des *ὑπερυψοῦσθαι* von der *μορφὴ θεοῦ* ist. Auch diese, d. h. die überweltliche Daseinsform, hat der erhöhte Christus, wie der Präexistente sie gehabt hatte, aber dazu bekommt er in immer wachsendem Masse die anbetende Verehrung und Anerkennung seiner Herrscherstellung, vermöge deren die gesamte Weltentwicklung bis zu ihrem endlichen Ziel sein Werk ist. Diese Herrschaft übt er kraft des von ihm gesendeten Geistes, in welchem er selbst gegenwärtig ist. So wenig es diesen Geist Christi in der Welt gegeben hat vor der Erhöhung des Herrn (Joh 7 39), so wenig hatte der Präexistente schon dasjenige Königtum, das er seitdem besitzt.

Überblicken wir nun die ganze Darlegung von V. 5—11, so erhellt, wie sie durchweg geeignet ist, die vorangehende Paränese zu stützen. Den Mittelpunkt dieser bildete der Begriff der *ταπεινοφροσύνη*, den Mittelpunkt unserer Verse das *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*. Durch den Zweck der Stelle erklärt sich, warum mit solcher Konsequenz P. jedes Wort vermeidet, welches sich auf den Heilswert bezieht, den die Selbsterniedrigung Jesu für uns hat, sodass sogar ganz gegen die sonstige Art des P. bei der Erwähnung des Kreuzes dieser Gesichtspunkt aus dem Mittel bleibt. Denn nach dieser Seite steht Chr. einzigartig da und kann nicht als Muster aufgestellt werden, dem man nachfolgen soll. Dies Muster liegt nur in der Gesinnung der Selbstlosigkeit, des Absehens von dem eignen Wohl und Vorteil, welche die

Voraussetzung seiner erlösenden Thätigkeit war. Daraus wird nun auch ganz klar geworden sein, warum wir zu V. 8 warnten, den Begriff des Berufsgehorsams einzutragen: das wäre ein Moment, welches zu der Mahnung, die begründet werden soll, nämlich der Demut, gar nicht passt. Es erhellt aber ferner, wie auch V. 9—11 durchaus im Dienst jener Paränese stehn. Es will beachtet sein, dass in V. 9 nicht, wie man zunächst erwarten möchte, ὑπερύψωσεν im Gegensatz zu dem vorangehenden ἐταπείνωσεν betont am Anfang des Satzes steht, sondern ὁ θεός. Bis dahin war Chr. das Subjekt, von dem geredet wurde, nun ist es Gott. Es will ferner die Wahl des Christus gegenüber sehr auffälligen Ausdrucks χαρίζεσθαι beachtet sein. Beides zusammen ergiebt den Gedanken: nicht Christus selbst hat sich seine jetzige hohe Würdestellung gegeben, sondern es handelt sich um eine That, näher um ein freies Geschenk Gottes. Daraus sollen die Leser lernen, dass sie Ansehen und Ehre oder übergeordnete Stellung nicht sich selbst sollen gewinnen wollen, sondern dass solches alles nur ein freies Geschenk Gottes ist, und zwar nur demjenigen zu teil wird, der wie Chr. im höchsten Masse davon absieht, dergleichen in Anspruch zu nehmen, ja sogar sich selbst erniedrigt und seinen höchsten Besitz darangiebt. Der Gesichtspunkt des τοῦτο φρονεῖτε ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ V. 5 wird bis V. 8 durchgeführt; V. 9—11 entwickelt einen neuen, aber im Dienst der gleichen Paränese stehenden Gesichtspunkt.

2 12—13] Die folgende Mahnung, ihr Heil zu beschaffen, wird mit ὥστε angeknüpft. Das Nächstliegende wäre unstreitig, dies ὥστε aus dem Inhalt von V. 5—11 abzuleiten. Aber alle dahingehenden Versuche sind gekünstelt. Das ὑπακούειν in V. 12 kann unmöglich eine Folgerung aus der ὑπακοή Christi V. 8 sein[1]). Zunächst schon darum nicht, weil man dann durch ein καὶ ὑμεῖς die Analogie zwischen dem Verhalten Christi und dem der Leser angedeutet erwarten würde. Ferner aber ist das ὑπακούειν V. 12 garnicht von einem Gehorsam gegen Gott gemeint[2]). Zwar wird das Subst. ὑπακοή nicht selten auch ohne Hinzufügung eines Gen. von dem Gehorsam gegen Gott gebraucht (II Kor 7 15. 10 6. Röm 15 18. 16 19), nicht aber das Verbum. Auch würde man, wenn von dem bisherigen Gehorsam der Philipper gegen Gott die Rede wäre, erwarten müssen, dass mit einem »auch ferner« fortgefahren würde. Endlich wird durch den Zusatz μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου deutlich genug gemacht, dass es sich in den vorangehenden Worten

1) So nach Theophyl. z. B. Bgl., Mey., Wohl.

2) So z. B. neuerdings Lightf., Kl., Schaeder Gedankeninhalt von Phl 2 12—13 in den Greifswalder Studien 230ff.

um einen Gehorsam gegen P. handelt. Ebensowenig lässt sich der Begriff σωτηρία hier mit dem vorher über Christus Gesagten zusammenbringen[1]). Denn wir sahen, dass mit voller Absicht P. im Vorigen mit keiner Silbe den Heilszweck des Gehorsams Christi erwähnt hat. Ist also der Begriff σωτηρία im Vorigen gar nicht gedacht, so kann er hier nicht auf das Vorige zurückweisen. Endlich trägt auch Kl. einen Zusammenhang mit V. 5—11 lediglich ein, wenn er V. 12 an den Begriff ἁρπαγμός V. 6 anknüpft: die Phil. sollten frei von leichtfertiger Selbstüberschätzung ihr Heil nicht wie einen mühelosen Raub an sich zu reissen trachten, sondern sich bewusst bleiben, dass es nur durch die enge Pforte der Selbsterniedrigung zu erlangen sei. Abgesehen davon, dass hier eine unrichtige Deutung von ἁρπαγμός zu Grunde liegt, ist in V. 12 von einer Selbsterniedrigung mit keiner Silbe die Rede. Aber auch nur auf den Inhalt von 2 1—4 kann das ὥστε nicht zurückbezogen werden, da die Erarbeitung des Heils ein viel allgemeinerer Begriff ist als die dort aufgestellte Forderung der Einigkeit und Demut. Vielmehr bilden V. 12 ff. den Abschluss des ganzen mit 1 27 begonnenen Absatzes. Mit der allgemeinen Mahnung, des Evangeliums würdig zu wandeln, hatte P. begonnen. Er hat dieselbe nach einer speziellen Seite, nämlich der Bewährung der Einheit, ausgeführt, wofür eine selbstlose und demütige Gesinnung Voraussetzung ist. Offenbar sind das Mahnungen, deren die Philipper besonders bedürfen. Wenn sie diese beherzigen, so darf gehofft werden, dass sie überhaupt des Evangeliums würdig wandeln. Darum kehrt P. nach Einschärfung dieser speziellen Mahnungen V. 12 zu dem allgemeinen Ausgangspunkt wieder zurück, indem er den Gedanken eines des Evangeliums würdigen Wandels durch den Ausdruck κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν wieder aufnimmt, denn wer des Evangelii nicht würdig wandelt, verscherzt eben damit sein Heil. Das Resultat der bisherigen Ausführungen (ὥστε) ist somit die Notwendigkeit, ernstlich um das Heil zu sorgen. Dass V. 12 auf 1 27 zurücksieht, findet seine Bestätigung darin, dass P. auch die dort ausgesprochene Hinweisung auf das Verhalten der Phil. zu ihm in seiner Abwesenheit und Anwesenheit hier wieder aufnimmt[2]). In Übereinstimmung mit der ganzen Haltung unseres Briefes sucht P. durch eine freundliche Anerkennung (καθὼς πάν-

1) So namentlich Zahn u. Schaeder. Der Gehorsam Christi habe der σωτηρία anderer gedient; dem gegenüber betone hier P., dass die Phil. ihre eigene σωτηρία beschaffen sollten; das betont vorangestellte ἑαυτῶν werde nur durch diesen Gegensatz verständlich. Dass letzteres unrichtig ist, wird die weitere Erörterung ergeben.

2) Diesen rekapitulierenden oder abschliessenden Sinn hat ὥστε auch sonst bei P.: 4 1. I Kor 11 33.

τοτε ὑπηκούσατε) seiner Mahnung alles Verletzende zu nehmen. Es dürfte mehr und mehr zur Anerkennung gekommen sein, dass die Worte μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου κτλ. nicht zum Vorigen, sondern zum Folgenden gehören, weil nicht nur im ersteren Falle das μή ganz unveranlasst, sondern auch das ὡς störend wäre; ferner anerkannt, dass ὡς nicht quasi, als ob, bedeutet, sondern einfach den Gehorsam, welchen die Phil. dem P. in seiner Anwesenheit geleistet haben mit demjenigen vergleicht, welchen sie jetzt in seiner Abwesenheit leisten sollen. Den dem P. vorschwebenden Gedanken hat Hofm. ganz richtig erkannt, dass nämlich P. eine noch höhere Stufe des Gehorsams jetzt in seiner Abwesenheit verlangt, und zwar für seine Forderung, das Heil zu erarbeiten. Darum ist aber nicht nötig, mit Hofm. den Ausdruck mit μή durch ein ὑπακούετε zu ergänzen, dem dann asyndetisch das κατεργάζεσθε folgen würde. Da die Forderungen des P. von jeher sich auf das κατεργάζεσθαι σωτηρίαν bezogen haben, so lässt er im Nachsatz den Begriff des Gehorchens ganz fallen, um alsbald zu der Forderung überzugehen, der sie gehorchen sollen. Als er bei ihnen war, konnte er selbst in gewissem Masse an dem κατεργάζεσθαι σωτηρίαν mitarbeiten; nun müssen sie seiner fortwährenden Leitung und Führung entraten, und daher ist ihre eigne Thätigkeit in höherem Masse nötig als früher. Die ganze Verantwortlichkeit liegt auf ihnen: daher der Zusatz μετὰ φόβου καὶ τρόμου; und im Gegensatz dazu, dass P. in seiner Anwesenheit für andrer Heil sorgen konnte, müssen nun diese anderen, nämlich die Phil., ihr eigenes Heil erarbeiten: daher der Zusatz τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν; endlich wird durch das Kompositum κατεργάζεσθαι, dessen intensive Bedeutung schon Chrys. hervorhebt, darauf hingewiesen, dass die Arbeit am Heil bis zur Gewinnung des schliesslichen Resultats fortgesetzt werden muss (erarbeiten, »usque ad metam« Bgl.).

Dieser Mahnung wird eine Begründung in V. 13 hinzugefügt, welche in zweifacher Weise aufgefasst werden kann. Entweder handelt es sich um eine Ermutigung (so die griech. VV. und z. B. Grotius, Bgl., Mey.), oder aber um einen Hinweis auf die grosse Verantwortlichkeit, welche ihnen daraus erwächst, dass Gott ihnen die Möglichkeit des κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν nach allen Seiten gewährt (so nach Aug. und Calv. die meisten Neueren). Im ersteren Falle wird das κατεργάζεσθε, im zweiten Falle das μετὰ φόβου καὶ τρόμου durch V. 13 begründet. Die Entscheidung ist wesentlich von der Fassung des Zusatzes ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας abhängig[1]). Zahn

1) Vgl. über die richtige Fassung dieses Ausdrucks und namentlich für die Beurteilung der Zahnschen Deutung die gründliche und klare Erörterung bei Schaeder a. a. O. S. 247 ff.

hat mit Hinweis auf die Übersetzung der Pesch. (welcher in euch wirkt sowohl das Wollen als das Thun desjenigen, was ihr wollt) und der alten Lat. (pro bona voluntate) *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας* unmittelbar mit dem vorangehenden *τὸ ἐνεργεῖν* verbunden und für eine Wiederaufnahme des Begriffs *θέλειν* erklärt. Der Begriff *εὐδοκία* würde danach das Wollen des Guten bezeichnen; das *ὑπὲρ* erklärt Zahn unter Berufung auf Röm 15$_8$ »zum Zweck der Realisierung« und gewinnt so den Sinn: Gott wirkt das Wollen und wirkt ebenso das Wirken behufs der Realisierung dieses Wollens. Aber diese Deutung ist nicht haltbar. In der einzigen Stelle, auf welche sich Zahn berufen kann, II Th 1$_{11}$, ist *εὐδοκία*, wenn die Auffassung Zahns überhaupt richtig ist, gleichbedeutend mit dem Infinitiv *τὸ εὐδοκεῖν* (*εὐδοκία τῆς ἀγαθωσύνης* = das Wollen dessen, was gut ist). Das passt hier aber nicht; denn das *ἐνεργεῖν* findet nicht im Interesse (*ὑπέρ*) des Wollens, sondern des Gewollten statt, wie daher die Pesch. auch von ihrem Standpunkte aus erklärt: das Thun dessen, was ihr wollt. Also wäre die hier vorliegende Bedeutung von *εὐδοκία* eine ganz andere als II Th 1$_{11}$ und ermangelt daher jedes sprachlichen Analogons. Zahn verschleiert sich das, indem er einschiebt »zum Zweck der Realisierung des Wollens«. Aber diese nähere Bestimmung liegt doch nicht in der Präposition *ὑπέρ*. Röm 15$_8$ ist genau zu übersetzen: die Berufung der Juden steht im Dienst der Wahrheit Gottes, die der Heiden im Dienst der Barmherzigkeit Gottes. Wollte man diese Übersetzung hier anwenden, so ergäbe sie einen schiefen Sinn, denn das *ἐνεργεῖν* steht nicht im Dienst des *εὐδοκεῖν* im Sinne von *θέλειν*, was den Gedanken ergäbe, dadurch würde dieses *θέλειν* verstärkt, sondern es stände höchstens im Dienst des Gewollten. Der Begriff der Verwirklichung im Sinne Zahns könnte nur durch den Begriff des Gewollten hineingebracht werden, denn wenn ich das Gewollte verwirkliche, so entsteht die That, während die Verwirklichung des Wollens immer wieder nur ein Wollen ergiebt. Wenn der Gedanke hier beabsichtigt wäre, den Zahn findet, so würde P. statt *εὐδοκία τὰ εὐδοκοῦντα* geschrieben haben. Müssen wir also von dieser Deutung Zahns, der sich Wohl. angeschlossen hat, absehen, so bleibt nur die Wahl zwischen den drei Bedeutungen von *εὐδοκία*: Wohlgefallen, Wohlwollen und freier Entschluss. In allen drei Fällen ist dann das Subjekt in *εὐδοκία* Gott. Die erste derselben, von Weiss empfohlen, würde den Sinn geben, Gott wirke das *θέλειν* und *ἐνεργεῖν*, weil er an diesem *θέλειν* und *ἐνεργεῖν* Wohlgefallen habe. Dawider aber entscheidet einmal, dass diese Rückbeziehung des Subst. auf die beiden vorangehenden Inf. in keiner Weise ausgedrückt ist, sodann dass der so gewonnene

Gedanke in den Zusammenhang nicht recht passt. Wenn Weiss meint, die Verantwortlichkeit des Menschen, also der φόβος καὶ τρόμος, würde durch den Hinweis darauf gesteigert, dass Gott an dem θέλειν und ἐνεργεῖν Wohlgefallen habe, so passt das nicht hierher; denn nicht auf das θέλειν καὶ ἐνεργεῖν Gottes, sondern auf das κατεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν des Menschen müsste dann logischer Weise die εὐδοκία bezogen werden. Ebenso wenig passt aber die Bedeutung des freien Entschlusses, der grundlosen Selbstentschliessung Gottes. Im Sinne eines decretum absolutum könnte das schon gar nicht gemeint sein, weil damit das κατεργάζεσθαι des Menschen ja ausgeschlossen wäre. Wenn aber auch nur gemeint sein sollte, dass das göttliche θέλειν und ἐνεργεῖν nicht von unserm Verhalten abhänge, sondern nur auf Gottes freiem Entschluss beruhe (z. B. Fr.), so wäre das ein für den vorliegenden Zusammenhang ganz gleichgültiger Zusatz. Es bleibt also nur übrig, εὐδοκία von dem gnädigen Entschluss, dem Wohlwollen Gottes, zu verstehen. Damit ist dann aber auch entschieden, dass es nicht von den Inf. θέλειν καὶ ἐνεργεῖν, sondern von dem Part. ὁ ἐνεργῶν abhängt. Dagegen macht Zahn geltend, einerseits dass ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας dann unmittelbar hinter ὁ ἐνεργῶν stehen würde, andrerseits dass αὐτοῦ oder sogar ἑαυτοῦ dabeistehen müsste. Beides mit Unrecht. Stände der Zusatz hinter ὁ ἐνεργῶν, so würde der ganze Nachdruck auf die dann am Schluss stehenden Inf. fallen. Das aber soll er nicht, sondern es soll grade betont werden, dass das θέλειν und ἐνεργεῖν Gottes im Dienste der Liebe und Gnade, des Wohlwollens, stehe: darum musste der Zusatz am Ende stehen. Andrerseits aber ist nicht αὐτοῦ oder ἑαυτοῦ hinzugesetzt, weil nicht betont werden sollte, dass das ἐνεργεῖν Gottes im Dienste seiner Gnade stehe, sondern dass es im Dienste der Gnade stehe im Gegensatz zu anderen Eigenschaften. Wenn somit am Schluss des Satzes betont die freundliche Gesinnung Gottes hervorgehoben wird, so ist schon dadurch fraglich geworden, ob der Satz wirklich nach der modernen Annahme den Ernst der Verantwortlichkeit der Phil. begründen soll. Entscheidend dagegen spricht das betont an der Spitze des Satzes stehende θεός. Dass ein solcher Ton auf θεός liegt, geht aus der periphrastischen Konjugation ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν statt des einfachen ἐνεργεῖ hervor: Gott ist derjenige, welcher so wirkt. Wenn man zur Erklärung dieses Nachdrucks den Gedanken zu Hilfe nimmt, dieser Gott werde die Lässigkeit der Leser strafen, sie sollten sich also vor ihm fürchten, so ist das offenbar eingetragen, ja durch den ebenso betont am Schlusse stehenden Hinweis auf sein Wohlwollen ausgeschlossen. Jeder Wortton beruht auf einem empfundenen Gegensatz, und welcher Gegensatz hier

gemeint ist, hat Bgls. exegetischer Takt richtig erkannt, indem er zu θεός bemerkt: praesens vobis etiam absente me. Im Vorigen war darauf hingewiesen, dass die Verantwortlichkeit der Phil. durch die Abwesenheit des P. gewachsen sei und die volle Sorge um ihr Heil (μετὰ φόβου καὶ τρόμου) auf sie falle. Dass ihnen aber damit nicht zu Schweres zugemutet werde, wird nun dadurch begründet, dass sie durch Gott selbst[1]) um seiner freien, aus seinem innersten Wesen fliessenden Liebe (εὐδοκία) willen[2]) alles im vollsten Masse erhalten, was sie bedürfen, um ihr Heil erarbeiten zu können. Gewiss wächst mit dieser zuvorkommenden Güte Gottes auch die Verantwortung der Gemeinde; aber die Betonung des Wortes θεός wie des Begriffes εὐδοκία kommt nur zu ihrem Recht, wenn das γάρ in erster Linie eine Ermutigung einführt. Grade das vorausgestellte μετὰ φόβου καὶ τρόμου musste im Verein mit der fehlenden Beihilfe des P. einen deprimierenden Eindruck machen: wie werden wir diese schwere Aufgabe lösen können? Dem gegenüber sagt P.: »ihr sollt es, denn ihr könnt es«. Was Eph 2 10 mit der drastischen Wendung ausgesagt ist, Gott habe die guten Werke der Christen zuvor bereitet, wird hier dahin gefasst, er wirke einerseits das Wollen und andrerseits das Wirken. Das letztere kann nicht von der That selbst verstanden werden, denn wenn auch diese von Gott gewirkt würde, so bliebe ja für das κατεργάζεσθαι des Menschen überhaupt kein Platz. Vielmehr ist es so gedacht: Gott regt zunächst das Wollen des Menschen an, indem er von widergöttlichen Zielen dasselbe auf die Dinge seines Reiches hinrichtet; er thut dann noch mehr, indem er auch das Mass von Thatkraft giebt, welches dazu gehört, ein als richtig erkanntes Ziel zu verwirklichen. Aber trotzdem kann nun der Mensch diese göttlichen Gaben ungebraucht lassen: er hätte das nötige Mass von Kraft, aber er wendet sie nicht an. So ist ihm denn jede Entschuldigung genommen, und im Blick darauf muss er mit bebender Furcht (φόβος καὶ τρόμος) erfüllt sein, dass er diese Schuld nicht auf sich lade. Aber nicht auf diese Seite fällt hier der Nachdruck, sondern darauf, dass Gott den Menschen in stand setzt, das Heil zu erlangen. Kaum je ist so scharf neben einander gestellt, wie Gott auch in sittlicher Hinsicht

---

1) Mit Unrecht legt Zahn auf das Fehlen des Artikels vor θεός Gewicht, als ob dadurch der Begriff nur seiner Qualität nach ins Auge gefasst werde. Da θεός die Natur eines Eigennamens angenommen hat, kann es ohne Unterschied der Bedeutung mit und ohne Artikel stehen (Blass 46, 6. Win.-Schm.[8] 19, 13 e).

2) Diese Bedeutung von ὑπέρ zur Bezeichnung der inneren geistigen Ursache (Kühner[3] II. 1. 435. I. b. S. 487) ist auch Röm 15 8. 15. II Kor 12 8 vorhanden.

— denn davon ist hier die Rede — dem Menschen alles giebt und dabei doch die menschliche Freiheit ihren Platz behält.

2 14] Zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen als Voraussetzung für die Teilnahme am endlichen Heil hat P. 1 27 und wieder 2 12 ermahnt. Er fügt nun noch einen speziellen Zug bei, welcher diesem Gehorsam erst die rechte lautere Art verbürgt. Es giebt ein Gehorchen, welches den Stempel der Unlust an sich hat. Diese macht sich entweder in der Form des Murrens (der Plur. γογγυσμῶν auf die einzelnen Fälle bezüglich) geltend, wobei direkt ausgesprochen wird, dass man lieber das Gegenteil thäte, oder in der Form der διαλογισμοί, d. h. eines Hin- und Herüberlegens, wobei man zusieht, ob sich nicht von dem göttlichen Willen etwas abdingen liesse, oder denselben erst einer Kritik unterwirft, ob wirklich nicht andere und entgegengesetzte Instanzen vorhanden sind. Die erstere Forderung des P. geht auf einen willigen, die zweite auf einen schnellen Gehorsam. Und zwar soll dieser in jedem einzelnen Falle (πάντα) stattfinden[1]).

2 15—16a] Zu einem Christi würdigen Wandel, einer ausdauernden Arbeit an der Heilsgewinnung hat P. ermahnt und schliesslich hinzugefügt, dass der Wille Gottes nicht nur äusserlich in jedem Stück vollzogen werden solle, sondern es auf die innere Freudigkeit und Willigkeit des Gehorsams ankomme. Der in V. 15 folgende Absichtssatz schliesst sich formell natürlich an den unmittelbar voraufgehenden Hauptsatz an, will aber sachlich nicht nur das Ziel des Handelns ohne Murren, sondern aller der sittlichen Mahnungen angeben, welche seit 1 27 dargelegt sind. Denn wenn im Folgenden auf das Verhältnis der Christen zu der ungöttlichen Welt Rücksicht genommen wird, der gegenüber sie sich als hellleuchtende Gestirne darstellen

1) An einem konkreten Beispiel lässt sich, was P. meint, am einfachsten klar machen. Der Bettler bittet um eine Gabe. Ich gebe sie ihm mit dem Wort: »dass doch diese ewige Bettelei nicht aufhört!« — das heisst μετὰ γογγυσμοῦ ποιεῖν. — Ich fühle innerlich den Trieb, ihm zu helfen; dabei aber kommen die Bedenken, ob er der Hilfe würdig sei, oder ob ich das Geld nicht besser anlegen könnte: — das heisst μετὰ διαλογισμῶν ποιεῖν. Den Gegensatz gegen die beiden Stücke, vor denen P. warnt, würde ein ἁπλῶς ποιεῖν bilden. Γογγυσμός bei P. nur hier, wie γογγύζειν I Kor 10 10 von dem Murren, in welchem sich das Missfallen ausspricht. Διαλογισμοί Röm 1 21 und 14 1 einfach von Gedankenbewegungen; am ähnlichsten die Stelle I Tim 2 8 χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ. Dass der Ausdruck γογγυσμός auf den Zug durch die Wüste hinweise, wie Lightf. und Wohl. wollen, ist durch den Umstand, dass gleich darauf auf Dtn 32 5 angespielt wird, nicht beweisbar, da bei letzterer Stelle die Ereignisse des Wüstenzuges gar nicht in Betracht kommen, und auch an sich nicht wahrscheinlich, da die hier vorliegende ganz allgemeine Mahnung πάντα ποιεῖτε durchaus keine Analogie mit der Geschichte des Wüstenzuges enthält.

sollen, so kann das sich nicht auf das Handeln ohne Murren und streitende Gedanken beziehen, weil letztere ja gar nicht in die Erscheinung treten, also dadurch ihre Eigenschaft als *φωστῆρες* nicht beeinträchtigt würde. Die Leser sollen sich zunächst durch Erfüllung der Mahnungen des Apostels als *ἄμεμπτοι* darstellen (bei P. das Adj. noch 3 6. I Th 3 13, das Adv. I Th 2 10. 5 23), womit nicht gemeint ist, dass sie Menschen, sondern dass sie Gott keine Ursache zum Tadel geben, und sodann als *ἀκέραιοι*, welches Wort den ungemischten Wein oder das von allen Schlacken gereinigte Metall, also die Lauterkeit bezeichnet. In dem folgenden appositionellen Zusatz kann nun der Nachdruck nicht auf *ἄμωμα*[1]) fallen, da dieser Begriff mit dem schon ausgedrückten der Tadellosigkeit zusammenfällt, also zu einer Wiederholung an sich kein Anlass gewesen wäre, sondern der Nachdruck liegt auf dem Gegensatz, in welchem die Christen zur ungöttlichen Welt stehen, und dieser Gegensatz wird in Anlehnung an Dtn 32 5 ausgedrückt. Von den Kindern Israel heisst es dort: *ἡμάρτοσαν, οὐκ αὐτῷ τέκνα, μωμητά, γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη.* Umgekehrt stellen sich nun die Christen als *τέκνα θεοῦ ἄμωμα* dar, wobei der Ton nach dem Gesagten auf *τέκνα θεοῦ* fällt. Wo P. sonst von der Gotteskindschaft redet, ist der Begriff nicht nach der sittlichen, sondern nach der religiösen Seite ins Auge gefasst; die Kindschaft ist neben der Sündenvergebung der Inhalt des rechtfertigenden Urteils Gottes, wird also von dem Menschen nicht wegen dessen ausgesagt, was er in sich selbst ist, sondern als was Gott ihn ansieht. Wäre das Wort hier ebenso gemeint, so würde der Nachdruck auf *ἄμωμα* fallen und dieser Zusatz hätte nicht analytischen, sondern synthetischen Charakter: bewährt euch nicht nur als Gotteskinder, sondern auch als solche im höchsten Mass, indem ihr untadelige Gotteskinder seid. Das stimmt aber nicht zu dem Zusammenhang, nach welchem *τέκνα θεοῦ* der neu eingeführte und also betonte Begriff ist. *Ἄμωμα* muss also analytischen Charakter haben. Es ist nur hinzugesetzt in Erinnerung an den Ausdruck des Deut., auf welchen P. grade durch den Begriff der Tadellosigkeit im Vorigen geführt worden ist, und der Gedanke ist: kraft dieser Tadellosigkeit stellt ihr euch dann als Gotteskinder dar gegenüber der verkehrten Art eurer Umgebung[2]). Grade dass die Leser

1) So ℵABC; die übrigen Handschriften *ἀμώμητα*. Für letztere Lesart könnte sprechen, dass *ἀμώμητος* nur II Pt 3 14 im NT vorkommt, also *ἄμωμος* zu schreiben den Abschreibern näher lag. Andrerseits aber könnte *ἀμώμητος* auf Grund des *μωμητός* der LXX entstanden sein. Einen sicheren Grund für die eine oder die andere Lesart vermag ich nicht zu finden.

2) Dass somit der Ausdruck *τέκνα θεοῦ* etwas anders als sonst

mitten unter [1]) einem verqueren [2]) und verdrehten [3]) Geschlecht leben, macht den Gegensatz um so bemerkbarer. An den Begriff γενεά wird ein Relativsatz geknüpft, der vermöge einer constr. ad sens. (Blass 31, 4) aus dem Kollektiv γενεά die einzelnen darin beschlossenen Personen heraushebt. Da wir innerhalb eines ermahnenden Abschnittes stehen, scheint es auf den ersten Blick das Nächstliegende zu sein, auch das φαίνεσθε imperativisch zu fassen (so z. B. Cypr., Theophyl. u. a.). Aber näher betrachtet erscheint das dem Zusammenhang nicht angemessen. Denn bei der imperat. Fassung würde es sich hier um die Missionspflicht der Leser handeln. Dagegen entscheidet nun zwar nicht, dass im Vorigen von der eigenen sittlichen Auferbauung derselben, nicht von ihrer Aufgabe an anderen die Rede ist, denn P. könnte hier ja zu einem neuen Gesichtspunkt übergehen; wohl aber, dass dieser neue Gesichtspunkt alsbald wieder verlassen würde, also als erratischer Block ohne jeden Halt im Vorigen und Folgenden hier stände, denn wie wir sehen werden, kehrt P. alsbald zu dem Gedanken zurück, dass die Phil. durch ihre eigne Christlichkeit ihm ein Gegenstand freudigen Ruhmes sind. Ist demnach φαίνεσθε Ind., so wird nur der im Vorigen angeschlagene Gegensatz zwischen den Christen und ihrer Umgebung in dem Relativsatz weiter durchgeführt. Nicht dass die Leser durch ihr Verhalten für die Welt das Licht sein sollen, sondern dass sie dadurch sich von dem sie umgebenden Dunkel wie hellleuchtende Gestirne [4])

---

gewendet wird, ist kein Gegengrund gegen diese Fassung. Auch sonst nimmt P. Worte, die bei ihm einen gewissen technischen Sinn haben, trotzdem gelegentlich in anderer Bedeutung. Z. B. ist δικαιοσύνη in allen Stellen, wo nicht grade von der Rechtfertigungslehre gehandelt wird, einfach im gewöhnlichen Sinne der Rechtbeschaffenheit angewendet. Die Flüssigkeit der Begriffe bei P. ist ein bei der Exegese zu ihrem Schaden vielfach vernachlässigtes Moment.

1) μέσον durch die weit überwiegende Anzahl der Handschriften beglaubigter als ἐν μέσῳ. μέσον in der Art einer Praep. gebraucht auch Mt 14 24. Lk 8 7 D. 10 3 D, vgl. Blass 40, 8.

2) σκολιός ursprünglich der Gegensatz zu dem Geraden; so vom Wege Jes 40 4. 42 16. Prv 2 15. 21 8. 28 18 oder von der sich ringelnden Schlange Jes 27 1. Sap 16 5 oder einem krummen Holz Sap 13 13; dann auf das sittliche Gebiet übertragen von dem, was von dem graden Wege der Sittlichkeit abweicht Ps 77 10. Prv 4 24. 8 8. 16 28. 23 33. Job 9 20. Sap 1 3. Im NT nur in übertragener Bedeutung, vgl. Lk 3 5. Act 2 40. I Pt 2 18.

3) διεστραμμένος zunächst auch vom Wege Jdc 5 6 und von geistigen Wegen Prv 8 13. 11 20. Jes 59 8; auf das Herz angewendet Prv 6 14. Ez 16 33. So im NT Mt 17 17. Lk 9 41. Act 20 30.

4) φωστήρ (im NT noch Apk 21 11) bezeichnet an sich jeden Lichtträger, wird aber hier nach dem Zusammenhang nicht von Fackeln, sondern wie Gen 1 14. 15. Sap 13 2, vielleicht in Erinnerung an Dan 12 3, von den Gestirnen gemeint sein, die über der dunklen Welt aufgehen.

(φωστῆρες) thatsächlich abheben, wird betont. Und zu dieser Fassung stimmt das Med. φαίνεσθε, welches, wie die Ausleger richtig bemerken, nicht lucere bedeutet — das wäre das Aktiv —, sondern apparere (vgl. Mt 27. 2427. Apk 1823). Wiefern die Leser eine solche Stellung zur Welt einnehmen, sagt in unbildlichem Ausdrucke der folgende Part.-Satz λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, welcher den vorangehenden Bestimmungen ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι und τέκνα θεοῦ ἄμωμα nicht koordiniert ist, sondern die Art und Weise angiebt, wie sie zu den genannten Eigenschaften gelangen, also mit »indem« aufzulösen ist. Von den verschiedenen Deutungen des Begriffs ἐπέχειν kommen nur zwei als nach dem Sprachgebrauch überhaupt möglich in Betracht: etwas hinhalten, praebere, und etwas inne haben. Die erstere (noch Lightf., Hofm., Zahn, Wohl.) sieht hier die nähere Ausführung des Begriffes φωστῆρες: die Christen halten das Lebenswort wie ein Licht der Welt hin, damit dieselbe dadurch erleuchtet werde; danach würden sich die Worte auf eine Missionsthätigkeit der Leser beziehen. Das passt aber nicht in den Zusammenhang, welcher von der sittlichen Lebenshaltung der Leser redet. Diese würde dann als das Beispiel gedacht sein, durch welches auf ihre Umgebung gewirkt werden soll. Dazu passt aber nicht der Ausdruck λόγος ζωῆς, der nicht auf die Predigt durch Beispiel, sondern nur die durch Worte gehen könnte. Daher wird man ἐπέχειν in der zweiten hier möglichen Bedeutung als ein verstärktes ἔχειν zu nehmen haben, eine Bedeutung, welche nicht allein schon durch die eine Thatsache sicher gestellt ist, dass Chrys. sie hier zu Grunde legt, sondern auch durch eine Reihe von Stellen der Profan-Gräzität gewährleistet wird [1]). So z. B. Weiss, Franke, Kl.,

---

Ἐν κόσμῳ scheint mir nicht nach der gewöhnlichen Annahme zu dem Verb. φαίνεσθε, sondern nur zu dem Vergleich ὡς φωστῆρες bezogen werden zu müssen, indem nach der richtigen Bemerkung von Kl. im ersteren Falle es neben ἐν οἷς ziemlich überflüssig wäre. Viel prägnanter wird der Gedanke, wenn es heisst: ihr verhaltet euch zu eurer Umgebung wie Lichtkörper zur Welt. Zu der Artikellosigkeit von κόσμος in präp. Ausdrücken vgl. Blass 46, 5. (Wenn man ἐν κόσμῳ zu φαίνεσθαι konstruiert, wäre der Ausdruck von der sündigen Menschenwelt gemeint; die Artikellosigkeit würde nicht gegen diese Fassung entscheiden, vgl. Gal 614). Ἐν κόσμῳ mit Hofm. und Wohl. zu dem folgenden Part.-Satz zu ziehen, beruht nicht nur auf einer, wie wir sehen werden, falschen Auffassung von ἐπέχοντες, sondern scheitert auch daran, dass, wenn der κόσμος als Gegenstand der Wirksamkeit der Leser bezeichnet sein sollte, man statt ἐν den blossen Dat. erwarten würde.

1) Chrys. setzt für ἐπέχειν promiscue das Simplex ἔχειν und das Kompos. κατέχειν ein: σπέρμα ζωῆς ἔχοντες, τουτέστιν ἐνέχυρα ζωῆς ἔχοντες, αὐτὴν κατέχοντες τὴν ζωήν, τουτέστι σπέρμα ζωῆς ἐν ὑμῖν ἔχοντες. Damit sind zu vergleichen Wendungen wie πάντα ἐπέχειν,

Lips. [1]). Somit ist der Gedanke, dass die Leser durch den sicheren Besitz des Lebenswortes in stand gesetzt sind, tadellos, lauter und als Kinder Gottes sich zu erweisen. Da λόγος bei P. sonst fast ausschliesslich mit einem sachlichen Gen. verbunden wird, um den Inhalt des betreffenden Wortes zu bezeichnen [2]), so wird es auch hier so sein, also λόγος ζωῆς nicht von einem Leben schaffenden, sondern einem vom Leben handelnden Worte zu verstehen sein. Gemeint ist also das Evangelium, welches das Leben des vollendeten Heils zu seinem Inhalt hat (so z. B. Weiss). Aber nicht τὸν λόγον τῆς ζωῆς heisst es, weil die Qualität dieses Wortes betont werden soll: ein Lebenswort haben sie im Besitz, welches, weil es Wort Gottes ist, nicht nur von Leben redet, sondern zugleich eine Kraft ist, welche das wirkt, wovon es spricht. Daher sind sie mit diesem Besitz im stande, die σωτηρία, von der V. 12 geredet wurde, und die ein synonymer Begriff mit ζωή ist, zu erarbeiten und tadellos als Gotteskinder dazustehen.

2 16b—18] Wenn wir recht gesehen haben, dass der letzte Part.-Satz λόγον ζωῆς ἐπέχοντες nicht zu dem Relativsatz ἐν οἷς φαίνεσθε gehört, sondern eine nähere Bestimmung zu dem voraufgehenden Absichtssatz ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι κτλ. ist, so ist damit festgestellt, dass die folgenden Worte εἰς καύχημα ἐμοί nicht mit dem Relativsatz verbunden werden können (so Kl.). Vielmehr müssen sie als nähere Bestimmung zu dem ganzen Finalsatz gefasst werden, an dessen Schluss sie stehen: die sittliche Vollendung der Leser gereicht dem P. zu einem Ruhmesgrund. Mit den nun folgenden Sätzen kehrt nämlich P. zu dem Ausgangspunkt seiner ganzen Darstellung zurück. 1 18 hatte er seine Freude über seine gegenwärtigen Verhältnisse ausgesprochen und zugleich die Zuversicht, dass keine Gestaltung seines Schicksals diese freudige Stimmung werde beeinträchtigen können. Nur eins, so hatte er 1 27 fort-

---

Xen. conviv. 8, ein Haus inne haben; τὴν πόλιν ἐπεῖχε κλαυθμός, Plut. Oth. 17: Weinen herrschte in der Stadt; οἶκον κατέχειν, ein Haus besitzen.

1) Auf diese Bedeutung führt sich auch wohl Bgls. Übersetzung tuentes zurück und Luthers festhalten, sofern damit wohl nur eine Konsequenz davon gemeint ist, dass die Leser das Lebenswort in festem Besitz haben.

2) So λόγος τοῦ σταυροῦ I Kor 1 18 das Wort vom Kreuz; λόγος σοφίας 2 4. 13. 12 8 ein Wort, das Weisheit zum Inhalt hat; II Kor 5 19 λόγος τῆς καταλλαγῆς Wort von der Versöhnung. Zweifelhaft können nur die Stellen sein, in denen ὁ λόγος τῆς ἀληθείας steht, in welchen der Gen. vielleicht qualitativ gefasst werden kann, vgl. darüber zu Kol 1 5. Eph 1 13 und II Kor 6 7; sicher ist die qualitative Bedeutung des Gen. in ἐν λόγῳ κολακείας I Th 2 5. Unsere Stelle ist jedenfalls den erstgenannten analog.

gefahren, würde das vermögen, nämlich wenn seine Leser ihres Christenstandes sich nicht würdig beweisen sollten. Damit war er zu Mahnungen in dieser Hinsicht übergegangen und kehrt nun zum Schluss wieder zu dem Ausgangspunkte zurück. Werden jene Mahnungen befolgt, stellen die Phil. sich als tadellos dar, so hat er darin Grund sich zu rühmen und also in freudiger Stimmung zu sein. Diesen Ruhmesgrund (vgl. zu καύχημα 1 26) hat er nun aber nicht nur in der Gegenwart, sondern er hat ihn für den Tag Christi, d. h. in Hinblick auf denselben: also wenn derselbe kommt und P. Rechenschaft über den ihm vertrauten Beruf ablegen muss, will er sich des Wohlverhaltens der Phil. rühmen [1]). Auf die Entscheidung dieses Tages kommt alles an: Christus ist die einzige Instanz, deren Urteil für P. in Betracht kommt (I Kor 4 1ff.); darum fasst er bei seiner Selbstbeurteilung diesen Tag als Massstab ins Auge. Wiefern aber das Wohlverhalten der Phil. ihm zum καύχημα gereicht, giebt der begründende Satz mit ὅτι an. Alles liegt daran, dass sein Leben nicht resultatlos verlaufen ist, sondern er einen Ertrag desselben zu verzeichnen hat. Dieser Ertrag besteht darin, dass er Christo Seelen gewonnen hat. Ist das geschehen, so hat er nicht εἰς κενόν (Gal 2 2. II Kor 6 1. I Th 3 5) seine als Lauf in der Arena gedachte Lebensaufgabe gelöst (ἔδραμον) und nicht εἰς κενόν seine mühselige Arbeit geleistet (ἐκοπίασα), — letzterer Ausdruck (Gal 4 11. I Kor 15 10. Kol 1 28. 29) das eben gebrauchte Bild in die Sache übersetzend.

Der Gedankenfortschritt in V. 17 hat den Auslegern viele Not gemacht, genauer genommen die Frage, wozu das ἀλλά einen Gegensatz einführen soll. Mey., Weiss, Holst., Kl. u. a. gehen davon aus, dass im Vorigen der Apostel vorausgesetzt habe, er werde mit den Lesern zusammen die Parusie erleben. Nun gehe er zu der entgegengesetzten Möglichkeit über, dass er vorher sterben müsse, und fahre fort, aber auch in diesem Falle bleibe seine freudige Stimmung ungetrübt. Diese Auffassung scheint mir unmöglich zu sein. Zunächst ist der Gedanke, dass P. die Wiederkunft Christi erleben würde, schlechterdings gleichgiltig für das in V. 16 Gesagte. Denn dass er einen Gegenstand des Ruhmes für den Tag des Gerichts an den Phil. hat, findet ebenso statt, wenn er diesen Tag erlebt, als wenn er

1) Zahn will εἰς ἡμέραν zeitlich fassen von einem bis zum Tage Christi fortgehenden Ruhme, so dass es nicht wesentlich von ἄχρι ἡμέρας verschieden sei. Aber die von ihm angeführten Stellen 1 10. Eph 4 30. II Tim 1 12 beweisen nichts, da an ihnen diese Fassung mindestens ebenso unsicher ist, wie hier. Gegen sie entscheidet der Gedanke: nicht vor Menschen will sich P. der Phil. unausgesetzt rühmen, sondern vor dem, der allein über ihn ein Urteil zu fällen hat. Vor seinem Richterstuhl will er auf die Phil. als Ertrag seiner Arbeit hinweisen.

vorher gestorben ist. Ferner aber würde, wenn P. diesen Gegensatz im Sinne hätte, derselbe doch mit einem Worte ausgesprochen sein müssen: man würde in V. 17 den Zusatz *πρὸ τῆς ἡμέρας Χρ.* erwarten. Endlich wäre dann die Wahl des Ausdrucks *σπένδομαι* unerklärlich. Es würde nicht auf die Form des Todes des Ap. ankommen, sondern nur auf die Thatsache desselben. So, wie die Worte lauten, ist der Gegensatz zwischen einem Erleben und einem Nichterleben der Parusie lediglich eingetragen. Lassen wir denselben also bei Seite, so ergiebt sich ferner, dass V. 17 nicht einen Gegensatz oder eine Steigerung (*ἀλλά* = quin immo, wie II Kor 1 9) zu den Worten *εἰς καύχημα ἐμοί* bilden kann. An sich wäre es ja möglich, dass P. aus dem Begriff *καύχημα* das darin liegende Merkmal der Freude herausnähme und den Gedanken, er habe stolze Freude an den Phil., noch durch den Satz überböte, dass er sich auch durch das grösste Opfer, das er für sie bringen müsste, seinen Tod, in dieser Freude nicht stören lassen wolle. Aber dazu würde der Inhalt von V. 17 fin. u. V. 18 nicht stimmen. Da sagt er, er freue sich auch im Fall seines gewaltsamen Todes, und zwar mit den Phil. (*καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν*). Wie kann er voraussetzen, dass die Phil. sich über seinen Tod freuen? Hofm. bemerkt durchaus zutreffend, P. habe die Leser etwa ermahnen können, sich zu solcher Höhe der Betrachtung aufzuschwingen, nimmermehr aber diese Freude als bei denselben vorhanden voraussetzen können. Man hat unser *συγχαίρειν* nach dem Vorgang der Vulg. mit beglückwünschen übersetzen wollen (z. B. Grot., Mey., Lightf.). Aber damit ist nichts gebessert: es lässt sich zur Not denken, dass P. die Leser ermahnt, ihm zu der Ehre des Todes um Christi willen Glück zu wünschen, aber wiefern er ihnen dazu Glück wünschen könne, lässt sich ohne Künstelei nicht sagen. Ferner reden V. 17b. 18 offenbar von einer Reziprozität des *χαίρειν* und *συγχαίρειν*: P. will sich mit den Phil., sie sollen sich mit ihm freuen; er will an ihrer, sie sollen an seiner Freude teilnehmen. Bei der gewöhnlichen Fassung des 17. V. ist aber nur von einer Freude des P. die Rede, an der die Phil. teilnehmen sollen. Wo ist aber die Freude der Phil., an der er teilnehmen will? Ihre Freude ist ja nur Teilnahme an seiner Freude. Die klar vorliegende Reziprozität, die gegenseitige Anteilnahme an der Freude des Anderen, ist nicht vorhanden. Summa: knüpft man V. 17 an V. 16a an (*εἰς καύχημα ἐμοί*), — meine stolze Freude an euch wird sogar durch das etwaige schwere Geschick meines Märtyrertodes nicht gemindert —, so bleibt der Schluss des Absatzes völlig unverständlich.

Ein passender Sinn kommt erst in V. 17. 18, wenn man mit Hofm., Zahn, Wohl. das *ἀλλά* nicht zu dem Ausdruck *εἰς*

καύχημα ἐμοί in Beziehung setzt, sondern die Fortsetzung des Satzes mit ὅτι bilden lässt, also mit »sondern« übersetzt. Das ist allerdings nur möglich, wenn man mit denselben Ausll. die Worte ἐπὶ τ. θυσίᾳ κτλ. nicht zu dem Vordersatz εἰ σπένδομαι, sondern zu dem Nachsatz χαίρω gehören lässt. Denn wenn ἀλλά einen Gegensatz zu dem vorangehenden Satz »ich habe nicht vergeblich gearbeitet« bilden soll, so muss er irgend eine Frucht der Arbeit des Paulus nennen, und zwar im Hauptsatz nennen. Das aber ist nur der Fall, wenn man ἐπὶ τ. θυσίᾳ κτλ. mit χαίρω verbindet, mag man den Ausdruck im übrigen fassen, wie man will. Soll er nach der einen Meinung den Ap. als den Priester bezeichnen, welcher den Glauben der Phil. als Opfer darbringt, so ist darin gegeben, dass er nicht vergeblich gearbeitet hat; und wenn nach der anderen Ansicht er die Phil. als die Priester denkt, die ihren Glauben opfern, so ist damit gleichfalls der Erfolg seines Wirkens verbürgt. Es fragt sich nur, wie P. überhaupt hier auf den Gedanken an seinen Tod kommt. Die Vermittlung liegt aber in V. 16. Das härteste Ende des Kampfeslaufes und die schwerste Arbeit würde der gewaltsame Tod sein; aber auch wenn sein τρέχειν zu dieser meta und sein κόπος zu dieser Spitze führte, hält dem die Freude über den Ertrag dieses κόπος die Wage. Denn wenn P. getötet wird, geschieht es um seiner Arbeitsleistung willen; der Tod gehört also zu den Kosten, die er darangesetzt hat, aber nicht ohne den gehofften Gewinn davonzutragen. Dass so der Gedankengang des P. richtig aufgefasst ist, zeigt das εἰ καὶ σπένδομαι. Dieses καί kann nicht unmittelbar mit εἰ zusammengehören, so dass es dem Kondizionalsatz den Charakter eines Konzessivsatzes gäbe — wenn auch, wenngleich —, weil dann jede Gedankenverbindung mit dem Vorigen fehlt; es gehört vielmehr nur zu dem einen Begriff σπένδομαι, um ihn als die höchste Spitze des κόπος zu bezeichnen, und der Satz ist ein reiner Bedingungssatz: »meine Arbeit ist nicht vergeblich gewesen, sondern gereicht mir, falls ich darüber sogar getötet werde, zur Freude wegen ihres Erfolgs«. Ob diese Eventualität eintreten wird oder nicht, bleibt hier ebenso zweifelhaft wie 1 20ff.: tritt sie ein, kann sie seine Freude über seinen Erfolg nicht aufheben. Um aber nicht nur die Gewaltsamkeit des Sterbens, die hier vorausgesetzt wird, sondern zugleich den religiösen Wert desselben als eines im Dienste Gottes geschehenden aufs kürzeste zu bezeichnen, wählt P. das Bild der Libation. An sich würde der ihm vorschwebende Gedanke in der That zu einem ganz reinen Ausdruck kommen, wenn man mit Hofm. im Nachsatz wieder σπένδομαι zu ergänzen hätte: »wenn ich als Trankopfer ausgegossen werde, so geschieht ja auch das nur um euretwillen«. Aber nicht allein liegt die Ergänzung von σπένδομαι

fern, sondern der folgende Satz verliert dann auch allen Halt, so dass Hofm. mit ihm einen neuen Abschnitt beginnen lassen will, der mit dem Vorigen gar nichts zu thun habe. Man könnte nun den Satz aus der Analogie mit 2 12 erklären. Wie dort P. eigentlich sagen wollte: »wie ihr immer gehorsam gewesen seid, so seid auch jetzt gehorsam und erarbeitet euer Heil«, aber den Begriff des Gehorsams im Nachsatz überging und alsbald zu dem Begriff κατεργάζεσθε überging; — so würde er auch hier haben schreiben wollen: »wenn ich als Trankopfer ausgegossen werde, so geschieht es um euretwillen, und darüber freue ich mich«, übergeht aber den mittleren Satz und schreibt alsbald »so freue ich mich über den Gewinn für euch«. Aber dagegen spricht doch, dass nicht abzusehen ist, wie sein Märtyrertod direkt ein Gewinn für den Glauben der Philipper sein konnte, und ausserdem treten dann wieder alle Bedenken ein, die eben in Bezug auf das συγχαίρω ὑμῖν geltend gemacht wurden. Die Schwierigkeiten schwinden, wenn man das ἐπὶ τῇ θυσίᾳ κτλ. richtig versteht. Es kann damit nicht eine priesterliche Handlung des P. selbst gemeint sein. Das ist nicht einmal möglich, wenn man die Worte zu dem Bedingungssatz zieht. Denn P. könnte wohl sagen, sein Tod trete als Trankopfer zu dem Opfer hinzu [1]), welches er in Gestalt des von ihm erarbeiteten Glaubens der Phil. Gott dargebracht habe — τ. πίστεως explikat. Gen. —; aber er kann nicht den Gen. in dieser Bedeutung mit λειτουργία verbinden. Denn »die priesterliche Verrichtung eures Glaubens« kann kein unbefangener Leser von einer Verrichtung verstehn, die den Glauben der Phil. zur Folge hat, sondern nur von einer solchen, die dieser Glaube seinerseits vollzieht. Aber selbst wenn die Worte anders gefasst werden könnten, so müsste doch jedenfalls der allgemeinere Begriff des priesterlichen Thuns vor dem speziellen des Opfers stehen. Sind aber die Worte ἐπὶ τ. θυσίᾳ κτλ., wie wir als notwendig erkannten, mit χαίρω zu verbinden, so ist überhaupt keine Möglichkeit, P. als den Priester zu verstehen, denn es müsste dies irgendwie zum Ausdruck gebracht sein. Es bleibt also nur übrig, die Philipper selbst als die das Opfer Darbringenden aufzufassen. Die πίστις

1) Wenn man ἐπὶ τῇ θυσίᾳ κτλ. mit σπένδομαι verbindet, so kann ἐπί doppelt aufgefasst werden. Einmal lokal, sodass der Gedanke wäre, über das Opfer wird die Spende ausgegossen. Dann würde der Sinn etwa derselbe sein, wie wenn Num 28 24 ἐπί c. gen. oder Lev 5 11 ἐπί c. acc. steht; mit dem Dativ Il. 11 775, Arrian Alex. 6 19. Oder aber ἐπί kann im Sinne der Hinzufügung genommen sein (Bl. 43 3). Letzteres würde, wenn überhaupt hier ἐπί mit σπένδομαι zu verbinden wäre, vorzuziehen sein, da der Gedanke wäre, P. wolle zu dem Opfer des Glaubens der Phil. noch das Trankopfer seines Blutes hinzufügen, während eine Verschmelzung der beiden Opfer, was der Gedanke bei der lokalen Auffassung von ἐπί wäre, fern liegt.

derselben wird einerseits als ein Opfer dargestellt, das sie Gotte darbringen: wie die ganze Persönlichkeit des Christen Röm 12 1 als ein Gotte geweihtes Opfer bezeichnet wird, so hier der Glaube, in welchem die christliche Persönlichkeit ihren tragenden Mittelpunkt hat. Andrerseits wird derselbe Glaube als eine λειτουργία gedacht. Aus dem vorher angegebenen Grunde kann dies Wort hier nicht mit »priesterliche Leistung« übersetzt werden in dem Sinne, dass der Glaube die von dem Priester dargebrachte Leistung ist: dann müsste hier λειτουργία als das allgemeinere Wort voranstehen. Andrerseits wird aber auch Zahn nicht das Richtige getroffen haben, wenn er das Merkmal der »priesterlichen« Leistung ganz eliminieren will. Gewiss ist dies Merkmal kein dem Begriff an sich inhärierendes, wie II Kor 9 12. Phl 2 30 zeigen. Aber von der Geldspende der Phil. kann es in diesem Zusammenhange gewiss nicht verstanden werden, denn sie ist ein viel zu einzelner Zug, als dass hier, wo es sich um den Gesamterfolg der Thätigkeit des P. an ihnen handelt, darauf ein solcher Nachdruck gelegt werden könnte. Und dazu kommt, dass doch durch die unmittelbare Nachbarschaft von θυσία hier der Begriff des kultischen, also priesterlichen Thuns fast unabweisbar nahe gelegt wird. Man wird den Worten nur gerecht werden können, indem man erkennt, dass der Glaube nach zwei verschiedenen Seiten ins Auge gefasst wird: einmal ist er ein Opfer, das dargebracht wird, andrerseits ein priesterliches Thun, welches selbst darbringt. M. a. W.: die Phil. werden um ihres Glaubens willen einerseits als Opfer, andrerseits als Priester dargestellt. Vermöge des Glaubens geben sie sich selber Gotte als Eigentum hin, so dass sie als Opfer erscheinen, und vermöge desselben Glaubens üben sie heilige Thätigkeit, was sich also auf ihr gesamtes Leben für die Zwecke des Reiches Gottes bezieht, so dass sie auch als Priester erscheinen. Beide Bilder des Opfers (nicht Opferns) und des heiligen Thuns sind aber veranlasst durch das vorhergehende Bild des σπένδειν. Der Sinn des Ganzen ist also der: »Ich kann mich euer rühmen im Blick auf den Tag Christi; denn nicht vergeblich ist meine Arbeit gewesen, sondern ich darf mich eures Christenstandes, den ich gezeitigt habe, als eines gottgeweihten Opfers und eines für Gott thätigen Priestertums freuen, und zwar auch dann, wenn jene meine Arbeit an euch in meinem Tode um meines Werkes willen als in einem Trankopfer ihr Ende findet, denn dabei werde ich jenen Erfolg meines Werkes als Trost und Entgelt vor Augen haben«. Und nun ist klar, wie P. fortfahren kann καὶ συγχαίρω ὑμῖν: der Christenstand der Philipper, von dem in den letzten Versen die Rede gewesen ist, ist ihm eine Freude, aber natürlich vor allem auch den Phil. selbst, so dass in dieser Hinsicht sich beide gemein-

sam freuen. Daran knüpft er V. 18 die Mahnung: ebenso, wie er an ihrer Freude über ihren Christenstand teilnimmt, so dass sie seine eigene Freude ist, — *τὸ αὐτό* —, sollen auch sie sich freuen, und zwar mit ihm. Da im Vorigen schon von einem *συγχαίρειν* Pauli mit den Lesern gesprochen, also deren eigenes Freuen vorausgesetzt ist, so kann unmöglich V. 18 sich wieder auf denselben Gegenstand der Freude beziehen. Denn wenn sie sich schon freuten, brauchten sie nicht dazu ermahnt zu werden; überdies setzt das *τὸ αὐτό*, welches Weiss gut durch *ὡσαύτως* erklärt, voraus, dass von einem neuen Gegenstand der Freude die Rede sein soll. Dieser kann nur der Märtyrertod des Ap. sein. Im Vorigen war der Gedanke ausgesprochen, dass derselbe die Freude des P. nicht hindern könne. Wohl aber konnte er voraussetzen, dass der Gedanke an diese Eventualität die der Gemeinde dämpfen und sie tief traurig machen werde. Dem gegenüber schreibt er nun: wie ich an eurer Freude über euren Christenstand teilnehme, so nehmt auch ihr an der freudigen Stimmung teil, die ich sogar im Blick auf ein solches Ende bewahre. Die Stelle atmet ganz die feinsinnige Freundlichkeit, mit der P. für seine Wünsche die Leser zu gewinnen weiss. Einmal erinnert er, dass sie ihm einen Entgelt dafür schuldig sind, dass er an ihrer Freude teilnimmt (*τὸ αὐτό*); andrerseits legt er ihnen nahe, dass, wenn er selbst im Blick auf das schwerste Geschick sich seine freudige Stimmung nicht trüben lässt, sie doch erst recht keinen Grund haben, anders als er zu empfinden. Jedesmal ist der Satz mit *συγχαίρειν* die nähere Bestimmung zu dem vorhergehenden *χαίρειν*, so dass er mit »und zwar« im Deutschen angeschlossen werden kann. »Ich freue mich, und zwar mit euch; so freuet auch ihr euch, und zwar mit mir.« Helft mir mich freuen.

Von seiner freudigen Stimmung über den Christenstand der Phil. war P. 1 3ff. ausgegangen; eine gleiche Stimmung hat er von sich selber in Bezug auf die Lage des Evangeliums in Rom und in Bezug auf seine eigene Zukunft, wie sich dieselbe auch gestalten möge, ausgesagt 1 12—26; die Mahnungen, welche er an die Phil. gerichtet hat, hat er 1 27 durch *μόνον* unter den Gesichtspunkt gestellt, dass ihre Erfüllung die Vorbedingung für die Andauer seiner freudigen Stimmung sei; zur Bezeugung der gleichen Stimmung ist er nun am Schluss wieder zurückgekehrt und hat gesucht, die Leser in dieselbe hineinzuziehen, auch wenn äusserlich betrachtet das trübste Loos seiner warten sollte. Er schreitet nun zu persönlichen Mitteilungen fort, und zwar über zwei Boten, welche er senden will: den Timotheus V. 19—24, den Epaphrodit V. 25—30.

2 19] Das *δέ*, mit dem er den Übergang bewirkt, ist das einfach metabatische, welches die Einführung eines von dem vorigen

verschiedenen Gedankens bezeichnet. Jeder Versuch, eine nähere Beziehung zu dem Vorigen herzustellen, ist gekünstelt[1]). Zwar alsbald kann Timotheus noch nicht abreisen, indes hofft P., dass dies schnell (*ταχέως*) geschehen wird, und zwar hat diese seine Hoffnung einen religiösen Grund: der Jesus, welchen er als den Herrn kennt, wird, so hofft er, diese seine Herrscherstellung darin bewähren, dass er die Verhältnisse so gestaltet, dass Timotheus reisen kann (*ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*). Mit der ganzen zarten und freundlichen Haltung des Briefes steht in Einklang, dass P. die Sendung des Timotheus nicht damit motiviert, dass die Phil. einer Förderung bedürfen, sondern mit seinem eigenen Interesse. Denn durch die Nachrichten von ihnen, welche er durch den zurückkehrenden Timotheus empfangen wird (*γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν*), wird er sich gestärkt fühlen können (*εὐψυχῶ*)[2]). Nur in dem *κἀγώ* liegt die Andeutung, dass auch die Phil. ihrerseits eine Stärkung durch die Sendung des Timotheus 2 20—.21] empfangen werden. Die Wahl grade des Tim. wird V. 20f damit motiviert, dass kein anderer den gleichen notwendigen Grad von Selbstlosigkeit besitze. Die frühere, neuerdings auch noch von Klöpper verteidigte Auffassung des *οὐκ ἔχω ἰσόψυχον*[3]) ging dahin, dass kein anderer als Tim. dem P. gleichgesinnt sei (Luth.: der so ganz meines Sinnes sei). Gegen diese Fassung entscheidet nicht unbedingt das Fehlen von *ἄλλον*, dass sich wohl ergänzen liesse, wohl aber, dass durch irgend einen Zusatz klar gemacht sein würde, dass es sich um eine Vergleichung mit P. selbst handle. So wie die Worte lauten, können sie nur dahin verstanden werden, dass P. keinen dem Tim. gleichen besitze, dass er also in ihm den besten sende, den er überhaupt senden könne. Worin aber seine Vortrefflichkeit besteht, sagt der folgende erklärende Satz mit *ὅστις* aus. Der Ton liegt, wie V. 21 zeigt, auf *τὰ περὶ ὑμῶν*, welches

---

1) So nicht allein der Gedanke von Bgl., P. schicke den Tim., obwohl er nichts Bestimmtes über seine Zukunft mitteilen könne, oder der Meyers, er schicke ihn trotz seiner gefahrvollen Lage, sondern auch der Klöppers, er schicke ihn, um ihre freudige Stimmung zu erhalten.

2) Das Verbum *εὐψυχεῖν* ist sehr selten. Da es Poll. 328 synonym mit *θαρσεῖν* ist, Herm. Vis. 1 3 12 mit *ἰσχυροποιεῖν* zusammensteht, und *εὔψυχος* und *εὐψυχία* von tapferem, standhaftem Mut gebraucht werden (vgl. z. B. I Makk 9 14. II Makk 7 20), so wird man auch hier das Verbum nicht auf eine fröhliche Stimmung im allgemeinen zu deuten haben, sondern auf einen Zuwachs an standhaftem und kraftvollem Mut gegenüber allen Gefahren im Gegensatz zu einer Mutlosigkeit, welche durch schlechte oder gänzlich fehlende Nachrichten erzeugt werden könnte.

3) Das Wort sehr selten: Aesch. Agam. 1479. Ps 55 14; das Adverb Eustath. 831, 52; der Schol. erklärt zu Eurip. Androm. 419 die Worte *πᾶσι δ' ἀνθρώποις ἆρ' ἦν ψυχὴ τέκνα* durch *ἰσόψυχα τοῖς ἀνθρ. τὰ τέκνα.*

durch das voraufgestellte γνησίως noch verstärkt wird. Das heisst in echter, lautrer Weise [1]) sorgen, wenn man die Interessen der anderen ausschliesslich ins Auge fasst und die seinen hintansetzt. Somit ist der Relativsatz nur die nähere Erklärung des Inhaltes von ἰσόψυχος. Wiefern P. keinen hat ausser Tim., den er senden kann, erläutert er weiter in V. 21. Unmöglich kann der Sinn desselben sein, dass P. allen Christen ausser dem Tim. im umfassendsten Sinne zum Vorwurf machen will, es komme ihnen nicht auf die Sache Christi, sondern nur auf ihre eigenen Interessen an. Das wäre als Thatsache ebenso unglaublich wie als Meinung des P., und kein Hinweis auf seine durch das Leiden verbitterte Stimmung oder die Morosität des Alters, die man auch in des alten Luthers herben Urteilen finde, könnte eine solche Aussage erklärlich machen. Am allerwenigsten würde sie in einem Briefe verständlich sein, welcher von der nachsichtigsten und freundlichsten Stimmung selbst gegen eine ihm abgünstige Umgebung erfüllt ist. Zunächst ist nach dem Zusammenhang nicht von den Christen insgemein, sondern nur von denen die Rede, welche für eine solche Sendung überhaupt in Betracht kommen können, also von seiner näheren Umgebung. Diese fasst er mit dem artikulierten οἱ πάντες als einen geschlossenen Kreis zusammen. Aber auch von diesen kann er nicht im allgemeinen sagen wollen, dass sie nicht das Interesse Christi suchten, denn dann würde er sie überhaupt nicht in seinen Kreis aufgenommen haben. Aber auch dadurch wird sein Urteil nicht verständlich, dass man mit Kl. annimmt, sie hätten sich alle durch ihren individuellen Standpunkt, nicht von dem geistigen Prinzip der Sache Christi bestimmen lassen. Wie wäre es denkbar, dass Männer, die sich doch irgendwie dem P. so nahe angeschlossen haben müssen, dass sie überhaupt

1) Es ist mir nicht recht verständlich, wie Lightf. hier den eigentlichen Sinn von γνήσιος im Gegensatz zu spurius festhalten kann: as a birth-right, as an instinct derived from his spirituel parentage. Timotheus was neither a supposititious (νόθος) nor an adopted (εἰσποίητος) son, but, as St. Paul calls him elsewhere, γνήσιον τέκνον ἐν πίστει Das wäre doch höchstens möglich, wenn im Vorigen ἰσόψυχος von der Gleichgesinntheit mit P. verstanden würde, eine Auffassung, welche aber Lightf. selbst nicht teilt. Es liegt um so weniger nahe, hier an die ursprüngliche Bedeutung von γνήσιος zu denken, da das Wort oft genug in erweiterter Bedeutung im Sinne von edel, lauter vorkommt. In echter Weise sorgen heisst so sorgen, wie es dem Begriff des μεριμνᾶν entspricht. Fern liegt auch die Erklärung von Klöpper, es sei darauf angekommen, dass jemand mit rechtem Takt in die Verhältnisse der Philipper eingreife, dieselben genetisch zu begreifen verstehe und die Schatten und Lichtseiten bei ihnen gebührend in Rechnung ziehe. Das alles erweist sich dem begründenden V. 21 gegenüber als eingetragen, welcher zeigt, dass es nur auf den Gegensatz von τὰ ἑαυτῶν ζητεῖν und τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνᾶν ankommt

für eine solche Sendung in Betracht kamen, einen von dem seinen verschiedenen Parteistandpunkt eingenommen hätten? Vielmehr begreift sich das Urteil des P. nur, wenn das τὰ ἑαυτῶν ζητεῖν sich in einem speziellen Fall, nämlich grade bei der hier in Rede stehenden Sendung nach Philippi, gezeigt hatte. P. hat nach einem geeigneten Boten gesucht, niemand aber ausser Tim. hat die Reise übernehmen wollen. Das beurteilt er als ein τὰ ἑαυτῶν ζητεῖν. Die Reise nach Philippi wäre ein Dienst Christi gewesen. Aber ihre eigenen Interessen haben ihnen höher gestanden; keiner hat, wenigstens in jenem Augenblick, Rom verlassen mögen. Welche Entschuldigungen sie gehabt haben, steht dahin. Dem P. sind sie nicht als genügend erschienen, sondern er beurteilt ihre Weigerung als einen Mangel an Selbstlosigkeit. So ist klar, wie er von Tim. sagen kann, er habe keinen seinesgleichen, und wie er in der Selbstlosigkeit, mit welcher Tim. die Sendung übernimmt, auch die Bürgschaft sieht, dass er während seiner Abwesenheit in Philippi mit gleicher Selbstlosigkeit sich in echter Sorgfalt nur ihren Interessen widmen wird. So gefasst, schliesst sich nicht nur der ganze Inhalt von V. 20—21 zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, sondern es schwindet auch jeder Schein eines über das Mass hinausgehenden harten und lieblosen Urteils. Die Betreffenden haben nur nicht in unbedingter Weise der Sache Christi alles andere aufopfern wollen, ohne dass damit ausgeschlossen ist, dass es im allgemeinen ihnen mit ihrem Christen-
2 22] tum Ernst gewesen ist. Musste nun schon die willige Übernahme der Sendung seitens des Tim. diesen bei den Lesern empfehlen, so kommt nun als eine fernere Empfehlung hinzu, dass die Leser ihn von alten Zeiten her nicht nur überhaupt, sondern als einen längstbewährten Diener des P. und des Evangeliums kennen. Um den folgenden Gedanken scharf zu fassen, ist die Wortstellung zu beachten. Nicht αὐτοῦ steht voran, sodass von des Tim. Bewährtheit im Gegensatz zu den eben charakterisierten πάντες die Rede wäre; aber auch nicht γινώσκετε steht voran, sodass der Gedankenfortschritt wäre: er ist geeignet, und ihr selbst kennt seine Geeignetheit; sondern den Ton hat δοκιμήν. Im Vorigen ist davon die Rede gewesen, dass Tim. und er allein sich gegenwärtig als geeignet erwiesen hat; nun wird geltend gemacht, dass er sich bereits in der Vergangenheit erprobt hat, und zwar die Phil. selbst das am besten wissen. Denn er war bei der ersten Anwesenheit des P. in Philippi dessen Genosse gewesen. Es sind aber zwei Gedanken ineinandergeschoben, einmal der, dass er sich zu P. wie ein Kind zum Vater verhalten hat, also in abhängiger Stellung von ihm gewesen ist, andrerseits, dass er mit dem P. zusammen, also ihm koordiniert, als ein Knecht dem Herrn in Bezug auf

das Evangelium gedient hat. In dem Verhältnis des Kindes zum Vater liegt ja freilich auch das Moment der Unterordnung und des Gehorsams, darüber hinaus aber auch das der Liebe, welche viel sorgsamer und treuer dient, als es ein blosser δοῦλος thun würde. Darum vermeidet P. den Ausdruck ἐμοὶ ἐδούλωσεν, welcher formell dem vorangehenden ὡς πατρὶ τέκνον am genauesten entsprechen würde, und sagt statt dessen σὺν ἐμοὶ ἐδούλωσεν, wodurch er ihn an seine Seite stellt und somit einen zweiten Gesichtspunkt beibringt. Als den Herrn aber, dem sie unterthänig gedient haben, bezeichnet er nicht das Evangelium, denn dann würde der Dativ stehen, sondern gedacht ist als der Herr Christus und das Evangelium als die Sphäre, in Bezug auf welche der Dienst geschehen ist (zu dem εἰς vgl. z. B. 1 5. 2 23—24] II Kor 9 13). Und nun rekapituliert P. nach der näheren Empfehlung des Tim. den Hauptgedanken seiner möglichst balden Sendung, indem er dazu das wiederaufnehmende οὖν verwendet. Der Zeitpunkt der Sendung hängt nur noch davon ab, dass P. vorher seine Lage (τὰ περὶ ἐμέ) klar durchschauen will, was also bis jetzt nicht der Fall ist. Solange er das nicht kann, muss Tim. bleiben, da P. möglicherweise seiner Dienste in Rom benöthigt ist. Sind die Verhältnisse aber klar geworden, soll er unverzüglich (ἐξαυτῆς) kommen. Indem er aber hinter τοῦτον ein μέν eingeschoben hat, hat er angedeutet, dass die Sendung des Tim. nicht alles ist, was er für die Phil. thun will; er nimmt nämlich in Aussicht, und zwar vertrauensvolle Aussicht (πέποιθα), dass er auch persönlich bald im stande sein wird, zu ihnen zu kommen. Im Zusammenhang mit dem ὡς ἂν ἀφίδω [1]) gewinnt das πέποιθα natürlich nur einen relativen Sinn. Wissen kann er nicht, wie es mit ihm wird, aber er hegt noch immer das Vertrauen auf einen günstigen Ausgang seines Prozesses, wenn er auch mit der entgegengesetzten Möglichkeit fortwährend rechnet. Grade aber wenn er mit der Hoffnung baldigen persönlichen Kommens sich trägt, zeigt die vorläufige Sendung des Tim., in welchem Mass er das Bedürfnis engster Verbindung mit der Gemeinde fühlt: trotz der Hoffnung auf baldiges Kommen begehrt er noch vorher nähere Nachrichten über sie zu erlangen.

2 25] Aber ausser dem Tim. wird noch ein anderer Mann aus der Umgebung des P., Epaphrodit, und zwar noch vor jenem,

---

1) Die Aspiration von ἰδεῖν auch sonst im NT bezeugt, z. B. ἔφιδε Act 4 29, ἐφείδεν Lc 1 25. Das neutestamentliche Material bei Win-Schm. 5 10. Blass 4 3 und zusammen mit den alttestamentlichen Analogien bei Tisch[8] III 91. ὡς im temporalen Sinne bei P. noch I Kor 11 34. Röm 15 24, beide Male mit ἄν, welcher Gebrauch nach Blass 78 3 nur schwache klassische Parallelen hat.

wohl als Überbringer dieses Briefes, zu den Lesern kommen. Derselbe war nach dem hier Gesagten Überbringer der Liebesgabe gewesen, welche die Phil. dem P. nach Rom gesendet hatten, und hatte den Auftrag gehabt, bei dem Apostel zu bleiben. Diesem liegt nun am Herzen, die vorzeitige Rückkehr des Epaphrodit zu entschuldigen und ihm trotz derselben eine freundliche Aufnahme bei der Gemeinde zu sichern. Die zarte Rücksicht, mit der er seine Worte wählt, und die Feinheit, mit welcher er den Epaphrodit zu verteidigen und in den Augen der Gemeinde zu heben sucht, erinnern lebhaft an die ähnliche Liebenswürdigkeit, mit welche P. für Onesimus bei dessen Herrn eintritt. Von vorn herein stellt er die Rückkehr des Ep. als sein Werk dar, wodurch Epaphr. also schon in jedem Fall entlastet ist, und weiter als eine gebieterische Notwendigkeit (*ἀναγκαῖον ἡγησάμην*, wobei der Aorist in Übereinstimmung mit dem Briefstil steht, indem der gegenwärtige Entschluss des P. von dem Standpunkt der Briefempfänger aus als Vergangenheit erscheint). Zunächst wird an den Namen des Ep. eine Reihe ehrender Prädikate geknüpft, um denselben in seinem ganzen Wert den Lesern vorzuführen. Zu P. — das *μοῦ* gehört selbstverständlich zu den drei ersten Prädikaten — steht derselbe im Verhältnis nicht allein eines christlichen Bruders, also der Glaubensgenossenschaft (*ἀδελφός*), sondern auch in dem spezielleren eines Mitarbeiters (*συνεργός*), und was noch mehr ist, eines Teilnehmers an seinen Kämpfen für das Evangelium (*συστρατιώτης*), wobei nicht an innerchristliche Streitigkeiten zu denken ist, sondern die gesamte Lebensaufgabe des P. unter den Gesichtspunkt eines Feldzugs im Dienste Christi gegen die widergöttliche Welt gestellt wird. Ist so P. dem Ep. zu Dank und Anerkennung verbunden, so nicht weniger die Gemeinde: er ist ihr Bote an P. gewesen — *ἀπόστολος* in ganz allgemeinem Sinne wie II Kor 8 23, und zwar wie dort von dem Überbringer einer Geldspende —. Und damit ist er zugleich Diener der Phil. geworden — *ὑμῶν* auch zu *λειτουργός* gehörig —, und zwar Diener für das Bedürfnis des P. (*τῆς* 2 26] *χρείας μου*)[1]. Die Notwendigkeit, den Ep. zurückzuschicken, begründet P. zunächst mit dessen eigenem dringenden

1) Man könnte *λειτουργός* auch hier vom Priesterdienst verstehen. An sich wäre möglich und der ganzen feinsinnigen Art des P. entsprechend, dass er die Geldspende der Phil. als ein von ihnen Gotte gebrachtes Opfer dargestellt (4 18) und den Ep. als den dies Opfer darbringenden Priester gedacht hätte, wodurch dann zugleich den Lesern nahe gelegt wäre, ihn mit der einem Priester gebührenden Ehrerbietung zu behandeln. Aber der Ausdruck *λειτουργὸς τῆς χρείας μου* lässt sich doch nur gezwungen in dieser Weise deuten. Grade der Gesichtspunkt, dass die Geldsendung an P. eigentlich ein Gotte gebrachtes

Wunsche. Derselbe ist in Rom krank geworden; davon haben die Phil. Kunde erhalten (ἠκούσατε ὅτι ἠσθένησεν); das aber hat wiederum den Kranken beunruhigt; so hatte er nicht nur überhaupt Heimweh gehabt (ἐπιποθῶν ἦν πάντας ὑμᾶς, wobei das hinzugesetzte πάντες wieder darauf berechnet ist, eine freundliche Stimmung für Ep. herbeizuführen, indem es zeigt, wie er nicht nur an einzelnen, sondern an allen Gliedern der Gemeinde hängt), sondern dieses Heimweh war in dem Gedanken an die Sorge, welche sich die Phil. um ihn machen würden, gradezu bis zu einer verzweifelten Stimmung gestiegen: er war förmlich ausser sich (ἀδημονῶν)[1]). Man wird nicht irren, wenn man dieses exaltierte Heimweh auf Rechnung seiner Krankheit schreibt, sodass dem P. klar ist, er könne nur genesen, wenn seine Sehnsucht erfüllt wird und er nach Hause 2 27] zurückkehrt (daher das ἀναγκαῖον im Anfang von V. 25). An die vorangehende Bemerkung, dass die Phil. von der Krankheit des Ep. gehört hätten, knüpft P. die bestätigende und steigernde[2]) Bemerkung, dass diese Nachricht nicht nur wahr gewesen sei, sondern Ep. sogar am Rande des Todes sich befunden habe (παραπλήσιον θανάτῳ). Diese Betonung der sehr schweren Krankheit soll wieder auf die Stimmung der Phil. günstig einwirken und jedem Vorwurf wehren, als wenn Ep. nur aus Bequemlichkeit sich einem längeren Aufenthalt bei P. entzogen hätte. Aber jetzt ist die Gefahr beseitigt, und zwar stellt P. das als eine That des göttlichen Erbarmens dar nicht nur mit Ep. sondern mit ihm selber, welcher durch dessen Tod zu allem

---

Opfer sei, wäre mit keiner Silbe angedeutet, und derjenige, welcher den Bedürfnissen des P. abzuhelfen gesandt wird, kann doch darum nicht ein Priester seines Bedürfnisses genannt werden. Da nun λειτουργός nicht an sich den Priesterbegriff involviert, sondern jeden öffentlichen Diener bezeichnen kann, so wird auch hier bei dieser Bedeutung stehen zu bleiben sein und Ep. als Mandatar der Gemeinde in Betracht kommen, welchem die Aufgabe geworden ist, das dem P. zu leisten, was eigentlich die ganze Gemeinde ihm hätte leisten sollen und mögen.

1) ἀδημονεῖν bezeichnet den höchsten Grad der psychischen Erregung, synonym mit ἀπορεῖν (Plat. Theaet. 175 D bei Lightf.). Nach der gewöhnlichen Ableitung mit δῆμος zusammengehörig, also »aushäusig sein«. Lightf. geht auf die von Lobeck wieder aufgenommene Ableitung von ἀδέω, sättigen, zurück, wonach ἀδήμων einen im Zustand der Übersättigung Befindlichen, völlig Erschlafften bezeichnen würde. Doch macht der Sprachgebrauch diese Ableitung unwahrscheinlich, da ἀδημονεῖν von dem höchsten Grad nicht der Erschlaffung, sondern im Gegenteil der Erregung gebraucht wird. So bei Symm. Ps 115 2, wo die LXX ἔκστασις, und Ekkl 7 17, wo die LXX ἐκπλήσσεσθαι haben.

2) Nach Blass 78 6 ist καὶ γάρ im NT nie das blosse etenim, sondern καί immer steigernd. Hier ist diese Bedeutung durch den Zusammenhang ganz sicher, denn das blosse ἀσθενεῖν wird zu einem Todkranksein gesteigert.

Schweren, das auf ihm lag, noch neuen Kummer erfahren hätte 2 28] (λύπην ἐπὶ λύπην)[1]. Auch dieser Satz ist geeignet, den Ep. in den Augen der Phil. zu heben, indem er zeigt, welchen Wert der Mann nach dem Urteil des P. besitzt. Mit dem epanaleptischen οὖν kehrt der Apostel nun zu dem Hauptgedanken, der Rückkehr des Ep., zurück, und zwar so, dass er wieder dieselbe nicht als im Interesse dieses Mannes, sondern als der Philipper und sein eignes Interesse in Betracht zieht. Mit besonderer Angelegentlichkeit, σπουδαιοτέρως[2], sendet er (aor. epist.) den Ep., damit einerseits die Leser, nachdem sie jetzt in Sorge gewesen sind, sich, wenn sie ihn wiedersehen, wieder in freudiger Stimmung befinden und andrerseits P. selbst wenigstens eines Teils der Sorgen, die auf ihm lasten, entledigt 2 29] ist (ἀλυπότερος ὦ)[3]. Unter so bewandten Umständen (οὖν) darf P. nun die Erwartung hegen, dass die Phil. den Ep. nicht mit Unwillen und Missstimmung empfangen, weil er ihrem Plan entgegen nicht bei P. geblieben war, sondern ihn im Gegenteil mit Freuden (μετὰ πάσης χαρᾶς)[4] und in solcher Art aufnehmen, wie es ihr Verhältnis zu Christo mit sich bringt (ἐν Χριστῷ), das heisst als einen, der wie sie selbst Christo angehört und daher als Bruder von ihnen bewillkommt wird. Ja nicht nur mit Freuden sollen sie ihn begrüssen, sondern ihn sogar in hohen Ehren halten, was P. zu der Regel verallgemeinert: alle diejenigen, welche sich so verhalten, wie Ep. gethan hat (τοὺς τοιούτους), müssten mit Respekt angesehen werden. Was aber in diesem speziellen Falle der Inhalt des τοιοῦτος sei, macht der 2 30] folgende begründente Satz klar. Es handelt sich nämlich um einen so aufopfernden Dienst für die Sache Christi, dass man dafür sogar sein Leben gefährdet (ἐγγίζειν μέχρι schärfer als der Dativ, vgl. Job 33 22 ἐγγίζειν εἰς θάνατον; in demselben

---

1) Der Akkusativ bei ἐπί, welcher hier durch die Handschriften unbedingt geschützt ist, »greift auch in den übertragenen Bedeutungen von ἐπί im NT weiter, als er eigentlich sollte« (Blass 43, 1). Im klassischen Griechisch würde der Dativ stehen.

2) Winer[7] 35, 4. 228 will dem Kompar. seine ursprüngliche Bedeutung erhalten wissen: »eifriger, als geschehen sein würde, wenn ihr nicht durch die Nachricht von seinem Kranksein beunruhigt wäret«. Richtiger wird man daran zu denken haben, dass in der Volkssprache der Kompar. die Funktion des Superl. mit übernommen hat (Blass 11 3. 44 3), und wie II Kor 8 17 σπουδαιοτέρως aufs angelegentlichste, sehr angelegentlich übersetzen.

3) Die λύπη, deren P. entledigt wird, ist schwerlich davon gemeint, dass die Sorge der Phil. um Ep. ihm Kummer gemacht hat, sondern dass die gemütliche Depression des Ep. und dessen hochgradiges Heimweh täglich als ein Druck auf ihm lag, dessen er durch die Rückkehr desselben entledigt wird.

4) Das artikellose πᾶς in dem Sinne von summus: mit voller Freude (Blass 47 9).

Sinne wie hier *μέχρι* steht auch *ἕως* Ps 107₁₈. Sir 51₆ und *ἄχρι* Apk 12₁₁). Auch wenn sich *τὸ ἔργον*[1]) nur auf die Überbringung der Kollekte bezöge, würde der Ausdruck verständlich sein, denn da sie dem P. für die Zwecke seiner Arbeit am Reiche Gottes gesendet wurde, war auch ihre Überbringung ein Stück von Arbeit für das Reich Gottes; aber es ist durchaus nicht nötig, den Ausdruck hierauf zu beschränken, denn Ep. sollte ja als Gehülfe bei dem Ap. bleiben und hatte also um des Werkes Christi willen in der That sich in Verhältnisse begeben, in denen er sich eine schwere Krankheit zuzog. Denn nicht von Verfolgungen, die er um des Christentums willen erlitten hätte, kann hier die Rede sein, sondern nach dem Vorigen nur von der dort beschriebenen Krankheit. Ob die böse Luft Roms daran Schuld gewesen ist, ob überhaupt die Krankheit in unmittelbarer oder nur in mittelbarer Beziehung zu seinem Dienst am Reiche Gottes gestanden hat, können wir nicht wissen und ist für den Zusammenhang hier gleichgültig: der Ausdruck *διὰ τὸ ἔργον* kommt in jedem Falle zu seinem Recht. Und zwar ist nicht ohne seinen Willen Ep. in solche Gefahr gekommen, sondern hat sich mit vollem Bewusstsein in dieselbe begeben, waghalsig sein Leben drangesetzt (*παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ*)[2]). Es entspricht ganz der Neigung des P. zu superlativen Begriffen und speziell der hier vorliegenden Absicht, den Ep. in jeder Beziehung zu heben, dass er dessen Entschluss, nach Rom zu gehen, als eine Waghalsigkeit bezeichnet. Wunderlich wäre der Ausdruck nur, wenn er sich auf den Entschluss zur Seereise bezöge, der in der That unter

---

1) Die Lesart ist sehr schwankend. C hat nur *τὸ ἔργον*; BFG setzen *Χριστοῦ* hinzu; DEKL *τοῦ Χριστοῦ*; ℵAP *κυρίου*. Ausserlich betrachtet scheint die Fortlassung jedes Gen. also sehr schlecht bezeugt zu sein, und die neuesten Ausgaben (auch Weiss Textkr. 7) haben daher den Gen. beibehalten und schwanken nur, welcher Gen. echt ist. Dennoch scheint mir Lightf. sich mit Recht für das blosse *τὸ ἔργον* entschieden zu haben. Das grosse Auseinandergehen der Handschriften erklärt sich am leichtesten, wenn es sich um einen späteren Zusatz handelt, und das blosse *τὸ ἔργον* war auffällig genug, um einen solchen Zusatz zu veranlassen. Es ist aber doch sehr möglich, dass *τὸ ἔργον* eine Art von term. techn. geworden war, um die Arbeit im Dienste Christi zu bezeichnen, und Akt 15₃₈ (*μὴ συνελθόντα εἰς τὸ ἔργον*) verleiht dieser Möglichkeit eine wesentliche Stütze.

2) So ℵABDEFG; dagegen CKLP *παραβουλευσάμενος*. Beide Worte sind sehr ungebräuchlich. Das letztere würde heissen male consulere, das erstere, welches von *παράβολος*, waghalsig, abzuleiten ist, sich als Wagehals verhalten oder bezeigen, und der Dat. kann dabei ebenso stehen wie bei dem einfachen Verbum *παραβάλλεσθαι*, welches zwar gewöhnlich den Akk., daneben aber auch den Dat. regiert. Bei der grossen Seltenheit und Undurchsichtigkeit des letzteren Ausdrucks wird man ihn als den ursprünglichen anzunehmen haben.

gewöhnlichen Verhältnissen nichts Waghalsiges an sich hatte; ganz anders aber, wenn er sich auf den Entschluss bezieht, sich dem P. ganz zur Verfügung zu stellen, denn dass er dabei in Gefahren mancherlei Art geraten könnte, musste er sich in der That sagen. Wäre nun aber schon an sich solch tapferer Entschluss Grund genug gewesen, dass die Gemeinde ihn hochschätzte, so hatte sie doppelten Grund dazu, da er es nicht allein in ihrem Auftrage, sondern sogar in ihrer Stellvertretung that (*ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας*). Der Sinn dieses sehr prägnanten Ausdrucks wird durch die ganz genaue Parallele I Kor 16 17 (*τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν*) unzweifelhaft gemacht: *ὑμῶν* ist gen. subi., *τῆς πρός με λειτουργίας* gen. obi.; in einen Satz verwandelt würde der substantivische Ausdruck den Sinn ergeben: ihr mangeltet der Dienstleistung, welche mir zu erweisen war. Der Wert der Geldsendung für P. lag ja, wie er 4 10ff. ausführt, nicht in der materiellen Unterstützung, sondern in der teilnehmenden Gesinnung der Sender. Diese suchte sich in der Gabe einen Ausdruck, aber eins musste dabei fehlen: sie selbst konnten nicht zu P. kommen. Dieses *ὑστέρημα* ihrer Dienstleistung haben sie zu ergänzen gewusst, indem sie den Ep. als ihren Vertreter sandten. In ihm war sozusagen die ganze Gemeinde bei P. gegenwärtig; was er dem P. leistete, sollte dieser als Leistung seiner Gemeinde ansehen. So war sein Aufenthalt bei P. ein ergänzender Ersatz dessen, was sonst gefehlt hätte (so *ἀναπληροῦν* nicht nur I Kor 16 17, sondern auch I Clem 38: *δι' οὗ ἀναπληρωθῇ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα*, und ähnlich *ἀντανα-πληροῦν* Kol 1 24 und *προσαναπληροῦν* II Kor 11 9). Die *λειτουργία*, welche sie dem P. zuwenden, die auf ihn abgezweckt ist (*πρός με*), ist also nicht nur die Kollekte, die sie ihm senden, sondern ihre ganze herzliche Gesinnung, welche dem P. persönlich helfen und beistehen möchte. Das können die Phil. direkt nur durch pekuniäre Unterstützung; was dann noch fehlen bleibt, das muss Ep. an ihrer Stelle thun. Hat er um deswillen sogar sein Leben daran gesetzt, mit welcher Hochachtung müssen sie ihn dann bei seiner Rückkehr aufnehmen.

3 1a] Nicht nur mit dem, was er über die Boten zu sagen hatte, sondern überhaupt mit dem, was er den Phil. schreiben wollte, ist P. zu Ende gekommen und geht mit *τὸ λοιπόν* zum Schluss des Briefes über. Denn das ist der Sinn dieser Formel nicht nur II Kor 13 11. Eph 6 10, sondern auch da, wo wie I Th 4 1. II Th 3 1 und an unserer Stelle noch eine längere Erörterung folgt. In diesen Fällen ist der Schlussteil des Briefes etwas, was wenigstens in dieser Ausdehnung von P. nicht im voraus beabsichtigt war, sondern sich erst unter der Hand ihm zu einer längeren Erörterung ausgestaltet hat. Dass

an unserer Stelle er schon zum Schluss kommen wollte, geht daraus hervor, dass sonst unbegreiflich sein würde, warum er das über seine Boten Gesagte mitten in den Brief hineingeschoben hätte, statt, wie es das einzig Natürliche war, es für den Schluss aufzusparen. Darum ist nun aber nicht etwa χαίρετε hier der formelle Abschiedsgruss (Lightf.: I must wish you farewell), sondern die freudig gehobene Stimmung, in welcher P. selbst sich befindet, und welche ihm Merkmal des Christenstandes überhaupt ist, wünscht er auch seinen Lesern, und zwar so, dass ihre Freude eine geheiligte sein soll, so beschaffen, wie es sich für diejenigen ziemt, welche in Christo die Sphäre ihres Lebens haben (ἐν κυρίῳ).

3 1b] Die folgende Erörterung über den Judaismus und sein Unrecht kann unmöglich als nähere Ausführung der Mahnung zur Freude gefasst werden, wie nach Bgl. (gaudium spirituale optimam affert certitudinem contra errores, iudaicos praesertim) noch z. B. Weiss, der in dem Zusatz ἐν κυρίῳ im Vorigen das neue Moment findet, wodurch P. sich den Übergang zu den folgenden Erörterungen bahne, und Kl., der in dem Judaismus eine Herabminderung der Geistesfreude der Leser findet, wollen. Das sind doch sehr künstliche Herstellungen eines inneren Zusammenhanges. Wollte P., wie τὸ λοιπόν zeigt, schliessen, so liegt es an sich nahe und wird durch die Analogie seiner übrigen Briefschlüsse bestätigt, dass er noch in rascher Abfolge Verschiedenes, was unter einander nicht in Zusammenhang steht, den Lesern ans Herz legt. So hier nach der Mahnung zu freudiger Stimmung noch eine Warnung in Bezug auf die Judaisten, nur dass diese sich ihm, da sie sich auf das Zentrum seiner Wirksamkeit bezieht, weitläufiger gestaltet. Auf Herstellung eines inneren Zusammenhangs ist also schlechterdings zu verzichten. Andrerseits folgt aber aus dem Gesagten, dass kein Grund vorliegt, anzunehmen, dass eine Pause längerer oder kürzerer Dauer hier den Brief unterbrochen habe; die Zusammenhangslosigkeit ist bei Schlussermahnungen das ganz Natürliche. Schwieriger ist die Frage, ob der Satz V. 1b sich auf die vorangehende Mahnung zur Freude bezieht (so z. B. Bgl., Weiss, Schmidt, Lightf.) oder die Einleitung zu dem Folgenden bildet (so schon Theod. Mops.: ἐντεῦθεν ἄρχεται τῶν ἐκ περιτομῆς καθάπτεσθαι, und Calvin: hic incipit de pseudoapostolis agere). Gegen erstere Beziehung spricht, dass P. die Mahnung zu freudiger Stimmung im allgemeinen überhaupt noch nicht ausgesprochen hat, sondern nur einmal 2 17 in einer ganz bestimmten Beziehung, nämlich für den Fall seines Märtyrertodes, ermahnt hatte, sich dadurch nicht in der freudigen Stimmung stören zu lassen. Aber auch wenn man jene Stelle in allgemeinem Sinne auffassen wollte, würde sie doch keinenfalls ge-

nügen, um den Ausdruck *τὰ αὐτὰ γράφειν* zu motivieren. Ganz entscheidend aber gegen die Beziehung auf das Vorige sind die Worte *ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές*. *Ὀκνηρός* heisst bedenklich, und zwar zunächst im passiven Sinne von dem, der, weil er Bedenken hat, langsam handelt; daher auch von dem Saumseligen und Trägen gebraucht Mt 25 26. Röm 12 11. Diese Bedeutung, welche Hofm. und Wohl. hier festhalten wollen, passt schlechterdings nicht in den Zusammenhang. Nichts liegt doch ferner, als dass die Wiederholung einer Mahnung ihm von den Lesern als geistige Trägheit gedeutet worden wäre. Ebenso fern freilich, wenn Hofm. zugleich *ὀκνηρός* von Feigheit versteht: es ist doch nicht abzusehen, wiefern die Mahnung zur Freude oder die Abmahnung von judaistischem Wesen ein Zeichen von Feigheit sein könnte. Aber auch die Umsetzung von *ὀκνηρός* in den Begriff piget me, es verdriesst mich, ist sprachlich unmotiviert, da in der dafür beigebrachten Stelle Akt 9 38 *ὀκνεῖν* einfach Bedenken tragen, zögern heisst (vgl. Num 22 16 *μὴ ὀκνήσῃς ἐλθεῖν πρός με*). Nun wird aber *ὀκνηρός* auch in aktivem Sinne gebraucht, Bedenken erregend (Soph. Oed. Tyr. 834 *ἡμῖν μὲν ὦναξ ταῦτ' ὀκνηρά*), und so auch hier: mir macht es keine Bedenken, ich nehme keinen Anstand (anschliessend an die Bedeutung von *ὀκνεῖν* = zögern), mich immer zu wiederholen. Und wie er seinerseits nichts dagegen hat, so liegt es andrerseits im Interesse der Leser. Denn *ἀσφαλές* mit vorsichtig zu übersetzen, was sprachlich allerdings möglich ist (Hofm., Wohl.), liegt kein ausreichender Grund vor. Es ist eben aktivisch gemeint wie *ὀκνηρός* (vgl. Jos. Arch. 3 2. 1) und entspricht genau dem Deutschen: es ist für euch das Sicherste, d. h. die meiste Sicherung Gewährende. Dieser Begriff der *ἀσφάλεια* aber passt nun schlechterdings nicht auf die Mahnung zur Freude. Von Sicherheit lässt sich doch nur reden, wo ein Schwanken des Urteils zu befürchten ist, welches durch wiederholte Darlegung gefestet werden soll. Nun mag es unter Umständen recht schwer sein, freudige Stimmung zu bewahren, aber nicht weil das Urteil schwankend wäre, dass man sich unter allen Umständen im Herrn zu freuen habe, sondern nur, weil die Kraft fehlt, die entgegengesetzte Stimmung zu bezwingen. Vorzüglich dagegen passt der Begriff *ἀσφαλές* auf das Folgende: da handelt es sich wirklich um Sicherung des richtigen Urteils über die Verderblichkeit des Judaismus. Und ebenso passt *ὀκνηρόν*: warum P. Bedenken tragen sollte, die Mahnung zur Freude zu wiederholen, lässt sich nicht absehen, wohl aber, dass er ausdrücklich versichert, er trage kein Bedenken, das furchtbar scharfe Urteil über die Judaisten, wie es in den gleich folgenden Worten folgt, immer aufs Neue auszusprechen: die Phil. sollen nicht meinen, dass er

solches Urteil nur gelegentlich in der Leidenschaft ausgesprochen habe, ohne jedes Bedenken spreche er es immer von Neuem aus. Eine sachliche Analogie ist die Wiederholung des scharfen Urteils Gal 1 8 u. 9. So werden wir also V. 1b von dem Vorangehenden völlig loszulösen und als Einleitung, und zwar als eine gewisse captatio benevolentiae für das Folgende zu fassen haben. »Wundert euch nicht, dass ich immer wieder auf dasselbe zurückkomme; mir macht es keine Bedenken und euch macht es sicher«. Dass damit P. sich auf den Inhalt früherer Briefe an die Gemeinde zurückbezieht, bedarf keines Beweises.

3 2—3] Dass nicht auf Juden im allgemeinen, sondern nur auf Judaisten[1]) das Folgende zu beziehen ist (gegen Lips.), folgt aus den Worten selbst: nimmermehr hätte P. alle Juden mit dem Schimpfnamen Hunde bezeichnet, nimmermehr sie alle

---

1) Die Vorfrage ist allerdings, ob mit der grossen Mehrzahl der Ausleger unter den drei Ausdrücken Hunde, schlechte Arbeiter und Zerschneidung dieselben Personen oder drei verschiedene Klassen von Gegnern des Evangeliums gemeint sind. In letzterem Falle will Weiss unter den Hunden die Heiden verstehen, welche im Schlamm der Sünde sich wälzen, Er. libertinistische Heidenchristen, während beide unter den schlechten Arbeitern die Judaisten und unter der Zerschneidung das ausserchristliche Judentum gemeint denken. Die dreimalige Wiederholung des Verbums giebt nach keiner Seite eine Entscheidung, da eine solche lebhafte Wiederaufnahme ebensowohl möglich ist, wenn drei Menschenklassen, als wenn eine nach verschiedenen Seiten gekennzeichnet werden soll. Zweierlei aber entscheidet für die letztere Auffassung. Erstens würde man im andern Fall erwarten müssen, dass die Warnung vor den drei verschiedenen Klassen im Folgenden näher expliziert würde. Nun geben V. 3ff. unstreitig die Explikation der Zerschneidung. In V. 17ff. könnte man die Erörterung über die Hunde finden. Aber die schlechten Arbeiter würden ganz ausfallen, und das wäre um so verwunderlicher, als die Judaisten die eigentlichen Hauptgegner des Paulus waren. Wozu nennt er sie überhaupt, wenn er nichts über sie zu sagen hat? Aber auch die Beziehung von V. 17ff. auf die Hunde ist, wie wir sehen werden, nichts weniger als sicher. Würde man doch in diesem Fall irgend eine Anknüpfung an den V. 2 thematisch vorausgestellten Ausdruck erwarten müssen, die schlechterdings fehlt. Zweitens zeigt schon die verschiedene Deutung des Ausdrucks Hunde, wie wenig derselbe an sich eine klare und unmissverständliche Bezeichnung einer bestimmten Menschenklasse ist; er wäre also recht ungeschickt gewählt, wenn die Leser an ihm allein sich orientieren mussten. Ganz anders, wenn die drei Sätze sich auf dieselben Menschen beziehen, indem dann die drei Ausdrücke sich gegenseitig erläutern und zusammen ein klares Bild der betreffenden Richtung geben. Dann ist von vorn ab durch den zweiten Ausdruck klar, dass es sich um Christen, und zwar solche, die für das Christentum wirken wollen, handelt; dadurch ferner klar, dass auch die Zerschneidung nicht von dem ausserchristlichen Judentum, sondern von innerchristlichen Vertretern des Judaismus gemeint ist; endlich empfängt so auch der erste, an sich unbestimmte Ausdruck seine nähere Bestimmtheit.

als *κακοί* charakterisiert. Und wie hätte die Gemeinde einer Warnung vor dem reinen Judentum bedürfen sollen? Was ihr gefährlich werden konnte, war nur jene Mischung von Judentum und Christentum, die bei den sogenannten Judaisten vorlag. Das dreimal wiederholte, die innere Erregung des P. dokumentierende *βλέπετε* c. acc. ist an sich allerdings nicht gleichbedeutend mit *βλέπειν ἀπό* Mk 8 15 oder *βλέπειν μή* Lk 21 8, sondern heisst einfach: sehet euch diese Leute an, und was an ihnen zu sehen ist, wird durch die drei Bezeichnungen derselben geschildert. Der Sinn liesse sich also umschreiben: sehet sie an, was für Hunde, für *κακοὶ ἐργάται* sie sind, und dieser Gedanke ist nur in prägnanter Verkürzung ausgedrückt. Zunächst heissen sie *κύνες*. Das Bild wird in sehr verschiedener Weise gebraucht: von der Gier Jes 56 11, der Bissigkeit Prv 26 17, der frechen Wildheit, mit der Hunde jemand verfolgen Ps 22 17. 21; von den scheusslichsten Sündern auf sexuellem Gebiet Dtn 27 9. Apk 22 15. Hier kann nach dem Zusammenhang nur zweierlei in Betracht kommen. Das eine ist, dass im AT der Hund neben dem Schwein als das verächtlichste und gemeinste Tier gilt, vor dem der Jude, soweit es sich um wilde Hunde handelt, eine innere Antipathie hat, weshalb die Heiden, um die ganze Verachtung, die man vor ihnen hatte, auszudrücken, als Hunde bezeichnet wurden (vgl. Clem. Hom. 2 19 *τὰ ἔθνη ἐοικότα κυσίν*). Daran anknüpfend hätte P. nun auf die Judaisten denselben Namen angewendet: nicht ihr Heiden verdient den Namen Hunde, den man euch beilegt, sondern grade umgekehrt, die Judaisten sind verächtliche, profane Menschen (so besonders Lightf.). Aber das hat doch Bedenken. Einerseits würde man dann nach Analogie von V. 3 erwarten, dass wie dort, so auch hier dieser Gegensatz in der Beurteilung mit irgend einem Worte angedeutet wäre (*τοὺς ὄντως κύνας* oder dgl.); andrerseits werden doch die Heidenchristen nicht *κύνες* von den Judenchristen genannt sein, so dass also eine solche Heimzahlung an die letzteren hier ganz unveranlasst wäre; endlich würde dabei dem Begriff *κύνες* jeder konkrete Inhalt fehlen: verächtlich oder gemein ist ein so allgemeiner Zug, dass er das Wesen der Judaisten durchaus nicht charakterisiert. Nun haben die griech. VV. schon das Merkmal der *ἀναίδεια* besonders hervorgehoben (Theod. Mops.: *κύνας αὐτοὺς καλεῖ ὡς ἀναισχυντάτους*. Theodoret: *ἴδιον τῶν κυνῶν ἡ ἀναίδεια*). Näher werden die Judaisten ja durch nichts mehr charakterisiert, als dass sie wie eine Meute Hunde den P. unausgesetzt umstellen und verfolgen, gegen ihn anbellen und ihn zu beissen suchen. Das wird also der Sinn der Bezeichnung hier sein, so dass man am besten *κύνες* mit Kläffer wiedergeben könnte, nur dass dieser Ausdruck ungleich milder ist. Die zweite Bezeichnung ist

κακοὶ ἐργάται. Man hat das im Sinne von ἐργαζόμενοι Röm 4 5 von solchen, die mit Werken umgehen, »Werklern«, verstehen wollen (z. B. Holst., Schm.). Aber das scheitert daran, dass der Ausdruck hier nicht anders verstanden werden kann, wie II Kor 11 13 das ἐργάται δόλιοι. Nun ist aber dort nicht von der Werkerei der Judaisten die Rede, sondern von ihrer lehrenden Thätigkeit, wie das unmittelbar dabeistehende ψευδαπόστολοι zeigt, vermöge deren sie δολοῦσιν (II Kor 4 2) oder καπηλεύουσιν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (II Kor 2 17). So werden sie auch hier als solche charakterisiert, welche eine rege Thätigkeit, und zwar nach ihrer Meinung für das Reich Gottes entfalten, in der That aber κακοὶ ἐργ. sind, d. h. die Arbeit in schlechter Weise thun, sofern sie nach des Apostels Überzeugung diejenigen schädigen, welche auf sie hören. Endlich nennt er sie τὴν κατατομήν, welchen Ausdruck er in der Figur der Paronomasie (Blass 82, 4) der περιτομή gegenüberstellt. Wie letzteres Wort ist auch κατατομή hier statt des Concretum κατατετμημένοι gebraucht. Der Name περιτομή kommt ihnen nicht zu, denn er bezeichnet ein religiöses Gut, bei ihnen liegt aber nur eine Verstümmelung vor, eine Zerschneidung des Leibes, wie sie im AT als heidnische Unart verboten ist (Lev 21 5. III Reg 18 28. Hos 7 14).[1]) Die Wahl des Ausdruckes κατατομή rechtfertigt nun P. in V. 3 dadurch, dass er den Ehrennamen der περιτομή auf die Judaisten nicht anwenden könne, da auf ihn nur die Gemeinde der wahren Christen (ἡμεῖς) Anspruch habe, zu welcher die Judaisten so wenig wie die blossen Juden gehören. Diese Allegorisierung des Begriffs war schon durch das AT unterbaut, indem es von der Beschneidung des Herzens (Lev 26 41. Dtn 10 16. 30 6. Ez 44 7), der Ohren (Jer 6 10), der Lippen (Ez 6 12. 30) redet. Diese geistige Deutung der Beschneidung hat sich denn auch P. von je her angeeignet (Röm 2 25 ff. Kol 2 11), indem er sie auf die Umänderung des Herzens deutet. Die physische Beschneidung hat ihm nur Wert, sofern sie ein σημεῖον für ein religiöses Gut ist (Röm 4 11), ist aber durchaus nicht nötig, sondern durch Christus aufgehoben. Diese Übersetzung AT Begriffe ins NTliche und ihre Übertragung auf die christliche Gemeinde haben wir ebenso bei den Ausdrücken υἱοὶ Ἀβραάμ Gal 3 7, Ἰσραήλ Gal 6 16 und κληρο-

---

1) Man könnte eine Anspielung darauf vermuten, dass die Wirksamkeit der Irrlehrer eine Zerschneidung, Zerspaltung in der Gemeinde hervorrufe, indem sie neben das reine Evangelium ein ἕτερον εὐαγγέλιον, das kein Ev. ist, stellen und dadurch die Judenchristen und die gesetzesfreien Heidenchristen auseinanderreissen. Aber da dieser Gesichtspunkt im Zusammenhang keinen Halt hat, wird man von ihm absehen müssen.

νομία, bez. κληρονόμοι Gal 3 18. 29. 4 1. 7. Röm 7 13 f. 8 17 [1]). Und nun wird in Form einer Apposition zu dem Subjekt begründet, wiefern die Christen auf den Ehrennamen der περιτομή, d. h. der wahren Gottesgemeinde, Anspruch machen können, deren Kennzeichen im AT die Beschneidung gewesen war. Sie üben ihren Gottesdienst durch den Geist — die Lesart θεοῦ ist durch die weit überwiegende Zahl der Handschriften geschützt, aber vielleicht doch nicht ursprünglich [2]). Auch der Begriff λατρεία ist vergeistigt: während er im AT den äusseren Kultus bezeichnet, wie er im Tempel stattfindet — so auch Röm 9 4. Hbr 9 1. 6 —, ist er hier von der inneren Religiosität gemeint, welche nicht an einem Thun der Hände sondern des Geistes ihr spezifisches Merkmal hat. Und, so setzt der zweite Part.-Satz hinzu, nicht nur ist dieser geistige Gottesdienst bei uns faktisch vorhanden, sondern dies pneumatische Verhältnis zu Gott ist auch dasjenige, worin wir den eigentümlichen Vorzug unsres Christenstandes (καυχώμενοι) und die uns mit demselben gewährte Sicherheit (πεποιθότες) erkennen. Denn die Begriffe καυχᾶσθαι und πεποιθέναι sind an sich so verwandt und werden überdies durch die chiastische Wortstellung so offenbar zusammengehalten, dass sie als eng zusammengehörig betrachtet werden müssen. Christus Jesus ist eine überweltliche, dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmbarkeit nicht angehörige Persönlichkeit: wenn wir uns also seiner rühmen, so steht das im Gegensatz zu einem Vertrauen, das auf σάρξ gesetzt wird [3]). Da σάρξ den Artikel nicht hat, so ist es wie vorher πνεῦμα ganz allgemein

---

1) Unter diesen Umständen liegt es ganz fern, das ἡμεῖς mit Hofm. auf die dem Judentum entstammenden rechten Lehrer des Evangeliums zu beziehen, zumal die sich anschliessenden partizipialen Bestimmungen sämtlich nur solches aussagen, was von allen wahren Christen, mögen sie aus dem Heidentum oder Judentum stammen, gilt.

2) Allerdings möchten die inneren Gründe mehr für den Dativ θεῷ sprechen. Nicht wegen des andernfalls absolut gebrauchten λατρεύειν, was an Lk 2 37. Akt 26 7 Parallelen hat, aber weil der hier vorliegende Gegensatz der zwischen der Sphäre des πνεῦμα und der Sphäre der σάρξ ist. Dieser Gegensatz wird durch den Zusatz θεοῦ nur verwischt. Der Gen. könnte durch Erinnerung an die gewöhnliche Formel πν. θ. entstanden sein. Und wenn auch unsere griech. Handschrr. fast alle den Gen. lesen, so kommt doch in Betracht, dass nicht nur der Syrer, sondern auch die griech. VV. (vgl. Tisch. [8]) den Dativ voraussetzen. Somit scheint mir der Dativ doch mehr Beachtung zu verdienen, als ihm gewöhnlich geschenkt wird. Es ist bemerkenswert, wie auch solche Ausll., die den Gen. lesen, doch in ihrer Erklärung denselben bei Seite setzen, — ein Zeichen, wie sehr das Schwergewicht des Zusammenhangs auf das blosse πνεύματι hindrängt. Vgl. Lightf.: we offer the true λατρεία, the service not of external rites, but a spiritual worship.

3) Das οὐ in dem Part.-Satz wird sich daraus erklären, dass P. den Gegensatz zwischen den beiden Begriffen ἐν Χρ. Ἰ. u. ἐν σαρκί

als Begriffssphäre gedacht. Zunächst freilich ist das Vertrauen auf die Beschneidung gemeint; aber ein *πεποιθέναι ἐν σαρκί*, d. h. auf etwas, was der sinnlich-irdischen Welt angehört, ist dem P. auch das Vertrauen auf Gesetzeswerke, welche einen Komplex äusserer Handlungen bilden, auf die Nationalität, die auf dem durch die Zeugung gesetzten Zusammenhalt beruht: kurz, die ganze AT Ökonomie gehört ihm, sofern es nicht schon den Glaubensstandpunkt vertritt, der *σάρξ* an.

3 4] Der folgende Part.-Satz *καίπερ* (nur hier bei P.) *ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκί* macht formell und sachlich Schwierigkeiten: jenes, sofern zweifelhaft ist, ob damit eine neue Periode beginnt oder die vorige fortgeführt wird, und wenn dies der Fall ist, ob das Part. zu dem Hauptsatz *ἡμεῖς ἐσμεν ἡ περιτομή* gehört oder zu dem letzten Ausdruck *οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες*; dieses, sofern hier P. ein fleischliches Vertrauen von sich auszusagen scheint, das er doch soeben in Abrede gestellt hat und gleich nachher V. 7 wieder in Abrede stellt. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, hat Hofm. unter Zustimmung von Wohl. mit *καίπερ* eine neue Periode anfangen wollen, deren Nachsatz V. 7 folge, und das Part. *ἔχων* imperfektisch gefasst: früher habe P. sein Vertrauen auf Fleisch gesetzt, thue es jetzt aber nicht mehr. Dadurch würde allerdings der Gedanke ganz unanstössig werden; aber die Erklärung ist nicht möglich. Zunächst kommt dabei das *ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκί* nicht zu seinem Recht. Denn in seiner jüdischen Vergangenheit hat P. nicht auch auf *σάρξ*, sondern ausschliesslich darauf sein Vertrauen gesetzt. Hofm. hat daher zu dem Gewaltstreich greifen müssen, *καί* mit »und zwar« zu übersetzen, worauf der Leser um so weniger kommen kann, als unmittelbar vorher *πεποιθέναι ἐν σαρκί* ein Begriff gewesen ist. Ferner aber nützt Hofm. die ganze Fassung nichts, weil in dem Zwischensatz V. 4^b das *πεποιθέναι ἐν σαρκί* jedenfalls präsentisch zu fassen ist, denn nach dem präs. Ausdruck *εἴ τις δοκεῖ πεποιθέναι ἐν σαρκί* kann der Nachsatz *ἐγὼ μᾶλλον* unmöglich anders als durch *ἐγὼ δοκῶ μᾶλλον* ergänzt werden. Der Gedanke also, dass P. in der Gegenwart fleischliches Vertrauen habe, den Hofm. eliminieren will, steht in diesem Zwischensatz unleugbar da, also ist kein Grund, ihn in V. 4^a nicht anzuerkennen. Auf der anderen Seite hat Hofm. entschieden Recht, dass der Gedanke unmöglich hier stehen kann, P. vertraue wirklich auch auf Sarkisches. Er könnte nicht einmal dann hier stehn, wenn der Brief nicht von P. wäre, da ja eben noch der Verf. das *πεποιθέναι ἐν σαρκί* auf das entschiedenste abgewiesen hat.

---

fühlte, also nicht das Vertrauen auf das Fleisch verneint sein soll, sondern betont, dass ihr Vertrauen sich richtet auf das, was nicht der Sphäre des Fleisches angehört.

Die Ausdrucksweise erklärt sich dadurch, dass P. sich für einen Augenblick auf den Standpunkt der Gegner stellt und dabei den Begriff *πεποιθέναι ἐν σαρκί* etwas modelt, indem er darunter nicht versteht, dass er thatsächlich sein Vertrauen auf *σάρξ* setzt, sondern dass ihm es an dem Inhalt für solch Vertrauen nicht fehlen würde; d. h. *πεποίθησις* ist von der materies fiduciae gemeint[1]). Was nun den formellen Anschluss von V. 4 betrifft, so ist die Hofmannsche Konstruktion, obgleich korrekt, doch dem paulinischen Genius zuwider. P. pflegt nach so langen Zwischensätzen, wie sie hier vorliegen, nicht den regelmässigen Satzbau fortzusetzen, sondern in ein Anakoluth zu verfallen. Dazu kommt, dass gar kein Anlass zu einem Asyndeton vorlag, sondern die Gesamtperiode V. 4—11 sich als nähere Begründung des Vorigen darstellt, man also *ἐγὼ γὰρ καίπερ κτλ.* erwarten würde. Knüpft man daher V. 4 an das Vorhergehende an, so liegt es fern, es als Beschränkung des Hauptsatzes zu nehmen: »wir sind die wahre Beschneidung, obwohl ich persönlich mich auch Fleisches rühmen könnte«. Vielmehr schliesst sich V. 4 eng an den letzten Ausdruck von V. 3 an: »wir schauen nicht auf Fleisch, obwohl ich für meine Person das allerdings im vollsten Masse könnte«. Den Lesern gegenüber könnte nämlich gesagt werden, es sei selbstverständlich, dass sie von der Beschneidung im eigentlichen Sinne nichts wissen wollten, weil sie ihnen eben fehle; so müssten sie aus der Not eine Tugend machen und behaupten, sie habe keinen Wert. Anders aber steht es mit P. selbst. Er wäre in der Lage, im höchsten Masse sein Vertrauen auf Sarkisches zu setzen, weil alles dahin Gehörige ihm mehr als Anderen zu Gebote steht. Wenn nun er darauf verzichtet, so sieht man, dass es für ihn nicht ein Notbehelf ist, sondern auf sachlichen Gründen beruht. Er also brauchte sich nicht ausschliesslich der Güter zu rühmen, die das Christentum als solches gewährt, und würde auch (*καί*) Sarkisches als Vertrauensstoff haben. Ja, so fährt V. 4b fort, er habe es nicht nur überhaupt, sondern sogar mehr als Andere. Wenn jemand gemeint ist (*δοκεῖ*), auf *σάρξ* sein Vertrauen zu

1) Mey.-Fr. wehrt sich gegen diese Bedeutungsänderung, aber kommt doch mit der ganzen Erörterung sichtlich darauf heraus. Der Gedanke wird ganz klar, wenn man bedenkt, dass *καυχᾶσθαι* und *πεποιθέναι* im Vorigen synonym gebraucht sind, und nun hier statt *πεποίθησις* einmal *καύχημα* einsetzt. Im Ernst würde P. nicht behaupten fleischlichen Ruhm zu haben, denn das Fleisch kann niemals wirklicher Ruhmesgrund sein; dennoch aber könnte er hier, wo er sich auf den Standpunkt der Gegner stellt, ganz wohl sagen: ich habe noch mehr fleischlichen Ruhm als sie. Da nun ein Substantivum, welches dem passiven *καύχημα* entspräche, von dem Stamm *πεποιθέναι* nicht existiert, so muss er sich mit *πεποίθησις*, das übrigens überhaupt nicht attisch ist, begnügen.

setzen, so ist P. — natürlich immer in dem gedachten Falle, dass es darauf ankommt, — gemeint, in noch höherem Grade das zu thun. Kommen solche Ansprüche überhaupt in Frage, so macht er den Anspruch, noch mehr derartiges zu haben — μᾶλλον nicht Steigerung des δοκῶ, sondern des πεποιθέναι. 3 5—6] Und nun führt er im Einzelnen seinen eventuellen sarkischen Ruhm durch. Formell wie materiell erinnert die Stelle lebhaft an II Kor 11 16—22 ff., nur dass dort ausdrücklich die Thorheit des fleischlichen Ruhmes betont wird, während dieselbe hier nur aus dem ganzen Zusammenhang folgt und nur betont wird, dass der Ap. auf solche πεποίθησις verzichte. Er ist nicht nur überhaupt beschnitten, sondern auch zu der vom Gesetz bestimmten Zeit (περιτομῇ ὀκταήμερος: das Adjectiv auf die Person bezogen wie τεταρταῖος Joh 11 31, vgl. Kühner[3] 2, 1. 405, 2; der Dativ der Beziehung dabei, wie in ταχὺς ποσίν, ἰσχυρὸς χερσίν Xen. Cyr. 2, 3. 6, τοῖς σώμασιν ἀδύνατοι, ταῖς ψυχαῖς ἀνόητοι Xen. Comm. 2, 1. 31, Kühner[3] 2, 1. 410. Anm. 19), ist also als Jude geboren im Gegensatz zu einem im späteren Lebensalter beschnittenen Proselyten. Und er ist nicht nur selbst als Jude geboren, sondern auch aus altjüdischem Hause: ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν, wobei statt des gewöhnlichen Namens Ἰουδαῖος der Ehrenname Ἰσραήλ steht, welcher die theokratische Würdestellung bezeichnet und sich nach paulinischem Sprachgebrauch nicht auf den Stammvater Jakob bezieht, sondern Volksname ist. Der Zusatz, er sei Benjaminit, kann nicht eine abermalige Steigerung seiner Vorzüge sein. Denn dass Benjamin Sohn einer wirklichen Ehefrau, nicht einer Magd, war, ist schwerlich in späterer Zeit als ein besonderer Vorzug gefühlt (gegen Kl.), und dass er aus dem Stamme sei, dem der erste König entstammte (Lightf.), ist auch schwerlich als Vorzug gedacht, da das AT Saul grade nicht als theokratisches Ideal hinstellt. Eher könnte man daran denken, dass Benjamin bei dem Reich Juda blieb, indes ist der Zusatz hier wohl nur gemacht, um ein Beweis für die altisraelitische Herkunft des P. zu sein: er weiss genau, welchem Stamm er angehört. Dagegen enthält der folgende Ausdruck Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων wieder ein klimaktisches Moment. Während Ἰουδαῖος die Volksangehörigkeit im Unterschied von anderen Völkern, Ἰσραηλίτης die religiöse Ehrenstellung bezeichnet, so Ἑβραῖος (ausser unsrer Stelle nur noch II Kor 11 22. Akt 6 1) die Sprachgemeinschaft, wie es denn Akt 6 1 den Gegensatz zu den griechisch redenden Hellenisten bildet und die Adjektiva ἑβραϊκός und ἑβραΐς die hebräische Sprache bezeichnen (jenes Lk 23 38, dieses Akt 21 40. 22 2. 14). Also nicht nur überhaupt Jude, sondern auch palästinensischer Jude ist P. (ein Moment, welches glaubhaft macht, dass erst die Eltern des

P. nach Tarsus übergesiedelt seien). Aber auch innerhalb dieses engeren Kreises nimmt er eine besondere Stellung ein: er gehört, was die Stellung zum Gesetz betrifft (*κατὰ νόμον*), der strengsten Richtung an (*Φαρισαῖος*); und wiederum unter diesen seinen Genossen war er hinsichtlich des Eifers (*τὸ ζῆλος* als Neutrum hier nach überwiegender Bezeugung, sonst noch II Kor 9 2, vgl. Win.-Schm. 8, 11. Blass 9, 3) ausgezeichnet als Verfolger (*διώκων* die andauernde Thätigkeit) der Gemeinde; endlich, was die religiöse Durchbildung betrifft, hatte er in Hinsicht auf Gerechtigkeit, und zwar so, wie man diesen Begriff in der Sphäre einer Gesetzesordnung verstand (*δίκ. τὴν ἐν νόμῳ*) [1]), es zur Tadellosigkeit gebracht (*γενόμενος*). Mit Recht macht Lightf. darauf aufmerksam, dass in den ersten drei Bestimmungen — drei, sofern *φυλῆς Βενιαμίν* mit den vorangehenden Worten zusammengehört, — anererbte Vorzüge des P. aufgezählt werden, während die drei folgenden, durch *κατά* auch äusserlich als zusammengehörig gekennzeichneten Bestimmungen solche Vorzüge nennen, die auf des Apostels eignes Thun sich zurückführen [2]).

3 7—9] Und nun folgt der grosse Umschwung. An allen genannten Dingen hat P. seiner Zeit Gewinnste, Vorteile (*κέρδη*), nicht nur zu haben geglaubt, sondern wirklich gehabt, sofern sie ihm eine besonders angesehene Stellung unter seinen Volksgenossen verbürgten. Aber diese ganze Betrachtungsweise, welche ihm ein *πεποιθέναι ἐν σαρκί* ist, hat einer entgegen-

---

1) *ἐν νόμῳ* ohne Artikel, weil nicht das mosaische Gesetz als konkrete Grösse, sondern der abstrakte Begriff eines Gesetzes im Sinne einer kodifizierten Rechtsordnung gedacht werden soll. Wo eine solche die Sphäre bildet (*ἐν*), innerhalb welcher von *δικαιοσύνη* geredet wird, kann letzterer Begriff nur auf äussere Handlungen, also auf Legalität, beschränkt werden, und in dieser Beziehung hatte P. sich nichts vorzuwerfen.

2) Grade die letzten Aussagen beweisen aufs deutlichste den rein hypothetischen Charakter der Stelle. Dass P. sich nicht im Ernst seiner Christenverfolgung rühmen will, oder daran denkt, seine Legalität als einen wirklichen Ruhmesgrund zu betrachten, versteht sich von selbst. Es kommt ihm nur auf den Beweis an, dass er vom Standpunkt des Judentums aus mehr Grund zu Selbstvertrauen hat, als selbst seine Gegner. Diese können, auch nachdem sie Christen geworden sind, die jüdischen Massstäbe der Beurteilung, welche der Sphäre des Fleisches angehören, nicht lassen; ihr ganzes Auftreten zeigt, dass sie die Zusammenhörigkeit mit dem Judentum und die Fortdauer der darin gegebenen Normen für wirkliche Güter halten. Der Inhalt von V. 4 ff. widerlegt auch die namentlich von Weiss verteidigte Meinung, dass die *κύνες*, die *κακοὶ ἐργάται* und die *κατατομή* verschiedene Kategorien von Feinden des Evangeliums bezeichneten. Der ganze Absatz hat es ausschliesslich mit dem Gegensatz der Gesetzesgerechtigkeit, überhaupt des judaistischen Sauerteigs, und andrerseits der in Christo gegebenen Gerechtigkeit zu thun.

gesetzten Raum geben müssen, und er kann nicht Worte genug finden, die Vollständigkeit des Bruches mit seiner früheren Betrachtungsweise zu kennzeichnen. Da das in BD*ℵ^cEFKLP den Satz einleitende ἀλλά schwerlich echt ist, sofern es den Abschreibern viel näher liegen musste, den Gegensatz zum Vorigen durch Einführung dieses ἀλλά auszudrücken, als dasselbe auszulassen, wenn es einmal dastand, — anders Weiss Textkr. 120, welcher ἀλλά durch ein Schreibversehen ausgefallen sein lässt, — so tritt die innere Bewegung, mit welcher P. immer schreibt, wenn er auf den grossen Bruch in seinem Leben zu reden kommt, auch schon äusserlich in der abrupten Satzform hervor[1]). Was auch immer (so das verallgemeinernde ἅτινα) ihm Gewinnst war, eben das hat er (das Perf. ἥγημαι von der abgeschlossenen, in der Gegenwart fortwirkenden Handlung) um Christi willen für Verlust, Nachteil (ζημία), also nicht allein für gleichgültig, sondern für positiv Schaden bringend erachtet. Es liegt darin gegeben, dass sein Verhältnis zu Christo unmöglich wäre, so lange er noch jene Dinge für Gewinnste erachtete; beides schliesst sich aus. Und nun steigert er diesen Gedanken noch V. 8, indem er nicht allein mit ἀλλά fortfährt, welches wie Joh 16 2. II Kor 1 9. 7 11 steigernde Kraft hat (ja), sondern dieses ἀλλά noch durch μενοῦνγε und καί doppelt und dreifach verstärkt[2]), also: ja sogar auch. Diese Steigerung kann nun aber nicht auf der Umsetzung des Perf. ἥγημαι in das Praes. ἡγοῦμαι beruhen, denn dann würde nicht allein νῦν dabeistehen müssen, sondern der Gedanke wäre auch sehr matt, da niemand auf den Gedanken kommen kann, P. habe jetzt sein Urteil wieder geändert. Vielmehr liegt der Fortschritt in dem πάντα. Während in ἅτινα die vorher aufgezählten Vorzüge zusammengefasst wurden, geht P. nun noch einen Schritt weiter: alles, was es auf dem Gebiete der σάρξ überhaupt giebt,

---

1) Wäre die Lesart von B ursprünglich (ἅτινά μοι ἦν κέρδη), so würde der Nachdruck ausschliesslich auf das letzte Wort fallen, also nur der Gegensatz zwischen κέρδη und ζημία hervorgehoben sein. Ist dagegen mit den übrigen Handschriften zu lesen: ἅτινα ἦν μοι κέρδη, so ist durch das zwischengeschobene μοί der Ton gleichmässig auf ἦν und κέρδη verteilt, also der doppelte Gegensatz einmal zwischen dem früher und jetzt, andrerseits zwischen κέρδη und ζημία hervorgehoben.

2) μενοῦν, ursprünglich ein folgendes δέ einleitend (Kühner² 2, 2. 508, 2c), dann auch im klassischen Griechisch nur eine Steigerung oder Berichtigung ausdrückend (Blass 77, 14). Das γέ gleichfalls verstärkend, aber kaum noch in dieser verstärkenden Kraft gefühlt (Blass 77, 3: im NT fast nur noch in Verbindung mit anderen Konjunktionen vorhanden, wobei es oft zum nichts bedeutenden Anhängsel herabsinkt); daher hier in einer Reihe von Handschriften fehlend, aber wohl ursprünglich (nach ℵAP). Das καί in ℵ* ausgelassen.

alles, was die Welt ihm bieten kann, oder was er in sich selbst hat und durch sich selbst erreichen kann, erscheint ihm als Verlust, weil (*διὰ κτλ.*) die Erkenntnis Christi Jesu seines Herrn — der volltönende Ausdruck wieder ein Zeichen der feiernden, gehobenen Stimmung — etwas ist, was dies alles überragt[1]). Weil er gelernt hat (*γνῶσις*), was in Christo gegeben ist, und weil diese Erkenntnis einen viel höheren Wert hat als alles, was auf dem Gebiet der *σάρξ* liegt, darum hält er das Letztere für lauter Nachteil. Und nicht hält er es nur dafür, sondern — so der Relativsatz — das alles — *τὰ πάντα* Wiederaufnahme des vorhergehenden *πάντα* — hat er auch um Christi willen faktisch verloren (*ζημιοῦν* einen Verlust zufügen, also das Pass. einen Verlust erleiden). Und nun folgt eine abermalige Steigerung. Denn die Worte *καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα* gehören nicht mehr zu dem Relativsatz, sondern bilden, wie die Wiederaufnahme von *ἡγοῦμαι* zeigt, eine Fortsetzung des Hauptsatzes. Die Steigerung liegt in der Umsetzung des Begriffs *ζημία* in den Begriff *σκύβαλα* (gegen die meisten Ausleger, auch Lightf., Hofm., Wohl.; in anderer Weise verkennt Franke den Gedankengang, indem er mit *καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα* eine neue Periode beginnt). *Σκύβαλον* bezeichnet einmal den Abraum oder Abfall von der Tafel, andrerseits die Exkremente oder den Auskehricht. Für die erstere Bedeutung hat man (z. B. Lightf.) sich auf den Ausdruck *κύνες* V. 2 berufen. Aber mit grossem Unrecht. Denn dort ist nicht von Haushunden die Rede, welche die Überbleibsel der Mahlzeit bekommen, sondern von wilden, bissigen Tieren. Überdies passt die Beziehung auf die zu fütternden Haushunde nicht in den Zusammenhang. Vielmehr ist das Wort als Superlativ desjenigen gemeint, was man sich aus den Augen schafft, weil es störend und ekelhaft ist. Daher wird man auch nicht mit Chrys. und Theodt. an die Spreu im Gegensatz zum vollwichtigen Weizen zu denken haben, wodurch der Begriff nicht eine Steigerung, sondern eine Abminderung des vorangehenden Begriffs *ζημία* bilden würde, sondern an die Bedeutung Exkremente, welche nicht allein bei den medizinischen Schriftstellern häufig ist (Lightf.), sondern auch bei Josephus Bell. Jud. 5, 13. 7 vorliegt. Im Vorigen war durch *δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην* Christus als das Ziel hingestellt, um deswillen das *ζημιοῦσθαι* stattgefunden hat; ebenso wird nun in dem Finalsatz mit *ἵνα* Christus als der Zweck des *σκύβαλα ἡγεῖσθαι* geltend gemacht. Was vorher als Thatsache der Vergangenheit, die in der Bekehrung des P. sich vollzogen hat, aufgefasst wurde, erscheint nun als eine sich immer

1) Das neutr. sing. des Adj. mit folgendem Gen. anstatt des abstrakten Subst. dem P. eigentümlich (Blass 47, 1); vgl. I Kor 1 25. II Kor 4 17. Phl 4 5 u. ö.

erneuernde Thatsache der Gegenwart. P. hält alles für Schmutz, weil er weiss, dass nur ein Bruch mit allem natürlichen Eigenbesitz auf religiösem Gebiete ihm zur Gemeinschaft mit Chr. verhilft: in jedem Moment aufs neue gewinnt er Chr. wieder (ἵνα κερδήσω) und wird in ihm erfunden (εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ). Beide Ausdrücke können nicht so gefasst werden, dass der erste sich auf die Rechtfertigung, der zweite auf die Heiligung bezieht, denn von dieser ist in diesem Abschnitt überhaupt nicht die Rede, sondern κερδαίνειν und εὑρίσκεσθαι sind dem Inhalt nach synonym. Indem er Christus gewinnt, stellt er sich dar als einen, dessen Daseinssphäre dieser Christus ist, dessen Leben nichts als ein Teil von Christi eigenem Leben ist.

Hieran schliesst sich nun ein Part.-Satz, der nicht die Folge des ἐν Χρ. εὑρεθῆναι angiebt (»sodass«), — denn der Besitz der Glaubensgerechtigkeit ist nicht eine Konsequenz von dem Haben Christi, fällt vielmehr damit zusammen, — sondern der einfach die nähere Explikation des εὑρεθ. ἐν αὐτῷ ist (»indem ich habe«). Bei der Aufzählung der sarkischen Vorzüge, deren sich P. rühmen könnte, war das letzte Stück seine Untadelhaftigkeit in Bezug auf die Gesetzesgerechtigkeit gewesen. Sachlich war es aber der zentrale Punkt, um den es sich im Streit mit den Judaisten handelte. Es fragte sich, ob der Mensch die Gerechtigkeit selbst produzieren müsse durch Gehorsam gegen den göttlichen Willen, oder ob sie ein freies Geschenk Gottes an den Menschen sei, bei dem von seinem faktischen Zustande ganz abgesehen wird. In beiden Fällen ist die δικαιοσύνη der Zustand, in dem man Gottes Urteil für sich hat. Die forensische Fassung des Begriffs δικαιοῦν ist es nicht, was dem P. eigentümlich ist, im Gegenteil ist grade, dass Gott als der Richter gedacht wird, der ein Urteil über den Menschen abgiebt, die ihm von seiner jüdischen Vergangenheit her geläufige Vorstellungsform. Nur darauf kommt es an, woraufhin Gott das Urteil fällt, der Mensch sei ihm genehm. Und da hat der Judaismus zwei Momente zu seinem charakteristischen Merkmal: die δικαιοσύνη ist einmal ἐκ νόμου und andrerseits δικαιοσύνη ἐμή oder, wie P. es Röm 10 3 ausdrückt, ἰδία. Sie ist ἐκ νόμου, wie es hier statt ἐν νόμῳ V. 6 genauer heisst, sofern sie ihren Ursprung in dem gebietenden Wort des Gesetzes hat. Dieses fordert und verlangt Erfüllung dieser Forderung vom Menschen; sofern der Mensch dem nachkommt, hat er selbst sich die Gerechtigkeit erarbeitet, sie ist also ihm angehörig (ἐμή). Gott soll einfach anerkennen, was der Mensch leistet. Diese Art der Gerechtigkeit genügt aber P. in doppelter Beziehung nicht. Einmal weil der Mensch sie nicht in genügendem Mass besitzt: im vollen Sinne kann kein Mensch das Gesetz Gottes erfüllen, weil er die ἐπιθυμία nicht töten kann

(Röm 7 7ff.). Andrerseits aber nicht, weil auch im besten Fall, auch sofern der Mensch dem göttlichen Gebot Folge geleistet hat, dies auf einem Prinzip beruht, welches Gott nicht anerkennen will: er will einmal die Gerechtigkeit den Menschen schenken (Gal 3 18), will, dass der Eingang in die κληρονομία nicht durch Leistungen des Menschen vermittelt sei. Der letztere Gesichtspunkt ist es, der hier geltend gemacht wird, denn V. 6 ist ausdrücklich vorausgesetzt, dass P. die Gesetzesgerechtigkeit besitze. Dass dies nur in relativem Sinne der Fall ist, bleibt hier ganz ausser Betracht; es kommt hier nur darauf an, dass dieser Besitz in jedem Falle nicht heranreicht an dasjenige, was im Christentum ihm geboten wird. Was das ist, wird wieder nach zwei Seiten ausgeführt: der δικ. ἐκ νόμου tritt die Gerechtigkeit διὰ πίστεως Χρ., der ἐμὴ δικ. die ἐκ θεοῦ δικ. gegenüber. Der Urheber der Gerechtigkeit bin im ersteren Falle ich selbst, im letzteren ist es Gott. Was von ihm stammt, ist unbedingt etwas Grösseres, als was ich produzieren kann. Der zweite Gegensatz ist der zwischen νόμος und πίστις. Die Gerechtigkeit, welche das Gesetz vermittelt, ist eine Leistung, ich verhalte mich dabei aktiv; der Glaube aber ist ein Vertrauen auf einen anderen, ich leiste also nicht selbst etwas, sondern verhalte mich rein rezeptiv. Dass der Glaube auch als That des Menschen angesehen werden kann, ja die grösste That ist, die er thun kann, ist richtig, bleibt aber im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre bei P. völlig ausser Betracht. Da wird nur das eine Merkmal ins Auge gefasst, dass das πιστεύειν Gegensatz zum ἐργάζεσθαι ist (Röm 4 5: τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δέ). Glaube und Gnade sind gleichgeltende Begriffe: διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν (Röm 4 16). Daher kann der Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit aus dem Gesetz und aus Glauben nicht dahin gefasst werden, dass dort die That, hier die gläubige Gesinnung dasjenige sei, worauf hin Gott für gerecht erkläre, denn dann würde wiederum der Begriff der χάρις verloren gehen und der Glaube zu einem Werk gemacht. Vielmehr kommt im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre das Glauben nur nach seinem Gegensatz zu einer positiven eignen Leistung in Betracht. Aus Glauben gerechtfertigt werden heisst nicht: du musst glauben, damit du gerecht gesprochen werdest, sondern es heisst: du brauchst nichts als zu glauben. Das Vertrauen, welches den Inhalt des Glaubens bildet, kommt nicht als positive Tugend, sondern als Absehen von aller eignen Kausalität, also nach seinem Objekt in Betracht. So also ist die Gerechtigkeit, die P. wirklich hat und als Gut schätzt, eine von Gott ausgehende, die ihre Modalität in jenem rein rezeptiven Verhalten hat (ἐπὶ τῇ

πίστει)[1]). Ein wesentliches Stück wird nun aber noch hinzugefügt durch den gen. Zusatz διὰ πίστεως Χριστοῦ. Das Vertrauen auf Christus (der Gen. ist selbstverständlich obj.) musste erwähnt werden, weil der ganze Part.-Satz ja nur eine nähere Explikation der Ausdrücke Χριστὸν κερδαίνειν und ἐν αὐτῷ εὑρίσκεσθαι ist. Der zu Grunde liegende, nur andeutend ausgesprochene Gedanke ist, dass Christus der Mittler ist, um des willen Gott die Gerechtigkeit schenkt, indem diese Gerechtigkeit eigentlich eine Christo gehörige ist. Er ist der Gerechte, dem die Liebe des Vaters gehört, und um des willen diese Liebe auch uns sich zuwendet. Darum ist das Vertrauen zunächst ein Vertrauen auf ihn: wenn ich ihn habe — κερδαίνειν, εὑρεθῆναι ἐν αὐτῷ —, so habe ich damit die Gerechtigkeit. Die an anderen Stellen dargelegte Vermittlung grade durch seinen Opfertod bleibt hier unerwähnt, und es wird ohne Beziehung darauf nur das Vertrauen auf seine Heilandspersönlichkeit hervorgehoben[2]).

---

1) Die Worte ἐπὶ τ. πίστει, wie Hofm. nach dem Vorgang von Chrys. und Theodoret will, von dem Vorigen ganz abzulösen und als Bestandteil des folgenden Part.-Satzes zu fassen, ist unrichtig, weil die Voranstellung vor τοῦ γνῶναι nur gerechtfertigt wäre, wenn der höchste Nachdruck darauf läge. Das ist aber gar nicht der Fall: es handelt sich nicht um eine Erkenntnis der Kraft der Auferstehung Christi und um Teilnahme an seinen Leiden unter der Bedingung des Glaubens im Gegensatz zu einer Teilnahme daran, die nicht auf Glauben beruht, sondern es handelt sich einfach um eine nähere Bestimmung des Zieles, worauf es bei dem Χριστὸν κερδῆσαι abgesehen ist. Auch würde, wenn die präpositionelle Bestimmung zum Folgenden gehörte, kaum ἐπί stehen, sondern διά. Aber es ist auch nicht ἐπὶ τ. πίστει (mit Mey. und zuletzt Wohl.) mit ἔχων zu verbinden, denn dann würde die Bestimmung nicht so nachschleppen. Vielmehr stehen die beiden Ausdrücke τὴν διὰ πίστεως Χρ. und τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσ. ἐπὶ τ. πίστει sich parallel gegenüber, und das artikulierte ἐπὶ τῇ πίστει nimmt das vorangehende διὰ πίστεως wieder auf: eben unter der näheren Modalität, eben auf Grund jenes blossen Glaubens. Darum ist auch der Artikel vor ἐπί nicht wiederholt, indem die δικαιοσ. ἐπὶ τ. πίστει ein einziger aus dem Vorigen wiederholter einheitlicher Begriff ist. Es ist auch dies ein Fall, wo »die völlig einheitliche Prädizierung durch den Artikel nicht zerrissen werden darf« (Blass 47, 7).

2) Es ist von der einen Seite ganz richtig, dass P. unter der Form eines richterlichen Urteils grade den Grundgedanken darstellt, dass es sich bei der Rechtfertigung nicht um einen Rechtsakt, sondern um einen Gnadenakt handelt; aber andrerseits darf nicht übersehen werden, wie diese nach einer Seite inadäquate Darstellungsform doch wieder das Mittel ist, seinen Gedanken ganz klar zu machen. Wenn mich in irdischen Verhältnissen der Richter losgesprochen hat, so gilt dies Urteil, auch wenn ich tausendmal schuldig bin; niemand hat, wenn der Richter mich für unschuldig erklärt hat, das Recht mich schuldig zu nennen, ja ich kann den, der es doch thut, verklagen. So hat niemand das Recht, wenn mich Gott für gerecht

3 10. 11] Der nun folgende finale Infin.-Satz kann in dreifacher Weise an das Vorige angeschlossen werden: entweder als abhängig von dem letzten Part.-Satz ἔχων, oder von dem Finalsatz ἵνα κερδήσω, oder von dem Hauptsatz ἡγοῦμαι σκύβαλα. Gegen die erste Fassung (z. B. Weiss und Holsten) entscheidet nicht, wie Fr. meint, dass dann der unpaulinische Gedanke entstehe, die Glaubensgerechtigkeit sei nur Mittel zum Zweck der Lebensgerechtigkeit, und erst von dieser werde die Vollendung abhängig gemacht. Denn wir werden sehen, dass von der Lebensgerechtigkeit hier überhaupt nicht die Rede ist. Wohl aber spricht gegen jene Konstruktion, dass der Part.-Satz mit ἔχων ja nur eine nähere Explikation des Χρ. κερδῆσαι καὶ εὑρεθῆναι ἐν αὐτῷ war und also nicht wahrscheinlich ist, dass die Zweckbestimmung sich an diesen Nebensatz statt an den eigentlichen Hauptgedanken anschliesst. Mehr hat die Anknüpfung an den Hauptsatz ἡγοῦμαι σκύβαλα (Fr.) für sich. Denn nicht nur ist das συμμορφίζεσθαι τῷ θανάτῳ αὐτοῦ nur ein anderer Ausdruck für jenes σκύβαλα ἡγεῖσθαι πάντα, indem, wie Christus durch seinen Tod dem Gesamtbereich des Irdischen, der σάρξ, entnommen wurde, so auch wir uns davon so ganz scheiden, dass es für uns absolut wertlos (σκύβαλα) wird, — sondern vor allem will beachtet sein, dass in dem ersten Satz von V. 8, welcher, wie wir sahen, dem σκύβαλα ἡγοῦμαι parallel ist, als Zweck des ζημίαν ἡγεῖσθαι die γνῶσις Χρ. Ἰ. genannt war; also ist von vornherein wahrscheinlich, dass die ganz analoge Zweckbestimmung V. 10 τοῦ γνῶναι αὐτόν gleichfalls als das endliche Ziel des σκύβαλα ἡγεῖσθαι in Betracht kommt. Aber so richtig das ist, so wenig folgt daraus, dass grammatisch der Inf.-Satz V. 10 von jenem σκύβαλα ἡγοῦμαι direkt abhängt. Vielmehr ist das unmöglich. Es würde nur möglich sein, wenn man diesen Inf.-Satz dem voraufgehenden Satz mit ἵνα koordinierte und als nähere Ausführung desselben ansähe. Das ist aber unwahrscheinlich, denn dann würde P. ἵνα wiederholt haben, statt eine andere Form des Absichtssatzes zu wählen. Sind die beiden Finalsätze aber nicht koordiniert, so kann unmöglich der zweite unmittelbar an den Hauptsatz angeschlossen werden, denn dann würde man gar nicht wissen, welch Verhältnis zwischen den beiden Finalsätzen besteht. Vielmehr müsste dann der Infin.-Satz V. 10 an den ganzen vorangehenden

---

erklärt hat, mir meine Ungerechtigkeit vorzuwerfen; das göttliche Urteil ist gültig und allein entscheidend. So wird grade durch diese Darstellung der Sündenvergebung in Form eines richterlichen Urteils verständlich gemacht, dass die göttliche Gerechterklärung, trotzdem sie dem faktischen Befund entgegengesetzt ist, doch gültig sein kann.

Satz *ἡγοῦμαι σκύβαλα κτλ.* mit Einschluss des Satzes mit *ἵνα* angeknüpft werden. Dann entstände der Gedanke: »um der Gemeinschaft mit Chr. willen (*ἵνα Χρ. κερδήσω κτλ.*) achte ich alles für Kot, um zur Erkenntnis Christi zu gelangen«. Das ist aber sehr schwerfällig, sofern das Verhältnis der beiden Finalsätze auch so ganz undurchsichtig ist. Klarheit kommt nur in den Gedankengang, wenn man den finalen Infin.-Satz V. 10 dem ersten Finalsatz mit *ἵνα* subordiniert. Die beiden Finalsätze bilden zusammengenommen die Parallele zu der Zweckbestimmung *διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χρ.* V. 8. Was dort in diesem einen Ausdruck zusammengefasst ist, wird hier in zwei Sätze zerlegt: das *σκύβαλα ἡγεῖσθαι* hat zunächst den allgemeinen Zweck der Verbindung mit Chr. — *ἵνα κερδήσω κτλ.* —, diese Verbindung aber hat dann näher den Zweck des *γνῶναι αὐτόν κτλ.* Das Haben Christi, welches mit *κερδαίνειν* und *εὑρίσκεσθαι ἐν αὐτῷ* ausgedrückt war, soll weiter zu der Erkenntnis führen, was man an ihm hat: so hier durch *γνῶναι* (Lightf.: recognise, feel, appropriate; Fr.: »erfahrungsmässiges Kennenlernen« mit Berufung auf Anselm: qui expertus non fuerit, non intelliget). Da die auf *αὐτόν* folgenden Bestimmungen in jenem *αὐτόν* schon wesentlich eingeschlossen sind, sofern sie an sich zum Kennenlernen Christi gehören, so ist das *καί* epexegetisch zu fassen und mit »und zwar« zu übersetzen. Es werden diejenigen Stücke herausgehoben, auf welche es hier besonders ankommt (vgl. *χάριν κ. ἀποστολήν* Röm 1 5). [1]) Das Erste, was P. an Christo kennen lernen will, ist die *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*. Damit kann unter keinen Umständen dasselbe gemeint sein, was V. 21 heisst *μετασχηματίζειν τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*, d. h. die leibliche Auferstehung. Denn nicht allein würde dann die *κοινωνία τ. παθημάτων* vor diesem Stück stehen müssen, da jene zeitlich vorangeht, sondern es würde dazu auch das *εἴπως* in V. 11 wenig passen. Es ist aber auch ungenau, wenn man (mit besonderer Schärfe Holsten) unter Berufung auf Röm 6 4 hier die sittliche Bewährung im Sinne der Überwindung der Sünde als die Kraft der Auferstehung Christi fasst. Es ist dabei übersehen, dass unserem ganzen Abschnitt dieser Gesichtspunkt fern liegt. Auch hier wird der Fehler begangen, der so häufig das genaue Verständnis des P. beeinträchtigt, dass man ohne Weiteres voraussetzt, die grade vorliegende Stelle müsse genau dasselbe sagen wie eine ungefähr ähnliche, ohne den Reichtum der Gesichtspunkte des P.

1) Mit Holsten das doppelte *καί* korrelativ zu nehmen, liegt fern; hätte P. das ausdrücken wollen, würde er durch *τέ-καί* es unmissverständlich gemacht haben.

und die Eigenart jeder einzelnen Stelle zu würdigen. In unserem Abschnitt handelt es sich nicht um die Frage, wie der Mensch von der Sünde loskommt, sondern es ist der Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Arten von religiösen Gütern grundlegend. Die Judaisten legen auch auf dem religiösen Gebiet solchen Gütern einen Wert bei, die sarkischer, innerweltlicher Art sind. Dazu gehört neben anderem, was V. 5. 6 genannt ist, auch die Gesetzesgerechtigkeit: wir sahen, dass sie hier nicht in Betracht kommt, sofern sie nicht vorhanden ist, sondern grade sofern sie vorhanden ist (ἄμεμπτος V. 6); auch da ist sie unterwertig, weil sie ἰδία δικαιοσύνη ist, also innerweltlichen Charakter hat. Also nicht um die Frage handelt es sich hier, wie der Mensch der Sündenschuld ledig wird, sondern wie er, der — wie P. — nach dem Gesetz untadelig ist, eine bessere Art der Gerechtigkeit bekommt. So ist also auch hier nicht von der Heiligung die Rede, sofern es sich um Überwindung positiver Sünden und den Kampf dagegen handelt, sondern es ist von dem überweltlichen Leben die Rede, in welches der Herr durch seine Auferstehung eingetreten ist. Die Kraft, welche von seiner Auferstehung ausgeht, besteht darin, dass der gesamte Lebensinhalt des Menschen dem des erhöhten Christus gleich wird, dass an die Stelle der sarkischen und innerweltlichen Güter, die der Jude und der Judaist für wirkliche Güter hielt, ihm rein überweltliche Interessen, Ziele, Güter zum Lebensinhalt werden. Es ist eine καινότης ζωῆς (Röm 6 4), ein ganz anders geartetes Leben, das ihm zu Teil wird. Man sieht, dieser Gedanke ist dem der Heiligung verwandt, aber nicht damit identisch. Bei der Heiligung im gewöhnlichen Sinne handelt es sich um sittliche Bethätigung im Einzelnen, um ein Thun des Menschen; hier handelt es sich um ein neues Sein. Nicht der im engeren Sinne sittliche, sondern der religiöse Gesichtspunkt ist auch in dem Ausdruck δύναμις τ. ἀναστάσεως αὐτοῦ der beherrschende. Wie aus dem Zusammenhang, ergiebt sich diese Deutung auch aus dem Wortlaute. Die Auferstehung Christi kommt dem P. in zwei verschiedenen Beziehungen in Betracht: einmal als die Bekleidung mit dem σῶμα πνευματικόν, — davon kann hier, wie gezeigt, nicht die Rede sein, denn dieser Gesichtspunkt tritt erst V. 11 ein —; sodann als der Eingang in die überweltliche Sphäre. Niemals im NT wird sie als Rückkehr in das irdische Leben angesehen: die Erscheinungen des Auferstandenen erfolgen vom Himmel her; sie ist darum grundlegend dafür, dass auch die Gläubigen an dieser καινότης ζωῆς teilhaben. Darin besteht ihre δύναμις, von der hier die Rede ist. Das ist also das erste Stück, wozu das Χρ. κερδῆσαι führen soll: Anteil an dem überweltlichen Leben Christi. Das zweite ist κοινωνία. τῶν παθημάτων. Die grosse Majorität der Hdschrr. liest

den Artikel vor beiden Substantiven; ℵ*AB lassen ihn das erste Mal, ℵ*B auch das zweite Mal aus. Nun ist aber nicht recht abzusehen, wie Abschreiber auf die Fortlassung der Artikel kommen konnten, wenn sie beide Male dastanden, zumal in den vorangehenden Worten auch die Artikel stehen. Viel eher erklärt sich die Hinzusetzung. Andrerseits aber ist nicht klar, warum P. den Artikel vor *παθήματα* nicht geschrieben haben sollte. Nicht »Leiden« Christi irgend welcher Art, sondern die Gesamtheit seiner Leiden ist es doch, woran P. Anteil gewinnen will. Daher möchte aus inneren Gründen am wahrscheinlichsten sein, dass ursprünglich der Artikel nur bei *παθημάτων* gestanden hat und dann von Abschreibern einerseits der Symmetrie wegen auch bei *κοινωνία* eingesetzt, von anderen aus dem gleichen Grunde auch bei *παθημάτων* ausgelassen ist. Dieser Anteil an den Leiden des Herrn ist die Kehrseite zu dem Anteil an seinem überweltlichen Leben. Bei dem Gegensatz, der zwischen dem Himmelreich und dem Kosmos besteht, müssen die Zuwendung zu ersterem und ein Bruch mit letzterem Hand in Hand gehen. Aber nicht von Leiden um Christi willen ist die Rede, obwohl sie natürlich nicht ausgeschlossen sind, sondern von Leiden, die den Leiden Christi entsprechen. Der Gedanke hat seine Parallele nicht an Kol 1 24, wo von Leiden die Rede ist, welche der *ἐκκλησία* zu gut kommen, sondern an Gal 6 13: *δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ.* Dem P. ist die Welt gekreuzigt: das entspricht dem *πάντα σκύβαλα ἡγεῖσθαι* hier; P. ist der Welt gekreuzigt: das entspricht den *παθήματα Χρ.*, an denen er teil nimmt. Näher ergiebt sich der Sinn aus dem Zusatz *συμμορφιζόμενος* — besser bezeugt als *συμμορφούμενος* (ℵ^{c}D^{e}EKL); auch die Lesart *συνφορτειζόμενος* bei FG setzt erstere Lesart voraus — *τῷ θανάτῳ αὐτοῦ.* Derselbe kann nämlich nicht an den Hauptsatz *ἵνα κερδήσω* angeknüpft werden (Hofm.), was dem paul. Stil durchaus zuwider ist, sondern ist eine Steigerung des unmittelbar vorhergehenden Ausdrucks und lose in einem ausserhalb der Konstruktion stehenden Part. daran angeschlossen. Das *συμμορφ.* ist passivisch, denn die Leiden kommen ja über Paulus, er verhält sich dabei nicht aktiv. Der Tod Christi kann nun selbstverständlich nicht nach seiner versöhnenden Bedeutung in Betracht kommen, denn nach dieser Seite verträgt er keine Nachgestaltung; der Tod kann aber auch nicht als Bruch mit der Sünde in Betracht kommen, denn es ist ja von *παθήματα* die Rede; er kann endlich auch nicht als äussere Nachbildung des gewaltsamen Todes Christi in Betracht kommen, denn nach unserem Briefe ist P. ja gar nicht gewiss, dass er als Märtyrer sterben wird. Nicht etwas, was eintreten kann oder nicht, sondern etwas, was ebenso gewiss eintreten muss wie die *δύναμις τ. ἀνάστ. Χρ.* und die

κοινωνία τ. παθημ. αὐτοῦ, muss gemeint sein. Den Schlüssel bildet I Kor 15 31 (ἀποθνήσκω καθ' ἡμέραν) und namentlich II Kor 4 10. Dort ist die νέκρωσις Χρ., die P. täglich an sich trägt, das Zerriebenwerden des äusseren Menschen, der σάρξ. Wie Chr. seine Leiden erfuhr im Gegensatz gegen die Welt der Sünde, als notwendige Folge davon, dass er innerlich anders war als sie, so auch seine Jünger. Wie der Tod Christi der vollständige Bruch mit der sinnlich-irdischen Welt war, so ist das ganze Leben des Jüngers (συμμορφιζόμενος Präs.) ein fortwährender Sterbeprozess, eine fortgehende Scheidung von dem, was zu dieser Welt gehört. Dieses Sterben vollzieht sich nicht nur in dem, was er von Menschen zu leiden hat, sondern auch in jenem διαφθείρεσθαι des ἔξω ἄνθρωπος, in jenem ἐσταυρῶσθαι κόσμῳ. So ergiebt sich, wie genau dieser Gesichtspunkt zu dem ganzen Zusammenhang passt: hatte P. mit allem, was er nach seinem natürlichen Menschen hatte, seinerseits gebrochen, so war die naturgemässe Konsequenz, dass diejenigen, die an diesen Gütern festhielten, sich gegen ihn wandten. Will er die Kraft des überweltlichen Auferstehungslebens Christi erfahren, so ist die Konsequenz, dass ihm alles, womit er an diese Welt gekettet ist, durch Christus genommen wird: er muss in diesem Betracht sterben. Ist so die κοινωνία τ. παθημάτων Χρ. nur die Kehrseite der δύναμις τ. ἀναστάσ. Χρ., so fällt dadurch Licht auf die Auslassung des Artikels vor κοινωνία. Bei mehreren durch καί verbundenen Subst. wird der Artikel besonders dann nicht wiederholt, wenn die Subst. eine einheitliche Grösse bilden: τὰ ἐντάλματα κ. διδασκαλίας τῶν ἀνθρ. Kol 2 22, αἱ ὁδοὶ κ. φραγμοί Lk 14 23, οἱ ἀρχιερεῖς κ. πρεσβύτεροι Mt 16 21. So sind auch hier die beiden subst. Ausdrücke unter einen Artikel gestellt, weil sie nur zwei Seiten derselben Sache bilden.

Auf den ersten Blick empfiehlt es sich, den folgenden Satz mit εἴπως unmittelbar mit dem vorhergehenden Part.-Satz zusammenzunehmen: die Gleichgestaltung mit Christi Tode geschieht mit dem Wunsche, auch an seinem Herrlichkeitsleben Anteil zu erhalten. Aber bei näherer Überlegung geht das nicht. Denn wenn, wie gezeigt, συμμορφιζ. passivisch, also eine Handlung eines anderen ist, so passt dazu nicht das εἴπως. Dieses »ob etwa« würde dann die Erwartung dessen ausdrücken, welcher das συμμορφίζεσθαι hervorbringt, während offenbar das εἴπως auf des P. eigene Erwartung sich bezieht. Ferner ist der Part.-Satz ja nur die Explikation des vorhergehenden Ausdrucks κοινωνία τ. παθημάτων, dieses aber hat sein Korrelat in der δύναμις τ. ἀναστάσ. Χρ. im Vorigen, also kann das Part. nicht sein Korrelat in dem Satz mit εἴπως haben, der sich auf etwas ganz Anderes als diese δύναμις τ. ἀναστ. bezieht. Also muss der Satz V. 11 sich auf ein eignes Thun des P. zurück-

beziehen, d. h. an τοῦ γνῶναι V. 10 angeknüpft werden; ja der Sache nach, wenn auch nicht formell, bildet er den Abschluss zu dem ganzen Satz von V. 8b an. Dieses letzte Ziel, dem sich P. sehnsüchtig entgegenstreckt, und das so gross ist, dass er kaum wagt, es in Aussicht zu nehmen (εἴπως)[1], ist das Hingelangen (so καταντᾶν auf das geistige Gebiet übertragen mit εἰς auch Act 26 7. Eph 4 13) zur ἐξανάστασις ἡ ἐκ νεκρῶν. Dass damit nicht von der geistigen Teilnahme an Christi überweltlichem Leben die Rede sein kann, geht aus dem Zusammenhang hervor, sofern dieselbe als schon eingetreten erwähnt ist, geht auch schon aus dem εἴπως hervor, welches von etwas noch Zukünftigem redet. Aber die leibliche Auferstehung, die stets mit dem Ausdruck ἀνάστασις τῶν νεκρῶν gemeint ist, wird hier nach zwei Seiten in ungewöhnlicher Weise ausgedrückt, einmal durch das ἅπ. λεγ. ἐξανάστασις, andererseits durch die sonst bei P nicht vorkommende Formel ἐκ τ. νεκρῶν, welche hier durch die weit überwiegende Major. der Hdschrr. geschützt ist. Man hat nun (z. B. Kabisch Eschatol. des P. 296ff., Holtzm. NT Theol. 2. 173f.) aus unserer Stelle zusammen mit 1 23. II Kor 5 1ff. schliessen wollen, dass P. wenigstens für sich als Apostel die Hoffnung gehabt habe, nicht erst bei der allgemeinen Totenauferstehung am Ende der Tage, sondern alsbald nach seinem Tode die Auferstehung des Leibes zu erhalten, oder dass er die alsbaldige Vollendung für die Märtyrer in Anspruch nehme (z. B. Zeller), oder dass er die Hoffnung für alle Christen gehabt habe, sie würden ohne zwischenliegende Leiblosigkeit alsbald in die himmlische Existenzweise eingehen, welche Auffassung freilich mit anderen Stellen streite (Pfleiderer Urchr. 234). Aber die beiden ersteren Fassungen widerstreiten dem Zusammenhang unserer Stelle. Denn da alles, was P. in den vorhergehenden Versen von sich ausgesagt hat, sachlich von allen Christen gilt, so ist es eine völlig fernliegende Annahme, dass er hier plötzlich von etwas rede, was nur von den Aposteln oder nur von den Märtyrern gelte. Aber auch die Annahme, dass er neben andersartigen Vorstellungen auch die gehabt habe, die Auferstehung finde alsbald nach dem Sterben statt, hat keine genügende Basis. An unserer Stelle an sich gewiss nicht, da hier von dem Zeitpunkt der Auferstehung überhaupt nicht die Rede ist; aber auch nicht, wenn man 1 23 hinzunimmt, da in dieser Stelle zwar von einem σὺν Χρ. εἶναι die Rede ist, nicht aber

1) Ob καταντήσω Ind. Fut. oder Konj. Aor. ist, muss zweifelhaft bleiben, denn für jenes würde das V. 12 folgende εἰ καταλάβω sprechen, dagegen kommt wie das fragende εἰ so auch εἴπως sonst (Röm 11 14) unzweifelhaft auch mit dem Ind. vor. Dass P. hier offenbar die Erwartung als eine kaum fassbare schildern will, spricht mehr für den Konj.

von einer dazu nötigen leiblichen Auferstehung[1]). Alle jene Fassungen scheitern an 3 20f., wonach P. gemeinsam mit seinen Lesern — 1. Plur. — bei der Erscheinung Christi die Umwandlung des *σῶμα τ. ταπεινώσεως* in das *σῶμα τ. δόξης* erwartet. Wie könnte er so schreiben, wenn er in demselben Briefe für sich allein oder für sich nebst anderen eine vorhergehende Ausstattung mit dem neuen Leibe in Aussicht genommen hätte? Die Schwierigkeit unserer Stelle liegt nur darin, dass die leibliche Auferstehung hier als ein ganz besonderes Gut erscheint, dass so gross ist, dass P. es kaum auszudenken wagt, während seine Grundvorstellung eines allgemeinen Gerichts (Röm 2 8. 14 10. II Kor 5 10 ö.) eine allgemeine Auferstehung der Gestorbenen vorauszusetzen scheint. Die Lösung der Schwierigkeit liegt darin, dass der Begriff *ἀνάστασις* ihm seinen Inhalt von der Auferstehung Christi empfängt. Dessen Auferstehung war nicht nur ein Erwachen aus dem Todesschlaf, auch nicht nur die Rückkehr in irgend eine Leiblichkeit, sondern die Ausstattung mit dem *σῶμα τ. δόξης*. Daher kann er den Begriff nur auf die in Christo Entschlafenen anwenden. Die anderen bleiben im Todesstande, auch wenn sie vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, ja damit ist die Vollendung des Todeszustandes gegeben. Eine Ungenauigkeit liegt in der Anwendung des Wortes *νεκροί* auf Paulus, indem er sich hier in die *νεκροί* einrechnet, während er doch nicht im vollen Sinne tot ist, sondern nach 1 23 gleich nach seinem Sterben ein Leben in der Gemeinschaft mit Christus voraussetzt. *Νεκρός* ist er nur in Beziehung auf seine Leiblichkeit. Man sieht, wie flüssig alle Begriffe noch sind. Von sich dem auf Erden Lebenden kann er einerseits sagen, er sei mit Christo gestorben (Röm 6 3f.), andererseits er sei in einem fortwährenden Sterbeprozess (V. 10. II Kor 7 10). Ebenso kann er von sich dem leiblich Gestorbenen einerseits sagen, er lebe mit Christo (1 23), andererseits sich in die Todten einrechnen. Alle diese Aussagen wollen relativ und cum grano salis verstanden, aber nicht in ihre letzten Konsequenzen einseitig verfolgt und als sich ausschliessende

---

1) Die Frage nach der Auferstehung des Leibes kommt eben 1 23 gar nicht in Betracht. An keiner Stelle giebt P. eine systematisch vollständige Eschatologie, sondern überall führt er einen einzigen Gesichtspunkt durch, der ihm gewiss ist. Über die Vereinbarkeit dieser verschiedenen Gesichtspunkte wird er schwerlich reflektiert haben. So ist 1 23 einfach von der Glaubensgewissheit getragen, dass das Sterben unmöglich das Verhältnis zu Chr. aufheben könne, sondern im Gegenteil das *ἐκδημεῖν* aus dieser Welt ein *ἐνδημεῖν* bei Christo zur Folge habe. Diese Glaubensgewissheit ist völlig unabhängig von der anderen Gewissheit, dass auch das leibliche Leben nach Analogie des himmlischen Lebens Christi sich gestalten müsse.

Gegensätze beurteilt werden. Dass aber P. die Formel ἐκ τῶν νεκρῶν und ebenso das Wort ἐξανάστασις wählt, wird mit dem Eindruck des überaus Grossen zusammenhängen, den er von der Auferweckung hat: sie ist ein Herausreissen aus der Kategorie der Toten und ein aus ihnen heraus Erwecktwerden, worin das Gewaltsame, Wunderbare des Aktes gemalt wird.

3 12] Mit V. 4 war P. zu einer individuellen Darlegung übergegangen, welche zeigen sollte, wie er alles, worauf die Judaisten Wert legten, seinerseits nach seinem natürlichen Menschen habe, aber darauf verzichte, um in Christo Grösseres in Gegenwart und Zukunft zu gewinnen. Diese Darlegung aber ruft bei ihm das Bedürfnis hervor zu bezeugen, dass er nicht etwa meine, am Ende des Weges zu stehen und fertig zu sein. Daher führt er das Folgende mit οὐχ ὅτι ein, welches eine Missdeutung einer Thatsache oder Aussage verhindern will[1]). Jenes Missverständnis ist nun weniger durch einen bestimmten Ausdruck im Vorigen veranlasst, als vielmehr durch den triumphierenden Ton ermöglicht, der durch das Vorige hindurchging[2]). Das Eigentümliche der folgenden Sätze besteht, wie namentlich Weiss u. Hofm. hervorgehoben haben, darin, dass die sämtlichen Verben kein Objekt haben. Wäre ein solches zu ergänzen, so wäre es formell σκοπός, materiell die σωτηρία; aber es ist nichts zu ergänzen, indem P. hier nur auf den Gegensatz des Werdens und Seins, Gewinnens und Besitzens reflektiert. Es ist also nicht zu übersetzen: nicht dass ich es ergriffen habe, sondern: nicht dass ich ergriffen habe[3]). Doppelt wird dieser Gedanke ausgedrückt, einmal durch den Aorist ἔλαβον, dann durch das Perf. τετελείωμαι, wobei ersterer Ausdruck auf den Akt seiner Bekehrung in der Vergangenheit, letzterer auf den in der Gegenwart vorliegenden Zustand sich bezieht (vgl. Lightf. und Hofm.)[4]).

---

1) Vgl. 4 11. 17. II Th 3 9. II Kor 1 24. 3 5. Joh 6 46. 7 21 und dazu Win.[7] 64, 6. Blass 81, 1 Anm. 2.

2) Will man durchaus einen einzelnen Satz haben, so wäre es keinenfalls der letzte mit εἴπως, da ja selbstverständlich ist, dass P. der Auferstehung des Leibes noch nicht teilhaft ist, und er ausserdem dies grade ausdrücklich hypothetisch hingestellt hat, sondern es wäre das εὑρεθῆναι ἐν Χρ.

3) Luther: ein Christ ist nicht im Wordensein sondern im Werden, darum wer ein Christ ist, ist kein Christ. Chrys.: τελείου ἐστὶν τὸ μὴ νομίζειν ἑαυτὸν τέλειον.

4) Wohl. hat denin D*EFG u. bei Iren. 4, 9. 2, Ambrst. u. de sing. cler. hinter ἔλαβον stehenden Zusatz ἢ ἤδη δεδικαίωμαι der Beachtung empfohlen. Aber nicht allein wäre sehr auffällig, dass P. diesen Ausdruck, der sonst von dem schon jetzt vorhandenen Gut der Rechtfertigung gebraucht wird, in einem Zusammenhang, der eben grade — wenn auch unter anderer Formel — von der Rechtfertigung gehandelt hat, auf die sittliche Vollkommenheit bezogen hätte, sondern der Zu-

Also nicht ein Fertigsein sagt P. von sich aus, wohl aber (δέ), dass er ein energisches Streben habe (so das bildliche διώκειν I Th 5 15. I Kor 14 1. Röm 9 30 f. 14 19): ob er — εἰ wie das εἴπως V. 11 zugleich Ausdruck der Bescheidenheit und des sehnsüchtigen Verlangens; über den Konj. vgl. zu V. 11 — auch fest ergreifen möchte (καὶ καταλάβω) — das καί Steigerung von dem Begriff des διώκειν aus (Fr.), oder vielleicht besser Korrelat zu dem folgenden κατελήμφθην; καταλαμβάνειν Steigerung des Simplex —. Ist das καί auf den Kausalsatz ἐφ' ᾧ κατελήφθην zu beziehen, so ist dadurch schon gegeben, dass dieser nicht das διώκειν, sondern das καταλαμβάνειν begründen soll (Fr.). Christus hat den P. ergriffen, aber damit ist es nicht gethan: es muss nun ein analoges Ergreifen durch P. stattfinden, wobei aber nicht Chr. als Objekt zu supplieren ist, sondern nach Analogie der vorangehenden Sätze das Objekt völlig unbestimmt bleibt; es kommt auch hier nur auf den Verbalbegriff an: der Thätigkeit Christi muss eine solche des P. entsprechen. Aber sie muss nicht nur da sein, sie ist auch innerlich durch die Thätigkeit Christi ermöglicht und begründet 3 13. 14] (ἐφ' ᾧ wie Röm 5 12. II Kor 5 4) [1]). Wenn nun P. den Gedanken des vorigen Verses in V. 13 noch einmal wiederholt, und zwar mit dem Zusatz ἀδελφοί, so kann das nicht den Sinn haben, dass er bei den Lesern ein Misstrauen in seine Aussage voraussetzt; vielmehr zeigt das betonte ἐγώ, dass er seine Selbstbeurteilung in Gegensatz zu dem Urteil anderer setzt. Das kann nun nicht das Urteil seiner Gegner sein, welche ihn im Verdacht einer übertriebenen Selbstschätzung gehabt hätten, denn dann würde das betonte ἐγώ nicht zu seinem Recht kommen. Ebensowenig kann die Meinung sein, P. wolle nicht selbst ein so günstiges Urteil über sich fällen, sondern das Urteil Gotte überlassen, denn der Zusammenhang zeigt, dass er das κατειληφέναι nicht allein nicht von sich aussagen will, sondern es bestimmt abweist, also auch nicht daran denkt, dass Gott so von ihm urteilen könne. Formell wäre möglich, dass er einem zu günstigen Urteile seiner Leser über ihn entgegentreten wolle (Kl.). Aber dagegen spricht, dass er V. 15 seine Denkart als Vorbild auch für seine Leser hinstellt. Dies führt darauf, dass er bei ihnen eine zu grossen Selbstschätzung, die

satz erklärt sich auch leicht durch ein Verlesen des Wortes τετελείωμαι durch einen Abschreiber, worauf dann ein zweiter, der beide Lesarten vorfand, sie alle beide in den Text setzte.

1) καταλαμβάνειν ganz wie I Kor 9 24. Die Korrespondenz zwischen καταλαμβάνειν und καταλαμβάνεσθαι analog der zwischen γνῶναι und γνωσθῆναι Gal 4 9. I Kor 13 12. Der Aorist ἐλήμφθην statt εἴλ. im NT stets: Win.-Schm. 12, 1; das hellenistische μ auch bei dem gedehnten Vokal: Blass 6, 8.

Einbildung eines Fertigseins, fürchtet und daher in der schonendsten Weise durch das betonte *ἐγὼ ἐμαυτὸν κτλ.* davon abmahnt. »Ich meinerseits bin von solchem Urteil fern, — daran könnt ihr abnehmen, ob es sich für euch ziemt.« Giebt es bei ihnen solche, die das *κατειληφέναι* von sich aussagen, er will nicht zu ihnen gehören. Er nimmt (V. 14) nur eins für sich in Anspruch, das eifrige Bemühen um das endliche Ziel. Bei dem elliptischen *ἓν δέ* kann in keinem Falle *λογίζομαι* ergänzt werden, da im Folgenden nicht von einem Denken, sondern von einem Thun die Rede ist, sondern höchstens *ποιῶ* (so auch Blass 81, 2), wenn es nicht vorzuziehen ist, gar kein bestimmtes Verbum zu ergänzen, sondern *ἓν δέ* als eine Art Ausruf zu nehmen, so dass nach *ἓν δέ* ein Kolon zu setzen wäre (Holst.), was zu dem gehobenen, rhetorischen Charakter der Stelle sehr wohl passen würde[1]). Der nun folgende Satz ist eine Art Resumierung des Inhalts des ganzen vorangehenden Abschnitts von V. 7 an. Das *τὰ ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος κτλ.* kann doppelt verstanden werden. Einerseits kann man *τὰ ὀπίσω* aus dem ja offenbar vorliegenden Bilde der Rennbahn heraus auf den schon zurückgelegten Teil des Laufes, hier des Christenstandes, beziehen: wie der Läufer sich nicht damit aufhält, den schon durchmessenen Weg abzuschätzen, sondern nur das Ziel ins Auge fasst, so schätzt auch P. nicht ab, wie weit er schon in seinem Christentum gekommen sei, sondern fasst nur das Ziel ins Auge. Die andere Auffassung bezieht *τὰ ὀπίσω* auf diejenigen Güter, welche P. *κατὰ σάρκα* besass, die aber nun abgethan hinter ihm liegen[2]). Bei letzterer Deutung kommt das zu Grunde liegende Bild weniger zu seinem Recht, denn die Zeit vor seinem Christenstand rechnet P. überhaupt nicht zu dem Kampfeslauf um das *βραβεῖον τ. ἄνω κλήσεως*, während in dem Bilde *τὰ ὀπίσω* offenbar auf die schon durchmessene Strecke des Stadiums geht. Dazu kommt, dass V. 15 P. seine Gesinnung als Muster für die Phil. hinstellt; diese aber hatten ja gar nicht die sarkischen Vorzüge, welche P. aufgegeben hatte, also würde das *ἐπιλανθάνεσθαι τὰ ὀπίσω* auf sie gar keine Anwendung finden. Entscheidet man sich daher für die erste Fassung, so ist allerdings der Gedanke in V. 14 nicht der

1) Die Stellen, in denen sonst bei P. ein Prädikat zu ergänzen ist, wie 2 3. 5. Gal 3 5. Röm 4 9. 5 18, sind alle andersartig als die unsrige, nicht sowohl elliptisch als brachylogisch.

2) Die letztere Fassung schon bei Theod. Mops.: *τῶν μὲν παλαιῶν ἁπάντων οὐδένα ποιοῦμαι λόγον.* Gegen sie und für die erstere Theodoret: *τινὲς τὸ ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος περὶ τῆς νομικῆς πολιτείας ἔφασαν εἰρῆσθαι. ἐγὼ δὲ οἶμαι περὶ τῶν τοῦ κηρύγματος πόνων αὐτὸν ταῦτα φάναι*, nur dass die Beschränkung auf die Berufsmühen durch nichts indiziert ist.

reine Gegensatz zu V. 13, sondern es ist ein neuer Gedanke hineingebracht, der den intendierten Gegensatz verschiebt. Ursprünglich war der Gedanke beabsichtigt: ich bin nicht am Ziel, aber ich strebe nach demselben. Nun ist der neue Gedanke dazwischengeschoben: ich bin nicht nur nicht am Ziele, sondern ich frage auch gar nicht, wie viel ich schon erreicht habe, sondern sehe, statt mich über das Erreichte zu freuen, nur auf das, was noch zu erreichen ist. Dieser Gesichtspunkt ist also noch eine Steigerung des vorigen, denn es ist mehr, dass man auch auf das relative Mass des Erreichten nicht sieht, als dass man sich nicht für absolut vollkommen hält. Jener Gedanke hat sein Analogon in I Kor 4 4. Er wird noch gesteigert durch das gewählte Verbum ἐπιλανθάνεσθαι [1]): nicht allein sieht er nicht auf das Erreichte, sondern er denkt so wenig daran, dass es überhaupt für ihn nicht mehr vorhanden ist. Statt dessen streckt er sich dem, was vor ihm liegt, entgegen, und zwar so, dass er sich dabei ausstreckt, also nach vorn überbeugt (ἐπεκτεινόμενος). Und indem er so handelt, streckt er sich mit aller Anstrengung (διώκω) zielwärts (κατὰ σκοπόν), und damit hin zu dem Kampfpreis (βραβεῖον I Kor 9 24, das Verbum Kol 3 5, καταβραβεύειν Kol 2 18), denn das von ℵAB gebotene εἰς wird den Vorzug vor ἐπί verdienen, welches durch das vorhergehende ἐπεκτειν. nahe gelegt wurde —, vgl. Hag 1 9 διώκετε ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον. Dieser Kampfespreis wird näher bestimmt durch den Zusatz τῆς ἄνω κλήσεως. Der Gen. ist sehr verschieden gefasst: als gen. subi. (so Wohl.), gen. appos. (so z. B. de W., Kl.), Gen. der näheren Beziehung (z. B. Fr.). Da βραβεῖον dem Inhalt nach das Hoffnungsgut bezeichnet, so vergleicht sich der Ausdruck unserer Stelle der Wendung ἐλπὶς τ. κλήσεως Eph 1 18. 4 4. Heisst das »die mit dem göttlichen Ruf gegebene Hoffnung« im Sinne des Hoffnungsgutes, so wird auch hier der Sinn sein »der in dem Ruf gegebene, vorgehaltene Kampfespreis«, so dass der Gen. einfach die Zugehörigkeit bezeichnet. Allerdings hat Kl. Recht, dass II Th 1 11 κλῆσις in die Bedeutung des »Berufungsschatzes«, des Inhalts des Rufes übergeht, und es wäre also nicht unmöglich, den Gen. hier appositiv zu nehmen. Näher wird diese Berufung (κλῆσις ausser bei P. nur Hbr 3 1 und II Pt 1 10) als ἡ ἄνω κλ. bezeichnet. Das ist keinesfalls »von oben herab kommend« zu erklären, da nicht abzusehen ist, warum P. dafür nicht ἄνωθεν gesetzt hätte. Vielmehr vergleicht sich der Ausdruck ἐπουράνιος κλῆσις Hbr 3 1. Hiermit ist nach Westcotts treffender Bemerkung (Ep. to the Hebr. a. l.) nicht nur gemeint, that it is addressed to man from God in heaven, but a calling to a

1) ἐπιλανθ. mit dem Acc. im NT nur hier, aber auch klassisch nicht ohne Beispiel, vgl. Blass 36, 6.

life fulfilled in heaven, in the spiritual realm. So wird auch hier eine Berufung gemeint sein, die himmlische Art an sich hat, so dass Lightf. dem Sinne nach richtig erklärt our heavenward calling. Diese Fassung ist um so mehr gewiesen, als sonst der Zusatz τοῦ θεοῦ völlig überflüssig sein würde, da das ἄνωθεν schon dasselbe ausdrücken würde [1]). Endlich findet diese Berufung ἐν Χρ. Ἰ. statt, d. h. sie ist in seiner Person gesetzt. Denn da diese Formel »bei P. reichlichst zu den verschiedensten Begriffen hinzugefügt wird« (Blass 41, 1.), so liegt es ungleich näher sie zu κλῆσις als zu dem entfernten διώκω zu ziehen. Diese Schlussworte tragen denselben gehobenen Charakter, wie der ganze Abschnitt.

3 15—16] Während im Vorigen P. stets in der 1. Pers. Sing. geschrieben hat, geht er nun zu einer verallgemeinernden Ermahnung über, diejenige Denkart, welche er an seiner Person dargestellt hat, innezuhalten, und zwar so, dass er das als Zeichen der τελειότης darstellt. Das τοῦτο φρονῶμεν kann in zweifacher Weise bezogen werden: entweder mit den meisten Auslegern auf das Bewusstsein der eigenen Unfertigkeit V. 12ff. oder mit Calvin u. a. auf den Gegensatz gegen den Judaismus V. 2ff., sei es ausschliesslich, sei es mit Einschluss des Gedankens der Unfertigkeit V. 12ff. Bloss auf den Gegensatz gegen den Judaismus kann sich unser Vers nicht beziehen, weil derselbe in einer solchen Weise durchgeführt war, dass er eine unmittelbare Anwendung auf die heidenchristlichen Leser nicht gestattete. Sie hatten ja überhaupt keinen Grund, sich in der Weise wie die Judaisten oder P. κατὰ σάρκα zu rühmen; wären sie aber in der Versuchung gewesen, das Gesetz zu halten oder gar die Beschneidung anzunehmen, so würde P. gegen eine solche Verkehrung des gesamten Christentums in viel schärferer Weise haben vorgehen müssen. Eben damit ist aber auch ausgeschlossen, dass τοῦτο φρονῶμεν sich zugleich auf das V. 2—11 und das V. 12—14 Gesagte beziehe, abgesehen davon, dass in diesem Falle nicht τοῦτο sondern ταῦτα stehen würde. Dazu kommt, dass der Ausdruck ὅσοι τέλειοι sich offenbar in der Weise eines Oxymoron auf das οὐχ ὅτι ἤδη τετελείωμαι V. 12 zurückbezieht. Demnach wird die gewöhnliche Auslegung

1) Dass die ἄνω κλῆσις, wie Kl. vorschlägt, der im Himmel vor sich gehende eschatologische Zuruf des als Kampfrichter vorgestellten Gottes sei, liegt zu fern von der gewöhnlichen Bedeutung von κλῆσις und κλητός, als dass man darauf eingehen könnte. Aber auch bei der gewöhnlichen Auffassung, welche κλῆσις vom Akt des Berufens versteht, kann man das Adverb ἄνω statt ἄνωθεν nur mit Anwendung von Künstelei rechtfertigen. Das unmittelbare Gefühl wird sich stets für die im Text gegebene, von Kl. auch bevorzugte, dem Sprachgebrauch des P. nicht fremde Fassung entscheiden.

im Recht sein, dass es sich nur um eine Verallgemeinerung des in V. 12—15 Gesagten handelt: das ist die wahre Vollkommenheit des Christen, dass er sich seiner Unvollkommenheit bewusst ist (vgl. die angeführten Worte von Chrys. und Luth.). Man hat das Oxymoron, welches in dem Wort *τέλειος* liegt, dadurch abzuschwächen gesucht, dass man es bildlich im Gegensatz zu *νήπιος* von dem Zustande der Mündigkeit oder des Ausgewachsenseins verstehen wollte, wie I Kor 14 20. Eph 4 13. Hbr 5 14 (so Lightf. und auch Franke). Aber schwerlich mit Recht. Denn nicht nur legt der Zusammenhang nahe, es in demselben Sinne zu fassen, wie vorher *τετελειῶσθαι*, sondern der Gedanke verliert auch auf diese Weise viel von seiner paulinischen Schärfe. Es will aber erklärt sein, wie P. hier auf das Oxymoron kommt. Nun liegt schon in der Thatsache, dass er diese abschliessende Mahnung ausspricht, der Beweis, dass die Verhältnisse in Philippi sie ihm nahe legten. Dazu kommt, dass die Worte *ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὔπω λογίζομαι κατειληφέναι* sich, wie wir sahen, nur erklären liessen, wenn P. seine Selbstbeurteilung derjenigen anderer gegenüberstellen wollte, also die Gefahr einer Selbstüberhebung bei den Lesern voraussetzte. Die hier vorliegenden Worte gewinnen nun einen sehr viel zutreffenderen Sinn, wenn man annimmt, dass *τέλειος* ein bei den Phil. im Schwange gehendes Stichwort war, sodass sie von der Vollkommenheit eines Christenmenschen viel zu reden wussten, sei es dass P. davon durch briefliche Ausserungen oder durch die Berichte des Epaphrodit wusste. Dann wäre der Ausdruck hier in Anführungszeichen zu schreiben und in der Art des Apostels, die wir aus II Kor. reichlich kennen, aufgenommen. Sinn: allerdings giebt es eine christliche Vollkommenheit, welche wir alle (*ὅσοι* mit der 1. Plur.) in Anspruch zu nehmen haben; sie besteht aber in nichts anderem als in dem Bewusstsein der eigenen Unfertigkeit und dem unausgesetzten Streben nach dem vor uns liegenden Ziele. Die nur andeutende und schonende Form, in welcher P. vor einem unstatthaften Hochmut warnt, entspricht ganz der überaus freundlichen und schonenden Art, in welcher er auch 2 1ff. seine Mahnungen vorgebracht hat.

Wenn nun hieran der Satz angeknüpft wird, falls in irgend einer Beziehung (*τι*) die Gedanken der Leser andere Wege gingen, als die des P., sie ein anderes Urteil als er hätten (*ἑτέρως φρονεῖτε*), werde ihnen Gott das schon offenbaren, so kann sich das unmöglich auf die unmittelbar vorangehende Mahnung zur Demut beziehen. Denn in dieser Hinsicht würde P. nimmermehr mit einer solchen Gleichgültigkeit geurteilt haben, da die Einbildung, schon vollkommen zu sein, geradezu gefährlich für ihr Heil werden konnte. Auch bedurfte es in dieser Hinsicht nicht des Wartens auf eine besondere göttliche

Offenbarung, da er selbst ja soeben die Unstatthaftigkeit einer solchen Gesinnung klar genug dargelegt und direkt von ihr abgemahnt hatte. Man würde ja auf diese Weise den Gedanken gewinnen, wenn sie seiner Mahnung nicht Folge leisteten, schade es auch nicht viel, seiner Zeit würden sie sich schon überzeugen, dass er Recht habe. Lässt man nun aus diesen Gründen die Beziehung von V. 15b auf das unmittelbar Vorangehende fallen, so ist es ebenso unmöglich, den Gedanken von V. 15b ganz unbestimmt und allgemein zu fassen. Es muss doch im Vorigen irgend eine Anknüpfung für den neuen Gedanken liegen. Diese Anknüpfung kann nun aber, auch wenn man V. 15b ganz allgemein fasst, aus den erörterten Gründen nicht in dem Inhalt von V. 12—15a gefunden werden, denn in V. 15b kann es sich nur um Dinge handeln, welche P. mit Ruhe abwarten kann, während die Warnung vor Hochmut im Vorigen gewiss nicht zu solchen Dingen gehört. Wir werden also, wenn V. 15b nicht völlig zusammenhangslos dastehen soll, den Zusammenhang an einer anderen Stelle zu suchen haben. Die Anknüpfung hat man sich dadurch unmöglich gemacht, dass man V. 12ff. in einer durchaus unrichtigen Weise von dem Vorangehenden loslöste und als einen ganz neuen, dem vorigen koordinierten Gedanken fasste. Man pflegt den Gedankengang so zu verstehen, dass bis V. 11 P. gegenüber der judaistischen Werkgerechtigkeit die Glaubensgerechtigkeit betont habe, dann aber zu dem entgegengesetzten Pol übergegangen sei, vor einem sittlichen Quietismus zu warnen, welcher im Vertrauen auf diese Glaubensgerechtigkeit das sittliche Streben vergesse. Diese Auffassung entspricht dem Text nicht, sondern beruht wieder auf einem Eintragen der Gedanken anderer, im allgemeinen verwandter Stellen in die unsere. Zunächst ist allerdings von der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zu den Judaisten die Rede gewesen, aber nicht speziell von deren Forderung, sich dem mosaischen Gesetz zu unterwerfen, sondern im allgemeinen von ihrem Standpunkt, dass die dem Judentum eignenden Güter auch im Christentume noch Bedeutung hätten, und dass daher sie, die Judenchristen, auf einer höheren Stufe ständen als die Heidenchristen. Man darf nicht übersehen, dass die Judaisten nicht überall dieselben Forderungen den Heidenchristen gegenüber geltend machten. Zeigt schon Gal 5 3, dass dieselben sogar in Galatien, wo sie ihre Forderungen am höchsten geschroben zu haben scheinen und auf Beschneidung drangen, doch in Bezug auf die Einzelerfüllung des Gesetzes zu einer gewissen Konnivenz bereit waren, so sehen wir aus II Kor, dass sie dort überhaupt nicht die Forderung der Gesetzeserfüllung gestellt haben. Und so ist auch hier von solcher Forderung nicht die Rede. Sie werden vielfach sich begnügt haben, die Judenchristen als die Christen

erster Ordnung hinzustellen, denen gegenüber die Heidenchristen nur eine gewisse Klientel bildeten, sodass sie vom Gottesreich zwar nicht ausgeschlossen, aber doch auch nicht vollwertige Mitglieder desselben seien. Dies ist der Gesichtspunkt, unter welchem P. V. 3—11 sich mit ihnen auseinandergesetzt hat, indem er leugnet, dass die Güter, welche mit der jüdischen Nationalität verbunden waren, für den Christen überhaupt den Wert von Gütern haben. Der Gedanke aber, dass auch der Christ noch unter dem Gesetze stehe und seine Rechtfertigung vom Gesetzesgehorsam abhängig sei, steht nicht im Vordergrund, wie etwa im Galaterbrief, sondern ist nur ein Moment. Ebenso ist es nun auf der anderen Seite ungenau, wenn man V. 12—15a eine in die Form einer ἰδίωσις eingekleidete Mahnung zu sittlicher Bewährung des Glaubens findet. Von einer solchen ist mit keiner Silbe die Rede. Auch in diesen Versen herrscht nicht der sittliche, sondern der rein religiöse Gesichtspunkt vor. Das Ziel, dem das διώκειν gilt, wird nicht als sittliche Vollkommenheit geschildert, sondern es ist ja dasselbe, von dem V. 7—11 geredet worden war. Wenn P. ohne jeden Übergang V. 12 bezeugt, er habe nicht ergriffen, so kann, da kein Obj. dabei stand, nur von demselben Obj. die Rede sein wie im Vorigen, und wenn er dann fortfährt, er strebe nach dem καταλαμβάνειν, wie er von Christo ergriffen sei, so liegt doch in diesem Zusatz gegeben, dass das Obj., welches er seinerseits ergreifen möchte, derselbe Christus ist, der ihn ergriffen hat. Mit einem Wort: das Ziel, um das es sich handelt, ist nicht als ein sittliches, sondern als ein religiöses gefasst. Gewiss gehört zu diesem καταλαμβάνειν Χριστόν auch die sittliche Durchheiligung des Lebens, aber sie ist eben nicht unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Thuns, sondern den der religiösen Bestimmtheit gestellt. Schon V. sff. ist das κερδῆσαι Χριστόν als das Ziel, das P. im Auge habe, genannt; ebenso das γνῶναι αὐτόν, die Teilnahme an der Kraft seiner Auferstehung und die Gleichgestaltung mit seinem Tode als das ihm vorschwebende Ziel hingestellt. Wenn also V. 12 fortfährt, er habe das Ziel noch nicht erreicht, so kann auch dieser Satz nur auf das volle κερδαίνειν Χριστόν bezogen werden. Ein religiöses Wachstum, ein Hineinwachsen in Christus ist der Gegenstand seines Strebens. Wiefern dazu auch ein im engeren Sinne sittliches Handeln gehört, bleibt hier unerörtert. Somit wird die Frage, wiefern nun der Christ auf Grund der Glaubensgerechtigkeit auch zur Lebensgerechtigkeit kommen könne und müsse, und die Gefahr einer sittlichen Laxheit hier garnicht ins Auge gefasst.

Aus dem Gesagten wird klar geworden sein, wie wenig die gewöhnliche Fassung des Gedankenganges unserer Stelle genug thut, wonach P. zuerst von der Glaubensgerechtigkeit und da-

nach von der Lebensgerechtigkeit reden soll. Es ist aber ferner daraus klar, dass V. 12—15a überhaupt nicht einen neuen, dem vorigen koordinierten Absatz bildet, sondern nur einen das Vorige ergänzenden Gedanken enthält. »Alle Güter des Judentums sind sarkischer Art, und ich habe daher mit ihnen gebrochen, um die viel höheren Güter zu gewinnen, die in Christo vorhanden sind, ohne mir aber einzubilden, dass in Christo gegebene Ziel schon erreicht zu haben«. Die dabei eingeflochtene Mahnung, vor Selbstüberschätzung sich zu hüten, ist also nur eine gelegentliche, ja die ganze Erörterung V. 12—15 hat gar keinen selbständigen Wert, sondern ist, wie das οὐχ ὅτι V. 12 zeigt, nur zur Abwehr eines möglichen Missverständnisses des vorher Gesagten bestimmt. Wir befinden uns noch immer der Sache nach in der Erörterung über die Judaisten. Bevor wir nun die Konsequenz dieser Darlegung für den Sinn von V. 15b ins Auge fassen, ist darauf aufmerksam zu machen, dass die mit 3 1b begonnene Erörterung noch gar keinen Abschluss gefunden hat. P. ist davon ausgegangen, dass er ein oft erörtertes Thema wieder behandeln wolle, um die Gewissheit der Phil. in diesem Punkt zu erhöhen. Nun ist mit Recht bemerkt, dass eine akute Gefahr seitens der Judaisten in Philippi nicht vorgelegen haben kann; dawider spricht schon der Umstand, dass P. nicht einmal eine direkte Warnung ausspricht; dawider auch schon das ὑμῖν δὲ ἀσφαλές 3 1b. Denn dieses setzt voraus, dass eine Unsicherheit des Urteils bei den Phil. vorhanden ist. Wäre das nun in der Weise der Fall gewesen, dass sie geneigt gewesen wären, judaistischen Einflüssen Gehör zu geben, so hätte die ganze Behandlung der Frage eine andere sein müssen: P. hätte sich nicht begnügen können, seinen eigenen Bruch mit dem Judentum klarzulegen, sondern er hätte irgendwie auf diejenigen Momente eingehen müssen, welche die Leser geneigt machen konnten, auf die Judaisten zu hören. Dass er für seine Person anders als jene stand, lag ja zu Tage. Die Frage wäre nur gewesen, ob er mit Recht so stand. Die Ungewissheit der Phil. muss sich also auf einen anderen Punkt bezogen haben. Nun sahen wir schon, dass die Worte ἐμοὶ οὐκ ὀκνηρόν sich nur erklären, wenn man sie auf das harte Urteil bezieht, welches P. im Folgenden über die Irrlehrer als über κύνες κτλ. fällt. So wird die Unsicherheit der Phil. sich darauf bezogen haben, ob dieselben wirklich so hart zu beurteilen seien, oder P. ihnen doch zu viel thue. Dann handelt es sich nicht um eine akute Gefahr, in welcher die Leser gewesen wären, nicht um ein Eindringen der Judaisten in die Gemeinde, sondern um unzureichende Würdigung eines Standpunktes, der ihnen nicht gefährlich ist, den sie aber auch nicht in seinen ganzen Konsequenzen durchschauen, und über den sie daher geneigt sind ein

milderes Urteil zu fällen. Ist das der Sinn der einleitenden Worte gewesen, so erhellt, wie vortrefflich V. 15b als Abschluss dieser Erörterung über den Judaismus passt. Haben wir erkannt, dass V. 12—15a nicht einen selbständigen Absatz bilden, sondern nur einem Missverständnis des Gesagten wehren wollen, sind wir also bei V. 15b noch immer, wie nachgewiesen wurde, in der Erörterung über den Judaismus, so werden wir hier den Abschluss dieser Erörterung haben. Das τί, in Bezug worauf die Phil. in anderer Weise urteilen als P., ist eben ihr Urteil über die Judaisten. Dann ist natürlich nicht, wie gewöhnlich geschieht, vor V. 15b ein Kolon, sondern ein Punkt zu setzen. Nun begreift sich, wie P. auf diesen Satz kommt, und wie er in einer so konniventen Weise sich zu dem ἑτέρως φρονεῖν stellen kann. Er hat noch einmal sein scharfes Urteil über die Judaisten ausgesprochen und hat ihren Anspruch zurückgewiesen, die wahre περιτομή darzustellen. Nicht sie, welche an den sarkischen Gütern des Judentums kleben, sondern grade diejenigen, welche wie P. dieselben aufgeben, um höhere Güter zu gewinnen, sind die rechte περιτομή. Hat er die Leser durch diese erneute Bezeugung seines Urteils in diesem Urteil sicher gemacht, gut; meinen sie auch jetzt noch, dass er zu hart urteile, so kann er warten: Gott wird auch in dieser Beziehung, nämlich in Bezug auf jenes τί, die Wertung der Judaisten, sie schon zu der richtigen Erkenntnis führen, indem er durch seinen Geist, den Geist der διάκρισις πνευμάτων, ihnen offenbar macht, wie das innere Wesen jener Leute in der That in schneidendem Gegensatz zum Christentum steht. So konnte P. nur schreiben, wenn eine Gefährdung der Leser durch den Judaismus ausgeschlossen war; das geht aber auch aus der Art, wie er über sie geschrieben hat, klar hervor. Unter solchen Umständen aber konnte er in der That so weitherzig urteilen, wie er hier thut: er ist seiner Sache gewiss, und ihre weitere christliche Entwickelung wird auch ihnen die Überzeugung geben, dass er Recht hat. Der Standpunkt, auf dem die Phil. nach dem Gesagten stehen, ist in einer Gemeinde, welche wesentlich heidenchristlich war und von Judaisten nicht akut bedrängt wurde, sehr verständlich. Sie wird dem P. sachlich in allen Stücken Recht gegeben haben, aber der Meinung gewesen sein, er gehe in der persönlichen Beurteilung der Judaisten zu weit; es sei zu begreifen, wie er in der Hitze des Streites zu solchen harten Urteilen komme, aber wer ausserhalb des Streites stehe, habe ein objektiveres und milderes Urteil. Man wird nicht irren, wenn man diese Stimmung als eine sehr allgemeine voraussetzt. P. seinerseits freilich kann ihr Urteil nicht für richtig halten und weiss, dass die Zukunft ihm Recht geben wird, er macht auch energisch seine Meinung geltend, aber er kann warten, bis

die Phil. die prinzipielle Tragweite des Gegensatzes ermessen lernen [1]).

Eine Probe für die Richtigkeit unserer Auffassung von V. 15b liegt darin, dass von ihr aus der viel umstrittene V. 16 einen überaus passenden Anschluss und einen ebenso passenden Sinn gewinnt. Das πλήν giebt wie immer eine Einschränkung des eben Gesagten, und zwar so, dass es nach paulinischem Sprachgebrauch »die Erörterung abschliesst und das Wesentliche hervorhebt« (Blass 77, 13). In Bezug auf den eben angerührten Punkt kann P. warten, aber in einer Beziehung muss er eine ganz bestimmte Forderung an die Leser richten, und zwar giebt die Anwendung des Inf. statt des Imp. (vgl. Röm 12 15), dem Satz den Charakter eines Ausrufs und erhöht damit die Dringlichkeit der Mahnung. Diese Mahnung soll nach einer Reihe von Auslegern die Einheit der Gemeinde zum Inhalt haben; das ist für alle diejenigen selbstverständlich, welche mit einer grossen Anzahl von Handschriften hinter oder vor τῷ αὐτῷ στοιχεῖν die Worte τὸ αὐτὸ φρονεῖν lesen, was aber sicher nichts als eine Glosse aus 2 2 ist und daher von ℵAB mit Recht ausgelassen wird. Derselbe Sinn würde auch feststehen, wenn mit ℵ°KLP hinter τῷ αὐτῷ zu lesen wäre κανόνι, was aber gleichfalls eine und zwar dem Sinne nach richtige Glosse aus Gal 6 16 ist. Indes auch ohne diese Zusätze würde τῷ αὐτῷ στοιχεῖν an sich auf keine andere Deutung führen als »auf einem und demselben Wege gehen«, was die Mahnung zur Einheit involvieren würde [2]). Nur dass dazu der Zusammenhang im allgemeinen und der vorangehende Relativsatz εἰς ὃ ἐφθάσαμεν im speziellen nicht passen will. Jener nicht, denn von der Einheit ist weder im Vorigen noch im Folgenden die Rede, ja der Gedanke würde hier ein sachlich schiefer sein, sofern es sich um verkehrte Standpunkte gehandelt hat, denen gegenüber doch nicht die Mahnung geltend gemacht werden kann, unter allen Umständen aber müsse die Einheit festgehalten werden.

---

1) Es hat sich bei der Erklärung unserer Stelle gerächt, dass man, — wie wir gesehen haben, ohne jedes Recht —, einen akuten Streit wider die Judaisten schon in 1 15 hat finden wollen. Wo dem Apostel ein aggressiver Judaismus entgegentrat, konnte er nicht so milde urteilen, wie er in unserem Briefe thut, ohne seinen Grundsätzen völlig treulos zu werden. Aber weder in Rom noch in Philippi liegt ein akuter Streit vor, und darum kann er über seine persönlichen Gegner in der ersteren Stadt so milde urteilen, wie über die unzureichende Würdigung des Gegensatzes bei den Phil., welche mit keiner thatsächlichen Hinneigung zu den Judaisten verbunden ist.

2) Dieser Dat. bei den Verbis des Gehens, wenn sie in tropischem Sinne gebraucht werden, ist im allgemeinen als ein Dat. der Art und Weise zu beurteilen: Buttm. 133, 22b. Win.[7] 31, 9. Blass 38, 3. Vgl. Akt 14 16. Röm 4 12 u. ö.

Aber auch der Relativsatz passt dazu nicht. Am wenigsten, wenn man mit Franke übersetzt: worauf wir schon zu sprechen gekommen sind, sofern das kein Grieche so ausgedrückt haben würde. Versteht man dagegen den Ausdruck dahin, dass sie einheitlich wandeln sollen, wozu sie ja auch schon gelangt seien, so ist erstens dieser Satz nicht richtig, sofern P. eine Mahnung zur Einheit noch für nötig gehalten hat (2 2ff.), und zweitens würde, wenn die Einheit vollständig vorhanden gewesen wäre, nicht abzusehen sein, warum er plötzlich hier mit *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν* dazu mahnte. Ebensowenig kann der Standpunkt, den sie erreicht haben (*εἰς ὃ ἐφθάσαμεν*), sich auf die richtige Selbstschätzung beziehen, weil nach dem Vorigen diese in Phil. noch mangelhaft war. Der Relativsatz wird nur klar, wenn die Gedanken des Apostels noch immer bei dem judaistischen Standpunkte weilen, wie das nach dem Gesagten in der That in V. 15b der Fall gewesen ist. In dem herben Urteil über die Personen der Irrlehrer mögen die Leser von P. abweichen, aber das Eine verlangt er unbedingt von ihnen, dass sie den Standpunkt, den sie erreicht haben, nämlich die sachliche Übereinstimmung mit der Gnadenlehre des P., unbedingt festhalten und auf diesem Wege bleiben. Diese Beziehung von V. 16 auf die Irrlehrer hat eine Stütze an der auch dem Wortlaut nach ähnlichen Stelle Gal 6 16 (*ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν*), wo gleichfalls von der paulinischen Rechtfertigungslehre als dem richtigen Kanon des Wandels die Rede ist (so auch Lightf.). Ist dies der Gedanke des Satzes, so fällt allerdings *τῷ αὐτῷ* auf, sofern man erwarten würde *τούτῳ* oder, wenn der Begriff noch mehr hervorgehoben werden sollte, *αὐτῷ τούτῳ*, während das artikulierte *ὁ αὐτός*, welches noch vollständiger *εἷς καὶ ὁ αὐτός* heisst, nicht das deutsche »eben«, sondern nur die Identität verschiedener Dinge bezeichnen kann. Unter diesen Umständen wird man ein Ineinander zweier Gedanken anzunehmen haben, erstens: lasset uns nach dem von uns erreichten Standpunkt wandeln, was durch ein blosses *αὐτῷ* auszudrücken war, und zweitens: lasset uns in Übereinstimmung wandeln, wobei die Übereinstimmung aber natürlich sich wieder auf den Inhalt von *εἰς ὃ ἐφθάσαμεν*, also die Übereinstimmung in der Gnadenlehre, bezieht.

3 17] Der folgende Absatz V. 17—21 hat seinen Mittelpunkt an der Warnung vor solchen, welche einen fleischlichen Wandel führen. Es handelt sich zunächst um die Frage, ob und wie derselbe mit dem Vorigen zusammenhängt. Wer schon in den vorigen Versen eine Mahnung gegen sittliche Laxheit gefunden hat, kann diesen Gedanken hier einfach fortgesetzt finden. Da wir aber gesehen haben, dass der sittliche Gesichtspunkt im Vorigen überhaupt noch nicht vorhanden gewesen ist, fällt eine

solche Anknüpfung für uns fort. Andere knüpfen diese Verse an V. 2ff. an, indem sie die dort genannten Judaisten für identisch mit den hier beschriebenen Feinden des Kreuzes Christi halten[1]). Diese Deutung ist unmöglich, weil judaistische Verfechter der Werkgerechtigkeit nicht zugleich Vertreter eines sittlichen Libertinismus, wie er hier geschildert wird, sein konnten. Noch andere finden hier eine nähere Beschreibung der V. 2 genannten κύνες, indem sie dieselben nicht auf Judaisten, sondern auf sittlich gemeine Menschen deuten, und zwar entweder (so Weiss) auf Heiden oder (so schon Chrys. und Theophyl.) auf libertinistische Christen. Ersteres ist nicht haltbar, denn von dem unsittlichen Wandel der Heiden hätte P. der Gemeinde nicht oft Mitteilung zu machen gebraucht (οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν), da derselbe offenkundig vor Augen lag und bei ihnen nur natürlich war; es hätte auch kein Grund vorgelegen, darüber jetzt mit besonderer Traurigkeit zu sprechen (νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω), da diese Thatsache stets dieselbe war. So bleibt nur die Beziehung auf libertinistische Christen übrig, welche trotz ihres Bekenntnisses zu Christo einen unsittlichen Wandel führten. Sie waren nicht nur die eigentliche Schmach für die Christenheit, sondern auch der stechende Dorn grade für P., indem man auf sie als auf einen Beweis für die Gefährlichkeit der paulinischen Gnadenlehre hinwies. Darum fühlte sich P. verpflichtet, immer wiederholt auf die Unvereinbarkeit solches Wandels mit dem Christentum hinzuweisen, wie nicht nur das πολλάκις ἔλεγον hier, sondern auch die Ausführungen Gal 5 13ff. und Röm 6 zeigen; darum ist sein Schmerz ein gesteigerter (κλαίων), weil die üblen Folgen dieses Verhaltens, welches das Christentum schändete, immer deutlicher hervortraten, und weil solche, die äusserlich zur Gemeinde gehörten, ihm durch ihren Wandel ganz andere Schmerzen bereiten mussten, als wenn Heiden dieselben Sünden begingen. Aber die Anknüpfung an den Ausdruck κύνες V. 2 wird man aufgeben müssen: weder liegt dort, wie wir sahen, irgend ein Anzeichen vor, dass jene

1) So schon Theod. Mops.: ἀντὶ τοῦ μὴ ὑπὸ νόμον ζῶντες ἀλλ' ὁμοίως ἐμοί. Und nachher zu den Worten ὁ θεὸς ἡ κοιλία V. 19: »τόδε φάγε καὶ τόδε μὴ φάγῃς« καὶ περὶ τοῦτο ἑαυτοὺς ἀσχολοῦντες ὥσπερ θεῷ τῇ κοιλίᾳ προσέχοντες, καὶ τὸ εὐσεβεῖν ἐν τῷ τάδε αὐτῇ προσκομίζειν ἢ μὴ τάδε τιθέμενοι. μέγα (φησὶν) νομίζουσιν τὸ μὴ τάδε φαγεῖν, ἀλλὰ τάδε· οὐκ ἐννοοῦντες ὅτι κόπρος γίνεται ὅπερ ἂν φάγωσιν, ἣν καὶ ὁρᾶν αἰσχύνονται. ἰδοὶ τῆς σπουδῆς αὐτῶν τὸ τέλος. Diese Beziehung auf die Judaisten ist dann lange Zeit die übliche gewesen. Z. B. vgl. auch Calvin, der zu V. 19 bemerkt: quod circumcisionem urgebant et ceremonias et negat eos facere legis zelo. Ebenso Bgl., welcher zur Erklärung der Worte ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν darauf hinweist, dass die LXX die Vorhaut zuweilen durch αἰσχύνη übersetzen, und so in dem Ausdruck eine Anspielung auf die Judaisten findet.

κίνες andere als die Judaisten sind, noch haben wir hier die geringste Hinweisung darauf, dass er von den hier beschriebenen Leuten schon im Vorigen geschrieben habe. Vielmehr werden wir uns zu erinnern haben, dass er 3 1 zum Schlusse seines Briefes übergehen wollte und es ganz natürlich ist, dass er noch sehr verschiedenartige Mahnungen zum Schluss zusammenstellt, welche in keiner Weise einen innereren Zusammenhang zu haben brauchen. Nachdem er sein altes Urteil über die Judaisten aufs neue verteidigt hat, geht er nun zu einer Mahnung über, sich vor Fleischessinn zu hüten. Aber auch hier darf man nicht voraussetzen, dass solche krass libertinistischen Sünder, wie er sie schildert, in der Gemeinde selbst vorhanden gewesen sind (gegen Kl.). Dagegen entscheidet nicht nur, dass er dann in viel direkterer Weise denselben zu Leibe gegangen sein würde, sondern vor allem das οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν, wonach die Betreffenden nicht in der Gemeinde selbst waren, sondern P. von deren Vorhandensein ihnen nur Mitteilung gemacht hatte. Dass es solche Leute giebt, zeigt, wie nahe die Versuchung liegt. Um so näher, da dieselben sich für Christen ausgaben und dadurch leicht auf andere Christen Einfluss gewinnen konnten. Daher die Mahnung, nicht ihrem, sondern seinem Beispiel zu folgen und sich durch die letzten Konsequenzen, die bei jenen mehr und mehr hervortraten (νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω), auch vor dem ersten Schritt in dieser Richtung warnen zu lassen.

Wie im vorigen Abschnitt P. sich selbst als Beispiel für das richtige Urteil über die religiösen Scheingüter des nationalen Judentums dargestellt hatte, so stellt er sich auch hier wieder als Beispiel für einen christlichen Wandel dar. Die Präposition in dem nur hier im NT vorkommenden Ausdruck συμμιμηταί kann doppelt verstanden werden: entweder ahmt ebenso wie andere mir nach, oder ahmt allesamt (Calvin: omnes uno consensu et una mente) mir nach [1]). Da aber in dem zweiten Satz die Gesinnungsgenossen des P. nicht als solche, die ihm nachgeahmt haben, sondern nur als solche, denen nachgeahmt werden soll, in Betracht kommen, so wird wohl die zweite Erklärung den Vorzug verdienen. Aber nicht an ihm allein haben sie ein Vorbild, sondern auch an denen, die ebenso wie er (οὕτως) wandeln, und auf die sie also schauen sollen (σκο-

1) Denn die Erklärung Bgls., die Phil. sollten mit P. zusammen Christo nachahmen, liegt um so ferner, als in dem folgenden Satz καὶ σκοπεῖτε κτλ. offenbar von einer Nachahmung anderer Menschen, nicht aber Christi die Rede ist, und da auch I Th 1 6. II Th 3 7. 9 I Kor 4 16. 11 1 von einer Nachahmung des P. die Rede ist, wenn auch in der zuerst und zuletzt erwähnten Stelle zugleich Christus als Vorbild genannt wird.

πεῖτε). Denn schwerlich wird οὕτως seinen näheren Inhalt an dem folgenden Satz mit καθώς haben. Der Wechsel der 1. Pers. Sing. und Plur. würde bei der Leichtigkeit, mit der P. von der einen Redeform zur anderen übergeht, nicht schwer wiegen. Aber einerseits findet sich sonst bei P. wohl die Korrelation καθὼς . . οὕτως (II Kor 8 6. 10 7. Kol 3 13), nicht aber die umgekehrte οὕτως . . καθώς, andrerseits würde man in diesem Falle auch erwarten, dass statt ἔχετε stände ἔχουσιν, da sonst der Wandel der Gesinnungsgenossen des P. überhaupt nicht charakterisiert wäre. Daher wird man οὕτως auf das Vorige zu beziehen und durch ein »so wie ich« zu ergänzen haben; καθώς aber hat seine gewöhnliche begründende Bedeutung: ahmt mir nach und schaut auf meine Gesinnungsgenossen, gemäss dessen, dass ihr an uns ein Muster (τύπος) für euren Wandel habt.

3 18—19] Der Grund dieser Mahnung (γάρ) liegt darin, dass viele vorhanden sind, nach denen sie sich nicht richten dürfen. Diese πολλοί bilden den Gegensatz zu dem voraufgehenden ἡμᾶς, welches eben darum als scharf betont zu denken ist: wir und nicht diese Leute sollen euer Vorbild sein. Eine nähere Bestimmung, wie der Wandel dieser Vielen beschaffen ist, scheint zu fehlen, und es sind sehr verschiedene Versuche gemacht, dieselbe aus dem Folgenden herauszulesen. Erstens: die einen (z. B. Weiss) meinen, dass der Apostel die nähere Ergänzung zu περιπατεῖν über den folgenden Bestimmungen vergessen habe, was aber vielmehr dahin zu fassen wäre, dass in den dazwischen liegenden Sätzen er den Wandel der Irrlehrer schon so genau charakterisiert hatte, dass es gar nicht mehr möglich gewesen wäre, nun noch eine geeignete Ergänzung des Verbums hinzuzufügen. Es würde also sich weniger um ein Vergessen handeln als um eine Umformung der ursprünglich intendierten Satzbildung. Darauf kommen aber auch alle übrigen Erklärungen hinaus. So zweitens Holsten, welcher den Relativsatz οὓς . . . Χριστοῦ als Ersatz eines Prädikatsnomens zu περιπατοῦσιν fasst: sie wandeln als solche, welche ich euch oft als die Feinde des Kreuzes Christi bezeichnet habe. Dagegen spricht aber, dass kein unbefangener Leser das Relativ anders als auf das Subjekt πολλοί beziehen kann. Drittens sieht man die notwendige Ergänzung des περιπατοῦσιν in dem ersten (Est.) oder zweiten (Laur.) Satz mit ὧν, wobei dann wieder eine formelle Ungenauigkeit vorliegt, indem es heissen müsste: viele wandeln, sodass ihr Ende die Verdammnis, oder: sodass der Bauch ihr Gott ist. Viertens Calv. sah die Ergänzung des Prädikats in den Schlussworten οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες, was aber auch eine grammatische Ungenauigkeit involvieren würde, sofern der Artikel inkorrekt wäre. Fünftens: Buttm., Mey.,

Klöpper sehen die Vervollständigung des Verbums in *τοὺς ἐχθρούς*, indem P. ursprünglich habe schreiben wollen *ὡς ἐχθροί*, aber durch eine Art Attraktion diesen Begriff in den Relativsatz hineingenommen habe. Das Letztere wird das Richtige sein, nur dass nicht nur dieser Ausdruck, sondern auch die folgenden Sätze der Sache nach die nähere Beschreibung des Wandels sind. Durch den dazwischen geschobenen Relativsatz hat P. vergessen, dass er den Satz noch nicht zu Ende geführt hat, nimmt den ursprünglich als nähere Bestimmung zu *περιπατεῖν* gedachten Begriff *ἐχθροὶ κτλ.* in diesen Relativsatz hinein und setzt den ersten Relativsatz in mehreren folgenden Relativsätzen fort, welche nun also auch, wie der erste, von dem Subj. des ganzen Satzes (*πολλοί*) und nicht von dem Begriff *ἐχθροί* abhängig zu machen sind, denn der letzte nominativische Ausdruck *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες* zeigt, dass auch die vorigen Sätze alle als nähere Bestimmungen des Subj. gemeint sind. Die ganze Ungenauigkeit der Konstruktion besteht also schliesslich darin, dass P. diejenigen näheren Bestimmungen, welche zu dem Praed. hätten gehören müssen, zu dem Subj. konstruiert hat, weil die erste der angefügten Bestimmungen *οὓς πολλάκις ἔλεγον* in der That eine nähere Bestimmung des Subj.-Begriffs gewesen war. Zuerst also werden die Betreffenden als *οἱ ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* charakterisiert. Nicht nur, dass anderweitig P. grade den Judaisten zum Vorwurf macht, dass sie an dem Kreuz Christi Anstoss nehmen (Gal 5 11. 6 12. 14), sondern auch, dass er hier den bestimmten Artikel gebraucht, hat die Meinung begünstigt, es müsse auch hier von Judaisten die Rede sein. Aber mit Unrecht. Denn I Kor 1 17. 18 zeigt, dass nicht nur der Judaist an dem Kreuz Christi Anstoss nimmt, sondern ebenso auch derjenige, welcher das Christentum verachtet, weil es nicht Weisheit nach dem Muster dieser Welt bietet. In dem Kreuz Christi zieht sich der ganze Widerspruch des Christentums gegen alles, was der natürliche Mensch hochschätzt, zusammen. Darum müssen sowohl diejenigen, welche auf eigene sittliche Kraft pochen, als auch diejenigen, denen irdisch geartete Weisheit das höchste Gut ist, als auch endlich diejenigen, welche nach Sinnengenuss trachten, dem im Kreuze Christi sich darstellenden Wesen des Christentums feind sein. Hier kommt nach dem Zusammenhang die letzte Art von Menschen in Betracht. Der Ton liegt nicht auf *ἐχθροί* sondern auf *σταυροῦ*. In seinem Tode ist Christus hinausgetreten aus der ganzen Sphäre dessen, was irdische Art an sich hat. Indem der Christ seinem Tode gleichförmig werden muss (3 10), muss er mit jeglicher Art irdischen Gutes brechen, darf also speziell nicht mehr den sinnlichen Genuss zum Lebenszweck machen. Wer das nicht will, stellt sich in Gegensatz zu dem Kreuze

Christi. Dass aber P. hier den bestimmten Artikel setzt, obwohl die hier Gemeinten nur einen Teil der Feinde des Kreuzes Christi bilden, hat seinen Grund darin, dass ihm zwei Klassen von Menschen vorschweben, die Freunde und die Feinde des Kreuzes; die hier Gemeinten wandeln so, wie die Feinde des Kreuzes überhaupt wandeln, nämlich im Gegensatz zu dem Wesen dieses Kreuzes, wenn sich dieser Gegensatz auch sehr verschieden gestalten kann. Zu zweit sind es solche, deren Ende in einem Zustand des Verlorenseins, des Zugrundegehens (ἀπώλεια) besteht (bei P. noch 1 28 II Th 2 3. Röm 9 22). Man sollte erwarten, dass dieser Zug den Schluss des Ganzen bildete. Er ist aber unmittelbar neben die Feindschaft gegen das Kreuz gestellt, weil dies beides den Lesern die Verderblichkeit eines solchen Wandels klar vor Augen stellt und sie daher abschrecken muss: es handelt sich um eine Abwendung von dem Heilsgrunde und von der Heilshoffnung. Es handelt sich ferner um eine total andere, ja entgegengesetzte Anschauung vom höchsten Gut. Denn das, was mir das höchste Gut ist, ist mein Gott. Diesen Menschen ist die κοιλία ihr höchstes Gut und darum ihr Gott. Während hiernach die Gebiete der gula und luxuries ihnen versuchlich sind, ist es nach dem folgenden, noch unter der Rektion des ὧν stehenden Satz das, was Schande bringt, was in diesem Zusammenhang sich aber nicht auf geschlechtliche Sünden beziehen wird, da ja die Völlerei auch unter den Begriff der αἰσχ. fällt. Der Aussage im Vorigen, dass sie den Bauch, den P. ja nach I Kor 6 13 ganz besonders abschätzig beurteilt, zu ihrem höchsten Gut machen, entspricht hier, dass sie in dem, was ihnen Schmach ist, ihre höchste Ehre sehen: sie rühmen sich also noch ihres sündigen Thuns. Diesen Sätzen gegenüber scheint die letzte Bestimmung οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες auf den ersten Blick bedeutend schwächer zu sein, in der That aber wird grade damit das innerste Wesen der Betr. aufgedeckt. Nicht dass bei ihrem Trachten nach irdischen Dingen sie ins Extrem gehen, lasterhaft werden, sondern dass sie überhaupt das, was dieser Erde angehört, zum Inhalt ihres Denkens und Trachtens machen, ist die eigentlich verderbliche Wurzel, welche sie auch dann vom Reiche Gottes ausschliessen würde, wenn es nicht zu den schlimmsten Konsequenzen bei ihnen gekommen wäre. Dass P. aber grade mit dieser Charakterisierung schliesst, ist eine Bestätigung des oben gewonnenen Resultats, dass um die schlimmsten Auswüchse es in Philippi selbst sich gar nicht gehandelt hat. Dieselben sind nur vorgeführt, um die letzten Konsequenzen zu zeigen. Die eigentliche Warnung geht grade dahin, überhaupt nicht τὰ ἐπίγεια zum Lebensinhalt zu machen. So schliesst sich dieser Ausdruck mit dem Ausgangspunkt zusammen: nehmt uns zum Muster, d. h. seid nicht irdisch gesinnt.

3 20. 21] Damit ist auch das Verständnis für das γάρ V. 20 gewonnen. Auf den ersten Blick scheint das Folgende einen Gegensatz zum Vorigen zu bilden; dem Apostel aber schwebt der Gedanke vor: das sind die Feinde Christi, welche das Irdische zum Lebensinhalt haben, denn, was uns, die Seinen, betrifft (das ἡμῶν durch Vorstellung vor den Artikel auf das stärkste betont, Blass 48, 7), so liegt unser Lebensinhalt, weil das Gemeinwesen, dem wir angehören (πολίτευμα), nicht hienieden, sondern im Himmel [1]). Vielleicht nirgends wird so klar wie hier, wie der Gegensatz des Ortes (ἐπίγεια und οὐρανοί) für P. wesentlich ein Gegensatz der Art ist. Das himmlische πολίτευμα unterscheidet sich von einem irdischen eben dadurch, dass sein Inhalt, die in ihm geltenden Interessen und vorhandenen Ziele, völlig entgegengesetzt sind. Freilich äusserlich gehören ja auch wir noch der Erde an und sind daher mit den ἐπίγεια verbunden und an sie gebunden. Darum bedürfen wir eines Retters (σωτήρ nur noch Eph 5 23 bei P.), der diese Bande löst, und dieser muss dem Himmel entstammen (ἐξ οὗ ebenso wie das blosse οὗ adverbial, daher nicht auf πολίτευμα und nicht ad sensum auf οὐρανοί zu beziehen), und als solchen (σωτῆρα Praed.-Acc.) erwarten wir mit aller Bestimmtheit (das Bicompos. ἀπεκδεχόμεθα intensiv) den Herrn Jesum Christum. Worin diese Rettung bestehen wird, giebt V. 21 an: er wird uns des σῶμα τῆς ταπεινώσεως entledigen. Dem Sinne nach ist das eine Umschreibung des Begriffes σάρξ, aber so, dass nicht das Merkmal der Sündhaftigkeit dabei in Betracht kommt, sondern das der Unterwertigkeit gegenüber der himmlischen Leiblichkeit. Wie der Ausdruck ὀστράκινον σκεῦος II Kor 4 7, geht auch dieser auf die Unzulänglichkeit und Gebundenheit unseres leiblichen Lebens, kraft deren dasselbe nicht das adäquate Organ für unser Geistesleben ist, uns vielmehr nötigt, uns mit Dingen zu befassen, die mit unserer eigentlichen Bestimmung nichts zu thun haben. Aber das ist der Unterschied zwischen den Christen und den τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες, dass jene diesen Zustand als eine ταπείνωσις empfinden, diese im Gegenteil darein den eigentlichen Wert des Lebens setzen. Unser Sehnen geht auf eine Leiblichkeit, welche σύμμορφος τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ ist, d. h. welcher das Merkmal der Herrlichkeit eignet, die dem P. stets Ausdruck für das Überweltliche ist. Dazu ist nun ein μετασχηματίζεσθαι nötig, d. h. eine Änderung des unserer jetzigen Leiblichkeit eignenden σχῆμα.

---

1) οὐρανός in den Gefangenschaftsbriefen stets im Plur. ausser Kol 1 23, wo das Firmament gemeint ist; umgekehrt in den früheren Briefen der Plur. nur I Th 1 10. II Kor 5 1, sonst der Sing. Zu der Weglassung des Artikels vor οὐρανός in präpos. Ausdrücken vgl. Blass 46, 5.

Δεῖ τὸ φθαρτὸν ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν I Kor 15 53. Dieser Begriff scheint zunächst nur auf diejenigen zu passen, welche die Wiederkunft Christi erleben, sofern die vorher Gestorbenen ja das *σῶμα τῆς ταπεινώσεως* nicht mehr haben, also auch nicht von einer Umwandlung des alten Leibes, sondern nur von dem Geschenk eines neuen die Rede sein zu können scheint. Daher hat man (z. B. Franke) angenommen, dass hier nur von den Überlebenden die Rede sei. Aber ohne Grund. Denn I Kor 15 51 sagt P. ausdrücklich, dass alle verwandelt werden würden, und zwar im Zusammenhang mit dem Satze, dass nicht alle, sondern nur ein Teil die Wiederkunft Christi erlebe. Er hat also den Begriff der Verwandlung mit aller Bestimmtheit sowohl auf die schon Gestorbenen als auf die Überlebenden angewendet. Man wird auch schwerlich den Begriff eines Schattenleibes zu Hülfe zu nehmen haben, den die Gestorbenen an sich tragen würden, da P. diesen Begriff niemals verwendet. Eher könnte man an eine Nachwirkung der ursprünglichen Vorstellung denken, als P. noch mit dem unmittelbaren Bevorstehen der Parusie rechnete. Am einfachsten aber erklärt sich der Ausdruck dadurch, dass P. einfach den Leib, wie er jetzt ist, im Auge hat. Im Vergleich damit stellt das *σῶμα τῆς δόξης* sich als ein *μετασχηματισμός* dar, wobei auf die Frage überhaupt nicht reflektiert wird, wiefern der jetzige Leib auch in dem Augenblick der Parusie überhaupt noch vorhanden ist. Diese Umgestaltung, vermöge deren wir der gegenwärtigen Leiblichkeit Christi konform werden [1]), wird nun hier nicht als ein immanenter Prozess gedacht, sondern als eine Machtthat Christi, zu welcher derselbe kraft seiner Herrschaftsstellung über das Ganze der Welt befähigt ist (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα*). Der Gen. *τοῦ δύνασθαι κτλ.* giebt an, worin die Machtwirksamkeit Christi besteht, und das *καί* vor *ὑποτάξαι* gehört selbstverständlich nicht nur zu diesem einen Wort, sondern zu dem Gesamtbegriff *ὑποτάξαι τὰ πάντα.* Der Begriff des *ὑποτάσσειν* setzt eine widerstrebende Macht voraus, wie denn auch I Kor 15 26 der Tod als *ἐχθρός* bezeichnet wird, in einer Stelle, welche ebenso wie die unsere auf Ps 110 1 und Ps 8 6 sich zurückbezieht. Man beachte, wie dieser Rekurs auf die absolute Macht Christi zur Begründung des *μετασχηματισμός* mit jenem *εἴπως* zusammenstimmt, mit welchem

1) Die Lesart *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτῷ σύμμορφον* (DEKLP) statt des blossen *σύμμορφον* ist nur eine erklärende Glosse. Nach der richtigen Lesart ist *σύμμορφος* proleptisch gebraucht, d. h. es drückt eine Eigenschaft aus, welche erst durch die mit dem Verbum gesetzte Thätigkeit zu stande kommt, vgl. I Th 3 13 *στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους* (andere *ἀμέμπτως*). Mt 12 13 *ὑγιὴς ἀπεκατεστάθη.* Win.[7] 66, 3. 579 f.

P. V. 11 die Auferstehung von den Toten als ein fast unausdenklich hohes Ziel hingestellt hat.

4 1] Dass die nun folgende Ermahnung den Abschluss des Vorigen bildet, hat schon Calvin gesehen und ist in neuerer Zeit allgemein anerkannt, wie es ja auch schon durch das einleitende ὥστε gewährleistet wird. Streitig kann nur sein, wie weit der Apostel in seinen Gedanken zurückgeht. Die meisten nehmen an, dass der ganze Inhalt des dritten Kapitels hiermit abgeschlossen werde, und das würde gewiss sein, wenn nach der gewöhnlichen Meinung wir darin zwei sich gegenseitig ergänzende Mahnungen zu rechter Bethätigung des Christenstandes hätten. Ist nun aber, wie wir gesehen haben, von $3\,1^{b}$—16 eine direkte Mahnung gar nicht der nächste Zweck gewesen, sondern hat es sich im wesentlichen nur um die Zurechtstellung eines zu milden Urteils über die Judaisten gehandelt, so muss wenigstens fraglich erscheinen, ob hier der Apostel überhaupt noch an den ersten Teil des Kap. denkt, oder nicht vielmehr nur die Mahnung 17—21 abschliessen will. Was Weiss dagegen einwendet, in diesem letzten Abschnitt sei der Christenwandel nicht direkt als Wandel in der Gemeinschaft mit Christo dargestellt, ist nicht durchschlagend, denn dass der Sache nach ein Wandel in der Nachfolge des Apostels und in himmlischer Art eben ein christlicher ist, liegt ja am Tage. Allerdings ist nicht unmöglich, dass P. auch die Mahnung, sich vor Selbstüberschätzung zu hüten, $3\,12$—15^{a}, und die Mahnung, der Gnadenlehre gemäss zu wandeln ($3\,16$), mit im Sinne hat, dass also wenigstens indirekt das ὥστε über V. 17 noch weiter zurückgreift. Einen durchschlagenden Grund für die eine oder andere Auffassung wüsste ich nicht anzugeben, wenn mir auch bei der untergeordneten Stellung, welche die Mahnungen V. 15^{a} und 16 haben, und bei dem neuen Anfang, den P. V. 17 mit συμμιμηταί μου γίνεσθε macht, wahrscheinlicher ist, dass das ὥστε 4 1 sich nur auf den letzen Absatz bezieht. Jedenfalls geht aus dem Wortlaut von 4 1 hervor, wie wenig es sich im vorigen Kap. um akute Gefahren für die Gemeinde gehandelt hat. Weist darauf schon der Ausdruck στήκετε, welcher mehr auf den Gedanken an die Treue bei dem einmal eingenommenen Standpunkt als auf vorhandene Abirrungen passt, so erst recht, dass P. die Leser nicht nur Brüder nennt, denen seine Liebe und Sehnsucht gilt (ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι)[1], sondern auch seine Freude und Krone, was nicht nur vorhandene, sondern auch

1) Es wurde schon zu 1 8 bemerkt, dass der Gedanke, P. sehne sich, die Phil. wiederzusehen, diesem Zusammenhange ganz fremd ist und es sich nur im allgemeinen darum handelt, dass sein Verlangen darauf gerichtet ist, sie zu Brüdern zu haben. Wie käme jener Gedanke in diesen Zusammenhang?

gefürchtete grobe Missstände ausschliesst (vgl. I Th 2 19), denn seine Krone sind sie nur, sofern vor dem Richterstuhl Christi sie einen Gegenstand seines Ruhmes bilden (2 16) und so das Zeichen, dass er in dem ihm verordneten Beruf, welchen er als einen Kampfeslauf denkt, glücklich das Ziel erreicht, d. h. eine untadelige Gemeinde Christo gewonnen hat. So (*οὕτως*), nämlich in einem solchen Wandel, wie sie an ihm und anderen ihn sehen, sollen sie feststehen, und zwar ist das dann ein *στήκειν ἐν κυρίῳ*. Denn den letzteren Beisatz zu dem folgenden *ἀγαπητοί* zu ziehen (Hofm.), ist um so unveranlasster, als ja schon in dem Ausdruck *ἀδελφοί* indirekt gegeben war, dass P. sein Verhältnis zu den Phil. durch Christus vermittelt weiss. Allerdings ist der Zusatz *ἀγαπητοί* am Schluss des Verses befremdend, sofern nicht nur überhaupt die Phil. soeben angeredet sind, sondern auch grade dies Wort schon gebraucht ist. Dennoch ist es unmöglich, dasselbe mit Wohl. zum folgenden Satz zu ziehen. Denn wenn auch die an zwei Frauen gerichtete Mahnung für die ganze Gemeinde von Wichtigkeit ist, liegt es doch ganz fern, dass er eine solche an bestimmte Personen gerichtete Mahnung mit einer an die Gemeinde gerichteten Anrede eröffnet. Vielmehr werden wir die Wiederholung des *ἀγαπητοί* daraus zu erklären haben, dass die zärtliche Gesinnung des Apostels sich gar nicht genug thun kann in Bezeugung seiner Liebe. Die Wiederholung verliert auch das Befremdende, wenn man vor *οὕτως* einen Gedankenstrich denkt: »also, meine geliebten und ersehnten Brüder: — stehet fest im Herrn, ihr Lieben.«

4 2—3] Ohne jeden Übergang wendet sich P. zu einer Ermahnung an zwei einzelne und zwar weibliche Persönlichkeiten der Gemeinde[1]). Sie würden nicht zur Eintracht ermahnt und noch dazu der Beistand eines Dritten zur Friedensstiftung an-

1) Parallelen aus den griech. u. lat. Inschrr. zu den beiden Namen gesammelt bei Lightf. und Zahn Einl. 1. § 30. Anm. 1. Die Versuche, die beiden Frauennamen zu allegorisieren und überhaupt in diesen beiden Versen Parteiverhältnisse besprochen zu finden, sind antiquiert und haben nur noch historisches Interesse. Baur (Paulus[2] II 70ff.) fand hier die Wurzel der Clemensromane, indem er den hier genannten Clemens, allerdings in Übereinstimmung mit einer Reihe von Auslegern seit Orig. und Euseb., namentlich den katholischen, für identisch mit dem römischen Clemens erklärte, welcher von der Sage aus der Zeit des Domitian heruntergerückt sei; da der römische Clemens als Schüler des Petrus gelte, so sei seine Nennung hier seitens des Unionspauliners, der unseren Brief verfasst habe, eine Andeutung, dass die beiden streitenden Parteien der Petriner und Pauliner ihren Frieden machen sollten, indem der Petriner zu einem *συνεργός* des P. gemacht werde. Dass die beiden hier genannten Frauen Bezeichnungen der Parteien sein sollten, erschien ausgemacht, nur dass die Kritiker sich nicht vereinigen konnten, welche Partei mit dem einen oder anderen Namen und warum so be-

gerufen werden, wenn ihr Streit nicht ein Ärgernis für die ganze Gemeinde gewesen wäre. Dass derselbe sich auf Lehrdifferenzen bezogen habe, liegt ganz fern. Es werden Frauen gewesen sein, welche in Art der Phoebe (Röm 16 1) durch ihre Hingabe an die Interessen der Gemeinde eine hervorragende Stelle in derselben einnahmen, wie denn in den macedonischen Gemeinden überhaupt das weibliche Element von hervorragender Bedeutung war (vgl. in Philippi nicht nur die Hervorhebung der Lydia, sondern auch den eigentümlichen Ausdruck Akt 16 13 *ἐλαλοῦμεν ταῖς συνελθούσαις γυναιξίν*, in Thessalonich Akt 17 4 *γυναικῶν τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι*, in Beroea 17 12 *τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι*, wobei die Voranstellung der Frauen charakteristisch ist). Bei ihrer diakonischen Thätigkeit wird es zu Misshelligkeiten gekommen sein, welche, wie es zu gehen pflegt, immer weitere Dimensionen annahmen. Durch die zweimalige Wiederholung des *παρακαλῶ* wird für jede einzelne Frau die Mahnung noch eindringlicher gemacht: keine soll glauben, dass ihr die Mahnung weniger gelte als der anderen, keine wird aber auch als die vorzugsweise schuldige bezeichnet. Das *ἐν κυρίῳ*, welches selbstverständlich nicht zu *παρακαλῶ* sondern zu *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* gehört, kann sie darauf hinweisen, dass ihr gemeinsames Verhältnis zu Christo nicht allein der Grund ist, warum sie in Frieden leben müssen, sondern auch darauf, dass in diesem gleichen Verhältnis zu Christus sie das Mittel haben, den Frieden wiederzugewinnen.

---

zeichnet sei. Schwegler (Nachapost. Zeitalt. 235) wusste wenigstens, dass der hier genannte *σύζυγος* Petrus sei, der dadurch wieder als Genosse des P. hingestellt werden sollte. Volkmar kam dem Namen der Frauen auf die Spur (ThJB 1856, 311 f., 1857, 147 f.): da nach den Ap. Const. ein Euodius in Antiochia von Petrus zum Bischof eingesetzt ist, so ist klar, dass die Euodia hier die petrinische Partei bezeichnet, und eben so klar, dass der Name Syntyche die Heidenchristen als die nachträglichen Genossen der Judenchristen charakterisieren soll. Noch viel einleuchtender freilich war die Entdeckung Hitzigs (Krit. paul. Briefe 1870), dass die beiden Frauennamen hier nichts als die ins Fem. übersetzten Patriarchen Gad und Asser seien. Indes hatte schon das Altertum es an willkürlichen Vermutungen nicht fehlen lassen. Theod. Mopsv. (Cramer Cat. a. l.) kennt die Meinung, Euodia sei die Frau des Gefängniswärters, Syntyches deren Mann; Grot. hielt beide Namen für männlichen Geschlechts. Clem. Alex. denkt bei *σύζυγος* trotz des dabeistehenden Masc. *γνήσιε* an die Frau des P., und Renan weiss, dass er sich mit der Lydia verheiratet habe. — Mit Recht werden übrigens Wc.-H. im Gegensatz zu den meisten anderen Neueren die Accentuation *Συντύχη* beibehalten haben. Denn allerdings wird, wenn ein Adj. oder Part. die Bedeutung eines Eigennamens annimmt, vielfach und bei zus. Eigennamen fast immer der Ton verändert (Kühner[3] 1, 1. 84); dies geschieht aber eben, um den appellativen Gebrauch von dem als nomen proprium zu unterscheiden, also gilt die Regel hier nicht, da *σύντυχος* als appellatives Adjekt. nicht in Gebrauch ist. Vgl. Win.-Schm.[8] 6, 4. c. fin.

Je mehr nun bei solchen Streitigkeiten sich jeder der Streitenden in eine Reihe von einseitigen und falschen Urteilen zu verstricken pflegt, je schwerer also es für die Streitenden ist, wieder zu einem unbefangenen Verhältnis zurückzugelangen und einen Ausgleich zu finden, um so mehr sieht P. es für erwünscht an, dass ihnen eine Mittelsperson zu Hilfe kommt. Das steigernde *ναί* beruht auf dem Gedanken, der dem Vorigen zu Grunde liegt, dass die Einheit wieder hergestellt werden muss, und geht von da zu dem weiteren Gedanken über, diese Einheit sei, wie gesagt (*ναί*), so wichtig, dass den Frauen von einem Dritten Hilfe geleistet werden solle (*συλλαμβάνεσθαι* in dieser Bedeutung auch Lk 5 7)[1]). Über den Sinn des *γνήσιε σύζυγε* ist viel gestritten. Es fragt sich zunächst, ob *σύζ.* als Appellativ oder als nom. propr. aufzufassen ist. Gegen letzteres (Laurent N. Stud. 134) macht man geltend, dass wir das Wort als Eigennamen sonst nicht kennen. Das ist indes nicht zwingend, da es gewiss manchen Eigennamen gegeben hat, der uns zufällig nicht erhalten geblieben ist. Dagegen erweist sich die appellative Fassung als völlig unmöglich, weil der Ausdruck so unbestimmt wäre, dass die Phil. schlechterdings nicht hätten wissen können, wen P. darunter meine. Denn da es einen monarchischen Vorsteher der Gemeinde, den P. *κατ' ἐξοχήν* als seinen Genossen bezeichnen konnte, damals bestimmt nicht gab, so hätte jeder Christ auf diesen Namen gleich viel Anspruch gehabt, und er wäre eben darum unverständlich gewesen. Dass aber darunter, wie Lightf., Hofm. und Zahn meinen, Epaphrodit zu verstehen sei, ist nicht nur willkürlich, sondern auch hier müsste man fragen, wie die Gemeinde das hätte wissen sollen. Nur noch unwahrscheinlicher (gegen Zahn) wird diese Annahme, wenn man mit Hofm. den Epaphr. zum Schreiber dieses Briefes macht, sodass dieser eine an ihn selbst gerichtete Mahnung an sich selber schreibt; auch in diesem Fall würde ein bestimmterer Ausdruck als *σύζυγος* nötig gewesen sein, wenn die Leser verstehen sollten, wer gemeint war. Man wird daher doch das Wort als Eigennamen aufzufassen und anzunehmen haben, dass der Genannte in einem solchen Verhältnis zu den beiden Frauen stand, dass er als die geeignete Mittelsperson erschien. Ganz der paulinischen Art angemessen ist dann der Zusatz *γνήσιε*, welcher (vgl. Phm 11) in freier Anlehnung an die appellative Bedeutung des Wortes — denn allerdings ist *σύζυγος* eigentlich passivisch, der Zusammengejochte, während es P. hier aktivisch nimmt, der Zusammenjochende — betont, dass er sich so als

1) Zahn bezieht a. a. O. das *συλλαμβ.* auf Unterstützung der Frauen in ihrem Beruf. Das scheitert aber an dem einleitenden *καί*, welches verlangt, dass der damit beginnende Satz eine Bekräftigung des im Vorigen Gesagten, also der Mahnung zur Eintracht sei.

einen echten Träger seines Namens beweisen werde. Einer solchen Mühewaltung aber sind jene Frauen wert, denn (αἵτινες) sie haben sich um die Gemeinde verdient gemacht, indem sie in der Sache des Evangeliums (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) Mitkämpfer des P. gewesen sind. Ob damit auf die eigentliche Gründungszeit der Gemeinde zurückgegriffen wird, ist fraglich, sogar unwahrscheinlich, da wenigstens nach dem Bericht der Apostelgeschichte damals nur P. persönlich in Kämpfe verwickelt wurde. Wohl aber war jener spätere Aufenthalt in Macedonien, während dessen II Kor geschrieben ist, eine Zeit schwerer Kämpfe (vgl. nicht nur II Kor 7 5 ἔξωθεν μάχαι, sondern auch II Kor 1 10 nach der richtigen Lesart καὶ ῥύεται), sodass darauf die hier vorliegenden Worte sich sehr wohl beziehen können. Zu beachten ist auch hier die schonende Freundlichkeit, mit welcher P. den Tadel, den er indirekt gegen die Frauen ausgesprochen hat, dadurch wieder gut macht, dass er ihre Dienste für das Evangelium hervorhebt. Fraglich ist, ob die Worte μετὰ καὶ Κλήμεντος κτλ. zu dem Relativsatz zu ziehen sind, sodass die Genannten als Mitkämpfer am Werke des Evangeliums aufgeführt werden, oder zum Hauptsatz, sodass sie dem Σύζυγος bei seinen Bemühungen helfen sollen (so zuletzt Lightf., Hofm., Wohl., Zahn). Die Wortstellung würde das Erstere näher legen. Dagegen aber spricht einerseits, dass der Zusatz, ihre Namen seien im Buch des Lebens verzeichnet, recht unveranlasst ist, wenn ihre Dienste nur für einen ganz speziellen Zweck hier in Anspruch genommen werden, während es durchaus angemessen ist, wenn ihnen für ihr συναθλεῖν die himmlische Vergeltung verheissen wird (vgl. II Tim 2 12 εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν); andrerseits, dass es ein psychologischer Missgriff wäre, eine ganze Reihe von Männern mit der Vermittelungsrolle zu betrauen, da im Gegenteil die Aussicht Frieden zu stiften um so grösser ist, je weniger Personen einreden. Und es ist ganz der Eigenart des P., welcher gradezu ein Virtuose der Dankbarkeit ist, angemessen, dass er bei Erwähnung der Hilfe, welche ihm jene Frauen geleistet haben, auch der Männer gedenkt, die mit denselben seine Genossen gewesen sind [1]). Zuerst wird ein Clemens genannt, der im Altertum vielfach mit dem am Schluss des Jahrhunderts schreibenden Verfasser

1) Das zwischen die Praep. und ihr Subst. gestellte καί im Sinne von etiam (Kühner[2] II 1, 452 k 1 a 480) wird von Laurent (ZlThK 1866. 466) mit zwei sehr instruktiven Beispielen belegt. I. Clem. Rom. 65 1: τοὺς ἐπεσταλμένους .... σὺν καὶ Φορτουνάτῳ. Eus. h. e. 1 1: τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχὰς σὺν καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ εἰς ἡμᾶς διηνυσμένοις χρόνοις. Das erste καί ist also nicht als Korrelat zu dem zweiten zu fassen (sowohl — als auch), sondern mit auch zu übersetzen. Es reiht den Clemens und die übrigen hier Bezeichneten an die vorher genannten Frauen an.

des I. Clem. identifiziert wurde (vgl. Gebhardt-Harnack[2] Proll. § 7, 3). Das würde chronologisch, trotzdem mehr als ein Menschenalter dazwischen liegen würde, nicht absolut unmöglich sein; es ist aber in keiner Weise beweisbar und bei der Häufigkeit des Namens (vgl. Zahn l. c.) sehr fernliegend. Jedenfalls ist der hier genannte Clemens, weil er durch Namennennung ausgezeichnet wird, als ein besonders verdientes und altes Mitglied der Gemeinde zu denken. Aber auch keinen anderen, der mit P. zusammen für das Evangelium thätig gewesen ist, will er vergessen (*συνεργός* hier natürlich nicht von berufsmässigen Mitarbeitern); da er sie aber nicht einzeln nennen kann, begnügt er sich, sie mit einem *οἱ λοιποί* zusammenzufassen, entschädigt sie aber s. z. s. dafür, dass er ihre Namen hier nicht nennt, durch den Zusatz, dass dieselben im Buche des Lebens geschrieben ständen (dieser Ausdruck Ex 32 32. Ps 69 29. Dan 12 1. Ap 3 5. 13 8. 20 15. 21 27., vgl. auch Lk 10 20. Hbr 12 23), sie also zu den Erben des Himmelreichs gehören.

4 4—7] Nachdem so P. Verschiedenes, was ihm noch am Herzen lag, in grösserer oder geringerer Ausführlichkeit erörtert hat, kehrt er zu dem Wunsche zurück, mit welchem er 3 1 den Schlussteil seines Briefes eingeleitet hatte, zum Zeichen, wie seine ganze Seele von der freudigen Stimmung erfüllt ist, die er als die eigentliche Christenstimmung seinen Lesern nicht genug ans Herz legen kann. Daher macht er einerseits zu *χαίρετε ἐν κυρίῳ* den Zusatz *πάντοτε*: also nicht nur an Sonnentagen, sondern auch in Gewitternächten darf und soll der Christ von Freude erfüllt sein, weil er nicht nur weiss, dass auch das grösste Leid überwogen wird durch die Ewigkeitsgüter, die ihm nicht geraubt werden können, sondern auch weiss, dass denen, die Gott lieben, alles zum Guten mitwirken muss, also auch das Leid nur die rauhe Hülle ist, in der ein Liebesgedanke Gottes, also ein ewiges Gut, sich verbirgt. Und andrerseits setzt er hinzu: *πάλιν ἐρῶ χαίρετε*. Unzutreffend ist es, mit Hofm. und Wohl. *πάντοτε* zu diesen Worten zu ziehen, denn nicht darauf liegt der Ton, dass P. unaufhörlich mahnt sich zu freuen, sondern dass die Freude selbst eine dauernde sein soll[1]). Das Fut. *ἐρῶ* ist nicht mit *λέγω* zu identifizieren, bezieht sich andrerseits aber auch nicht auf eine spätere Zukunft, sondern

1) Dieser Gegengrund trifft nicht Bgl., welcher *πάντοτε* zwar nicht zu dem ersten, aber zu dem zweiten *χαίρετε* zieht, indem er *πάλιν ἐρῶ* als eingeschobenen Satz nimmt. Es würde für diese Auffassung sogar sprechen, dass so der zweite Satz eine Erweiterung des ersten darstellte, also eine gewisse Klimax vorhanden wäre. Aber die Einschiebung des *πάλιν ἐρῶ* ist etwas gesucht, und ausserdem würde ja P. bei dieser Auffassung nicht genau wieder dasselbe sagen, sondern den vorigen Gedanken noch durch *πάντοτε* ergänzen.

bezeichnet den Vorsatz, den P. fasst, zur Bekräftigung seine Mahnung zu wiederholen, und den er, indem er ihn ausspricht, ausführt: »noch einmal will ich sagen, freut euch«. Diese Freude wird zu ihrer Folge das ἐπιεικές haben, ein Begriff, welcher den Gegensatz zu einem schroffen und harten Wesen bildet, daher verwandt mit πραΰς und μέτριος (Trench [8] 148ff.; das Adjekt. statt des Subst. wie 3s, vgl. Blass 47, 1). Aber nicht nur in ihnen soll solche freudige und darum freundliche Stimmung vorhanden sein, sondern sie soll auch zu Tage treten (γνωσθήτω), und zwar so, dass alle Menschen, mit denen sie in Berührung kommen (πᾶσιν ἀνθρώποις), dieselbe spüren können: also ohne Unterschied der Liebenswürdigkeit oder Unliebenswürdigkeit, der näheren oder ferneren Stellung. Eine überwältigende Freude hat es an sich, dass sie einen verklärenden Schein auf die ganze Peripherie des Lebens wirft, sodass der Mensch, der selbst solche Freude erlebt hat, nun auch anderen nicht anders als freundlich begegnen kann. Soll der Christ daher jederzeit in dieser freudigen Stimmung sein, so wird auch seine ἐπιείκεια unausgesetzt wie ein Strom sein Leben durchfluten. Den letzten Grund dieser Freude aber giebt der wie ein frohlockender Ausruf asyndetisch hinzugefügte Satz: ὁ κύριος ἐγγύς. Denn es liegt ganz fern, mit Hofm. und Wohl. diesen Satz als Substruktion für das Folgende zu fassen und auf die geistige hilfreiche Nähe des Herrn zu beziehen, welche uns von der Sorge entbinde. Ebenso fern liegt es, die Nähe des Herrn nur als Grund für die ἐπιείκεια zu fassen, welche ihre ausreichende Begründung ja schon in dem χαίρετε hat. Vielmehr giebt der Ausruf die Begründung des ganzen Vorigen, also vor allem der Mahnung zur Freude. Es ist der Losungsruf μαρανὰ θά I Kor 16 22: die Nähe der Parusie, d. h. der Gedanke an die bevorstehende Vollendung ist es, welcher die Freude in dem Herzen des Christen nicht zum Schweigen kommen lässt. Einen ganz unrichtigen Gesichtspunkt tragen Bgl. u. a. ein mit den Worten: Christus iudex vobis propitius, vindex in malos, da ja die Gesinnung der ἐπιείκεια den Gedanken an eine rächende Wirksamkeit Christi hier völlig fern erscheinen lässt.

Nicht mit dieser Aussicht auf das Kommen des Herrn ist die folgende Abmahnung von der Sorge in Verbindung zu setzen, als ob durch jenes Kommen die Sorge überflüssig würde, da in dem folgenden Satz mit ἀλλὰ nicht diese Aussicht auf das Kommen des Herrn, sondern das Gebet als Mittel gegen die Sorge dargestellt wird. Vielmehr hängt auch diese Abmahnung vom Sorgen mit der Aufforderung zur Freude zusammen. Die Sorge lässt die Freude nicht aufkommen, darum gilt es ihrer Herr zu werden. Wie der Christ das kann, giebt der Satz

mit ἀλλά an. Das Sorgen, welches hier natürlich nicht im Sinne einer Fürsorge für etwas, sondern einer Besorgnis um etwas genommen ist (Mt 6₂₅ff.), kommt zu stande, indem der Mensch entweder ein Gut, das er nicht hat und doch zu brauchen meint, nicht zu erlangen, oder ein Übel, das ihm droht, nicht abzuwehren weiss. Sie kann also nur so lange existieren, als er nicht alle Lebensverhältnisse als von dem Gott abhängig denkt, der den Seinen nur gute Gaben giebt. Darum ist das Mittel gegen die Sorge, dass er seine Anliegen (αἰτήματα Lk 23₂₄. I Joh 5₁₅) vor Gott kund werden lässt und damit in die Hand Gottes stellt. Aber auch damit würde an sich der Zweifel noch nicht ausgeschlossen sein, ob Gott die Bitte erhört. Die völlige Überwindung der Sorge erfolgt daher erst, wenn die Anliegen μετ' εὐχαριστίας vor Gott gebracht werden. Das könnte nach Analogie von Joh 11₄₁ dahin gefasst werden, dass der Glaube eine solche Gewissheit der Gebetserhörung haben solle, dass schon vor dem Eintritt der Erhörung er im stande sei, für dieselbe zu danken. Indes liegt diese Fassung doch fern, weil ein solcher sieghafter Glaube da nicht vorhanden ist, wo überhaupt die Versuchung zum Sorgen stattfindet, und weil ferner mit solcher Unbedingtheit nicht die Erfüllung jedes beliebigen Anliegens in Anspruch genommen werden kann. Mit grosser Feinheit ist der Ausdruck gewählt γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν: das, was Gegenstand der Sorge ist, wird vor Gott ausgebreitet, da ist es in guten Händen; mag Gott mein Anliegen erfüllen oder nicht, in jedem Fall geschieht, was mir selig ist. Dieses Bewusstsein, dass ich ruhig sein kann, wenn ich meine Sache Gott übergeben habe, soll dadurch unterstützt werden, dass ich solche Anliegen nie vor Gott bringe, ohne zugleich zu danken, d. h. ohne mich zu erinnern, wie im Blick auf die Vergangenheit ich nur zu solchem Dank Ursache habe. Der Gott, der bisher alles so geleitet hat, dass ich dafür danken kann und muss, wird auch in der Gegenwart die Verhältnisse so gestalten, dass ich abermals danken muss. Man sieht, mit welcher Feinheit dahingestellt gelassen ist, ob Gott mir grade das Gewünschte geben wird; es wird nur betont, was ich vor Gott kund werden lasse, ihm also übergebe, höre auf ein Gegenstand der Sorge für mich zu sein. Der ganze Nachdruck liegt im Gegensatz zu dem am Anfang stehenden μηδὲν μεριμνᾶτε auf dem betont am Ende stehenden πρὸς τὸν θεόν. Wer sorgt, rechnet nicht mit Gott, darum ist das Mittel gegen die Sorge, dass man mit Gott rechnet. Und zwar soll dies, wie im Gegensatz zu μηδέν gesagt wird, ἐν παντί, in jedem Stück, geschehen, so dass also nichts zu gross und nichts zu klein erscheint, um es vor Gott zu bringen. Nun macht aber P. den Zusatz, dies solle geschehen τῇ προσευχῇ καὶ

τῇ δεήσει. Denn nicht mit diesen Worten ist *μετ᾽ εὐχαριστίας* zu verbinden, als wenn der Sinn wäre, in Form eines mit Dank verbundenen Gebetes sollte das *γνωρίζειν* geschehen, denn dann würde *μετ᾽ εὐχ.* zwischen dem Artikel und dem Substantiv stehen. Wie die Worte gefügt sind, kann *μετ᾽ εὐχ.* nur zu dem Verbum gezogen werden, und *τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει* sollen das Mittel angeben, wie das *γνωρίζεσθαι* erfolgt. Die Artikel geben die Kategorie an. Das Beten, d. h. die auf Gott sich richtende Andacht (*προσευχή*), und das Bitten, d. h. die Nennung eines bestimmten Anliegens mit der Absicht, dass Gott grade in dieser Beziehung helfend eintrete (*δέησις*), sind die Mittel, wie ich das Sorgen überwinde und die Gegenstände desselben in Gottes Hand lege. Schon indem ich im allgemeinen die Stimmung der Andacht bei mir erzeuge, verliert das Sorgen seinen Stachel, speziell aber, indem ich in dieser Andacht den einzelnen Punkt, auf den es grade ankommt, ins Auge fasse und zu einer Bitte gestalte. Am Schluss von V. 6 ist nun nicht ein Punkt zu setzen, als wenn P. zu einem ganz neuen Gegenstande überginge, sondern das Fut. *φρουρήσει* giebt die unmittelbare Konsequenz und den Segen des im letzten Satze Gesagten an. Sorge ist mit innerer Unruhe verbunden. Habe ich den Gegenstand derselben aber in Gottes Hand gelegt, so hört diese Unruhe auf, und statt ihrer tritt die Stimmung der *εἰρήνη* ein, welche der Gegensatz zu Angst und Sorge ist (Joh 14 27 *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν ... μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία*). Aber nicht nur überhaupt innere Ruhe und Befriedigtheit wird eintreten, sondern speziell *ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ*, d. h. der Friede, wie ihn Gott selbst, *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* (Röm 15 23. 16 20. II Kor 13 11. I Th 5 23), hat und daher allein geben kann[1]). Und weiter wird der Wert dieses göttlichen Friedens durch den Zusatz *ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν* ins Licht gestellt. Mit Recht haben die meisten neueren Ausleger seit Weiss darin nicht den Gedanken gefunden, dass dieser Friede die Erkenntnismöglichkeit des Menschen übersteige, sofern der Verstand nicht zu begreifen vermöge, dass es einen solchen Frieden gebe, was im Zusammenhang keinen Halt hat; vielmehr ist die Meinung, dass dieser Friede viel mehr leistet, als jeder, also auch der höchste *νοῦς* leisten kann. Nur so stellt sich auch dieser Zusatz als integrierender Bestandteil der Abmahnung von der Sorge dar. Der natürliche Mensch mit seinem *νοῦς* wird der Sorge nie ledig werden können; es giebt

1) Gegen den Zusammenhang ist es, wenn man hier nach Analogie von Röm 5 1 mit den griech. VV. und anderen an den Frieden mit Gott oder mit Lips. an den Frieden der Gemeindeglieder untereinander gedacht hat, während der Zusammenhang auf die dem *μεριμνᾶν* entgegengesetzte Stimmung führt.

immer Verhältnisse, deren er nicht Herr werden kann; dagegen der Friede, welcher daraus erwächst, dass man alles in Gottes Hand legt, gewährt eine unangreifbare und daher uneinnehmbare Position. Denn wer ihn hat, weiss sich, es mag einstürmen, was da will, in Gott geborgen. Und nun folgt die eigentliche Leistung dieses Friedens: er kann die Herzen — Ausdruck für die gesamte Innenseite des Menschen -- und speziell die Gedanken wie ein wachthabender Posten so behüten und in Schranken halten, dass sie in Christo Jesu bleiben und auf diese Weise die Möglichkeit abgewehrt wird, durch innerweltliche Sorgen in Unruhe versetzt zu werden.

4 8—9] Schon 3 1 hatte P. mit einem *τὸ λοιπόν* gezeigt, dass er zum Schlusse des Briefes übergehen wolle. Dieser Schluss hatte sich ihm unter den Händen erweitert, und das erneuerte *τὸ λοιπόν* hier weist darauf hin, dass er nun abermals gesonnen ist abzuschliessen. Die Schlussmahnung betrifft das sittliche Wohlverhalten der Gemeinde. Das plerophorisch sechsmal wiederholte und dann zweimal durch ein gleichbedeutendes *εἴ τις* wieder aufgenommene *ὅσα* macht einerseits die Mahnungen besonders dringlich und betont andrerseits den weiten Umfang, in dem sie gemeint sind: alles, was irgend zu den genannten Gebieten gehört, soll beobachtet werden. Die Zusammenstellung mit den folgenden Adjektiven zeigt, dass *ἀληθής* hier nicht von der religiösen Wahrheit gemeint sein kann, da der ganze Abschnitt nur sittliche Eigenschaften ins Auge fasst. Aus demselben Grunde kann aber darunter auch nicht die Tugend der Wahrhaftigkeit im Gegensatz zur Lügenhaftigkeit gemeint sein, da im Folgenden nicht spezielle Tugenden, sondern allgemeine Kategorien genannt werden. Man wird also an den Gegensatz gegen alles Scheinwesen zu denken haben, sodass der Begriff etwa dem der Lauterkeit entspricht. *Σεμνός* ist mehr als unser ehrbar: es ist das, was Respekt einflösst (*σέβομαι*), also diejenige Gehaltenheit des Wesens, welche alles Niedrige und Gemeine ausschliesst. So bilden die beiden ersten Sätze eine Klimax: nicht genug, dass alles Scheinwesen vermieden wird, soll auch nur das, was den höchsten Ansprüchen gemäss ist und absolut wertvollen Inhalt hat, dieses aber im vollsten Umfange geübt werden. In ähnlichem Verhältnis steht das folgende Satzpaar. *Δίκαιος* ist, was der sittlichen Norm entspricht, *ἁγνός* das, was aus einer inneren Scheu vor allem Unreinen und Gemeinen hervorgeht, — von der ausschliesslichen Beziehung des Wortes auf die geschlechtliche Keuschheit gilt das oben über *ἀληθής* Bemerkte: sie ist in diesem Zusammenhang zu speziell —. Wiederum liegt eine Klimax vor, denn das Thun dessen, was recht ist, ist etwas Geringeres als diejenige Reinheit, welche vor jedem Unreinen zurückbebt, es also nicht

nur nicht thut, sondern nicht thun kann. Haben so bisher je zwei Sätze paarweise zusammengehört, so wird es auch hinsichtlich der beiden folgenden der Fall sein, und das giebt einen Fingerzeig zur richtigen Bestimmung des προσφιλής. An sich kann das Wort sowohl passiven Sinn haben, »was beliebt ist, gern gesehen wird«, wie aktiven, »was liebevoll, wohlwollend ist«. Das folgende εὔφημος entscheidet für die erstere Bedeutung, wie sie auch Sir 4 7. 20 13 vorliegt, denn εὔφημος steht stets von dem Eindruck, den ein Wort auf andere macht: so von einer schonenden Benennung einer Sache, durch welche man vermeiden will, dass der andere verletzt oder erschreckt wird; so bei einem Omen von einer dem Menschen günstigen Rede; es ist also das, was guten Klang hat. Und nun wird die ganze Aufzählung durch zwei völlig allgemeine und zusammenfassende Sätze abgeschlossen. Ἀρετή, das bei P. nur hier sich findet, ist zusammenfassender Ausdruck für jede Art sittlicher Tüchtigkeit, bezeichnet also eine innere Qualität, während ἔπαινος das Urteil anderer ins Auge fasst: es ist das, was Anerkennung, allgemeine Billigung findet. Das nähere Verständnis dieser ganzen Aufzählung hat von der richtigen Bemerkung auszugehen (Mey.-Fr.), dass in derselben kein einziger spezifisch christlicher Ausdruck vorkommt, namentlich kein einziger, der irgendwie in der hier vorliegenden Bedeutung zu dem gewöhnlichen Begriffsmaterial des P. gehört. Denn auch ἀληθής und δίκαιος stehen hier, wie aus dem Zusammenhang folgt, nicht in der technischen Bedeutung, in der sie der Apostel sonst anwendet, und die übrigen Ausdrücke kommen bei P. überhaupt nicht vor. Er bewegt sich hier auf dem Boden der allgemeinen Moral; und es ist besonders charakteristisch, dass er wiederholt (προσφιλής und ἔπαινος) auf den guten Eindruck zu sprechen kommt, den das Verhalten der Gemeinde nach aussen machen soll. Sie soll sich am Herzen liegen lassen (λογίζεσθε), dass sie vor dem Richterstuhl des allgemeinen sittlichen Urteils besteht. Was dieses von einem guten Menschen fordert, soll sie leisten. Wie nach Röm 13 9 die christliche Sittlichkeit sämtliche Forderungen des AT einschliesst, so auch nach unserer Stelle sämtliche Forderungen der natürlichen Moral. Die Gemeinde soll also nicht wähnen, an den speziell religiösen Tugenden genug zu haben und auf den Inhalt dessen, was die natürliche Sittlichkeit fordert, als minderwertig herabsehen zu dürfen, sondern soll wissen, dass auch dieser von der christlichen Sittlichkeit mit eingeschlossen wird. Darum erinnert P. sie V. 9 daran, dass sie auch alle diese Erfordernisse der allgemeinen Sittlichkeit in seinem Unterricht zu hören und an ihm selbst zu sehen bekommen hätten. Denn es ergiebt einen wenig natürlichen und wunderlichen Gedanken, wenn

man das erste καί vor ἐμάθετε als Korrelat zu den folgenden nimmt und mit »sowohl« übersetzt (ihr habt es sowohl gelernt als auch überkommen). Vielmehr sieht jenes καί auf das Vorige zurück: trachtet nach diesen Tugenden, wie ihr denn auch von mir dazu angeleitet worden seid. Ein wie integrierender Bestandteil des christlichen Wandels dieselben seien, wird durch die Häufung der Verba hervorgehoben: in jeder Weise ist es ihnen mitgeteilt, sowohl durch Lehre, wie die beiden ersten Verba aussagen, als auch durch Beispiel, wie die beiden letzten sagen; denn παραλαμβάνειν heisst bei P. nicht annehmen, was auch hier, wo das Wort zwischen lauter Verben steht, die eine Thätigkeit des P. ausdrücken, gar nicht passen würde, sondern es heisst überkommen und bildet also mit dem vorangehenden μανθάνειν ebenso eine Begriffseinheit wie andrerseits ἀκούειν und ὁρᾶν. Das ἐν ἐμοί (an mir, d. h. an meinem Beispiel) bezieht sich natürlich zunächst nur auf die beiden zuletzt vorangehenden Verba. Das ἀκούειν ist nämlich hier nicht von der Lehrthätigkeit des P., sondern von seinem persönlichen Wandel, wie er sich in Worten bekundet, zu verstehen, wie das εἴδετε von seinem Wandel in Thaten, so dass beide Verba zusammen das Beispiel des P., wie die beiden vorangehenden seine Lehren ins Auge fassen. Wollte man nämlich ἀκούειν in ersterer Bedeutung nehmen, würde es nach den viel schärferen Ausdrücken μανθάνειν und παραλαμβάνειν sehr matt sein. Der Sache nach aber ist durch eine Art von Zeugma das ἐν ἐμοί auch auf die beiden ersten Verba zu beziehen, da ja natürlich auch das μανθάνειν und παραλαμβάνειν als von P. ausgehend in Betracht kommen. Wenn die Gemeinde eines solchen Wandels sich befleissigt, so wird der Gott des Friedens mit ihnen sein. Dieser Ausdruck wird freilich gewählt sein, weil dem P. der Ausdruck von V. 7 noch im Gedächtnis war; der Gedanke aber hat mit dem dort ausgesprochenen nichts zu thun. Das τὸ λοιπόν zeigt ja, dass der vorige Gedanke schlechterdings zu Ende gebracht und ein ganz neuer aufgenommen ist. Wenn man also hier ergänzt: wenn der Gott des Friedens mit euch ist, wer wird euren Frieden, oder auch: wer wird eure Freude stören können? so ist das lediglich eingetragen.

4 10] Mit allem Sachlichen ist P. zu Ende gekommen; es erübrigt nur noch die Erwähnung einer persönlichen Angelegenheit, die er schon in den ersten Versen des Briefes wiederholt andeutend gestreift hatte. Die Phil. haben ihm eine Geldsumme zukommen lassen, und er spricht 4 10—20 dafür seinen Dank aus, aber so, dass er dabei jeden Gedanken abwehrt, als wenn ihm das Geld als solches Gegenstand der Freude gewesen wäre oder er es bedurft hätte, also seine Unabhängigkeit

von der Gemeinde in äusserer Beziehung sorgsam wahrt. Wie er das in einer Weise thut, welche nicht nur für die Gemeinde schlechterdings nichts Verletzendes hat, sondern daneben auch zum vollen Ausdruck bringt, wie wertvoll ihm die Gesinnung der Phil. und als Bethätigung derselben auch ihre Gabe sei, das ist wieder ein Meisterstück feiner Behandlung einer delikaten und schwierigen Sache. Wie auch sonst grade bei Behandlung der äusserlichsten Dinge, so ist auch hier die Rede voll der geistvollsten Wendungen und Gesichtspunkte, durch welche P. das Geldgeschenk zu adeln versteht. Er beginnt mit dem Ausdruck seiner grossen Freude, welche er durch den Zusatz ἐν κυρίῳ als eine heilige, religiös geartete bezeichnet. Die Angabe des Grundes seiner Freude hat nun einen verschiedenen Sinn, je nachdem man das Verbum ἀνεθάλετε (der aor. II. statt des aor. I. ἀνέθηλα nur im biblischen Griechisch) in kausativer Bedeutung nimmt, wie es Ez 17 24. Sir 1 18. 11 28. 50 10 steht, (so z. B. Weiss, Holst., auch Blass 19, 1), oder intransitiv (so die gr. VV. u. A.). Im ersteren Falle heisst es also: ihr habt eure Fürsorge für mich zum Aufblühen gebracht, — denn das ἀνά hier nicht von einem wiederholten Blühen, sondern in lokaler Bedeutung von einem in die Höhe gehenden Blühen gemeint ist, ist anerkannt. Damit wäre gemeint, dass die fürsorgenden Gedanken gleichsam die Knospe waren, welche nun durch die äussere Bethätigung der Fürsorge zur Blüte gelangt ist. Aber dagegen entscheidet m. E. unbedingt der Zusatz ἤδη ποτέ. Denn da derselbe sprachlich nicht mit Weiss »schon wieder« übersetzt werden kann, sondern nur entweder »schon vorlängst«, was in den Zusammenhang schlechterdings nicht passt, oder »endlich einmal«, so würde darin unausweichlich der Gedanke liegen, dass P. mit Ungeduld auf das Geschenk der Phil. gewartet hätte, und zwar würde darin ein Vorwurf für die Gemeinde liegen, indem bei der kausativen Fassung des Verbums der Schein entstände, als wenn sie durch ihre Schuld das nicht früher gethan hätten. Das wäre nun nicht allein ein sehr unzarter Ausdruck, sondern auch ein thatsächlich falscher, da in den unmittelbar folgenden Worten ausgesprochen wird, dass die äusseren Verhältnisse bisher den Phil. eine Geldsendung unmöglich gemacht haben. Daher empfiehlt sich mehr die intransitive Fassung, bei welcher τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν Acc. des inneren Objekts oder Inhalts ist (Blass 34, 3): ihr seid zur Blüte gekommen in Bezug auf die Fürsorge für mich. Der Vorzug dieser Erklärung ist, dass, wie das ἀκαιρεῖσθαι nachher, so auch hier das ἀναθαλεῖν dann nicht von einer Aktivität der Gemeinde, einem freiwilligen Unterlassen oder Thun, sondern von einer Schickung redet, welche ihnen früher es unmöglich, jetzt aber möglich gemacht

hat, ihre Fürsorge in die That umzusetzen. So gewinnt auch das ἤδη ποτέ einen ganz unverfänglichen Sinn. Sie sind eine Zeit lang — vielleicht infolge übermässiger Opfer, welche sie bei der Einsammlung der grossen Kollekte für Jerusalem gebracht hatten, — in solche pekuniäre Bedrängnis gekommen, dass ihnen jedes weitere Opfer unmöglich fiel. Sie haben schwer daran getragen, dass sie ihre Fürsorge für P. nicht bethätigen konnten, und in mitfühlender Teilnahme freut sich P., dass sie nun endlich (ἤδη ποτέ genau wie Röm 1 10) in der von ihnen gewünschten Lage sich befinden. Das ἀναθάλλειν ist bei dieser Auffassung nicht von den günstigeren pekuniären Verhältnissen an sich verstanden, sondern, genau wie bei der kausativen Bedeutung des Verbums, von der Bethätigung ihres φρονεῖν für P., welches durch die allgemeine günstige Lage ermöglicht war[1]). Schwierigkeiten macht das folgende ἐφ' ᾧ. Dasselbe kann relativisch oder als Konjunktion verstanden werden. Im ersteren Falle könnte es sich unmöglich auf den Ausdruck τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν zurückbeziehen, denn dann würde der Gedanke herauskommen: ihr sannet auf eure Gesinnung für mich. Man müsste also ἐφ' ᾧ auf den ganzen Satz mit ὅτι zurückbeziehen und ἐπί vom Ziele ihres φρονεῖν verstehen (vgl. Xen. Anab. 6. 4, 9 ἐπ' ἐξόδῳ ἔθυεν, zum Zweck des Auszugs, oder

1) Ganz unnötig ist die Fassung von Bgl., Franke, Hofm. Diese wollen den Artikel nicht als Substantivierung des Verbalbegriffs betrachten, also nicht, wie sonst allgemein geschieht, auf den ganzen Ausdruck ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν beziehen, sondern τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ als Objekt von φρονεῖν verstehen, also den Artikel nur die Substantivierung von ὑπὲρ ἐμοῦ anzeigen lassen. Diese Fassung ist nicht allein durchaus fernliegend, denn warum sollte P. in diesem Fall nicht einfach geschrieben haben φρονεῖν τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ? — doppelt fernliegend, wenn man das folgende ἐφ' ᾧ auf dies τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ bezieht, wobei letzteres erst recht hinter φρονεῖν gestellt sein müsste, — sondern sie ergiebt auch einen falschen Gedanken. Da nämlich Hofm. ἀναθάλλειν intransitiv fasst, so gewinnt er den Sinn: ihr seid nun endlich wieder so weit emporgekommen, um für meine Angelegenheiten zu sorgen. Das würde voraussetzen, dass sie bis dahin das φρονεῖν für P. unterlassen hätten, was mit den folgenden Worten streitet. Ganz anders, wenn man, wie im Text geschehen ist, übersetzt: endlich einmal seid ihr in bezug auf eure Fürsorge für mich zur Blüte gelangt, wobei dann die Blüte die thatsächliche Unterstützung ist, während das φρονεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ immer vorhanden gewesen ist. — Die von Blass notierte Lesart von FG τοῦ φρονεῖν ist nicht nur zu wenig beglaubigt, sondern auch aus innerem Grunde ausgeschlossen. Bei ihr müsste ἀναθάλλειν jedenfalls intransitiv genommen sein, da im anderen Falle das Objekt nicht fehlen könnte. Es wäre also zu übersetzen: ihr seid endlich einmal emporgeblüht, um für mich zu sorgen. Dabei aber wäre das Sorgen im Sinne der thatsächlichen Unterstützung gemeint, wozu nicht passt, dass in den folgenden Worten es von der fürsorgenden Gesinnung gesagt wird.

ἀγαγεῖν ἐπὶ θανάτῳ) und gewönne den Sinn: jetzt endlich ist die Blüte zu stande gekommen, auf welche ihr so lange schon euer Augenmerk, aber vergeblich, gerichtet hattet. Dagegen aber spricht, dass dann φρονεῖν dicht hinter einander in zwei verschiedenen Bedeutungen genommen werden müsste: das eine Mal von der fürsorgenden Gesinnung für P., das andere Mal von dem Trachten nach deren Bethätigung. Versucht man es daher mit der konjunktionalen Fassung von ἐφ' ᾧ, weil, (3 12. Röm 5 12. II Kor 5 4), so ergiebt dieselbe allerdings keinen Sinn, wenn man mit Holst. hier eine Begründung für den vorangehenden Satz mit ὅτι sieht, denn dass sie zwar Fürsorge für P. fühlten, aber in ungünstiger Lage waren, ist doch nicht der Grund für die jetzige Verwirklichung jener Fürsorge; es müsste in diesem Falle eine Zeitpartikel, wie nachdem oder dergleichen, stehen. Ganz einfach aber wird der Sinn, wenn man in ἐφ ᾧ die Begründung für die Freude des P. findet. Weil die Phil. lange Zeit (so die Imperfekta) zwar fürsorgend an P. dachten, aber in ungünstiger Lage waren, sodass sie diese Fürsorge nicht bethätigen konnten, weil sie also so lange sich die Erfüllung ihres Wunsches versagen mussten, darum freut P. sich so sehr, dass ihnen nun endlich diese Bethätigung möglich geworden ist. Das καί vor ἐφρονεῖτε bezieht sich darauf, dass jetzt ihre Fürsorge zur Blüte gekommen ist; gesorgt aber haben sie auch vordem, nur dass sie in ungünstiger Lage waren (so ἀκαιρεῖσθαι im Gegensatz zu εὐκαιρεῖσθαι; sonst muss man übersetzen: ihr hattet keine günstige Zeit, nämlich zum ἀναθάλλειν). 4 11—13] Nach der dargelegten Auffassung hat P. seine Freude darüber ausgesprochen, dass den Phil. mit ihrer Geldsendung endlich ein lange gehegter Wunsch erfüllt sei. Aber seine Freude konnte dahin missdeutet werden, dass er um seinetwillen, nämlich weil er sie gebrauchte, sich der Gabe gefreut habe. Dieses Missverständnis weist er entschieden zurück und legt Gewicht darauf, dass er in jeder Lebenslage auf sich selbst zu stehen gelernt habe. Mit dem elliptischen οὐχ ὅτι (Win.[7] 64, 6. Blass 81, 1. Anm. 2) betont er, dass er nicht καθ' ὑστέρησιν, in Rücksicht auf Mangel (vgl. z. B. Herod. 2. 3 κατὰ τὴν τροφὴν τῶν παίδων τοσαῦτα ἔλεγον) so rede. Solcher Mangel würde ihn nicht bewegen können, nach fremdem Beistand auszusehen, da er gelernt hat, in der jedesmaligen Lage (ἐν οἷς εἰμι) unabhängig zu sein, denn αὐτάρκης ist, wer an sich selbst genug hat (das Subst. αὐτάρκεια bei P. II Kor 9 8). Das betont vorangestellte ἐγώ ist nicht im Gegensatz zu anderen gemeint, die solche Kunst nicht verstehen, sondern durch den Gedanken hervorgerufen, dass P. nicht um seinetwillen, sondern um der Leser willen sich an ihrer Gabe gefreut hat, wie V. 14 näher ausgeführt wird. Es ist also zu umschreiben: denn was

meine eigene Person betrifft, so hatte ich eure Gabe nicht nötig. Diese Unabhängigkeit, die er von sich aussagt, ist nun aber nicht in erster Linie als Unabhängigkeit von anderen Menschen, sondern als Unabhängigkeit gegenüber den Verhältnissen gedacht. Daher führt P. im Folgenden näher aus, wie die verschiedensten Lebensverhältnisse gleicher Weise von ihm beherrscht werden und er innerlich darüber steht. Das οἶδα ist nach dem Zusammenhang nicht davon gemeint, dass er abwechselnd die verschiedenen Lebenslagen kennen gelernt habe, denn das wäre an sich noch kein Beweis der αὐτάρκεια, sondern dass er sich darauf versteht (so εἰδέναι I Th 4 4. I Tim 3 5. Mt 7 11), sowohl (καί) in niedriger Lage zu sein (ταπεινοῦσθαι), als auch im Überfluss zu sein (περισσεύειν), wodurch das vorangehende ταπεινοῦσθαι die spezielle Beziehung auf pekuniäre Armut erhält. Das doppelte καί ist korrelativ, nicht aber sieht das erste auf den vorigen Satz zurück: ich kann auch in niedriger Lage sein, denn das Folgende zeigt, dass er die entgegengesetzten Lebenslagen durch καί . . . καί als von ihm gleichmässig beherrscht darstellen will. Dass die beiden καί nicht vor οἶδα stehen, hat seinen Grund darin, dass grade die beiden Begriffe ταπεινοῦσθαι und περισσεύειν als Korrelate gedacht sein wollen. Also zu übersetzen: ich verstehe mich darauf, einerseits niedrig, ich verstehe mich darauf, andrerseits im Überfluss zu sein. Und nun verallgemeinert er diesen Satz noch, indem er hinzufügt, er sei in jedem Punkt und in allen Punkten — der nebeneinandergestellte Sing. und Plur. zur Betonung der absoluten Allgemeinheit der Aussage — eingeweiht, sodass er das Geheimnis kenne, sich davon unabhängig zu erhalten, und dies ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν wird dann wieder durch zwei Begriffspaare spezialisiert: sowohl satt zu sein als zu hungern[1]), sowohl im Überfluss als im Mangel zu sein versteht er. Seine Unabhängigkeit von äusserem Besitz ist also eine doppelseitige, eine wirkliche innere Freiheit über demselben: er versteht ebenso zu haben, als hätte er nicht, als andrerseits nicht zu haben, als hätte er. Und nun führt P. nach seiner Art diese Beherrschung der äusseren Lebensverhältnisse auf eine noch viel allgemeinere Eigenschaft zurück. Schlechterdings alles, was ihm als Forderung entgegentritt (so

1) χορτάζειν ursprünglich gemäss dem Stammwort vom Füttern der Tiere im Stall, im Pass. voll, gemästet sein, dann zuerst von den Komikern als derber Ausdruck auf Menschen angewendet, in der späteren Sprache aber ohne jeden derben Beigeschmack (vgl. Lightf. z. St.) —πεινᾶν und διψᾶν im NT, wie überhaupt im späteren Griechisch gewöhnlich, statt πεινῆν und διψῆν; auch χρᾶσθαι sonst im hellen. Griech. üblich, im NT aber χρῆσθαι I Tim 1 8 (vgl. Win.-Schm. 13, 24. Blass 22, 1).

das betont vorangestellte πάντα), vermag er, dem ist er gewachsen, aber nicht in Folge besonderer individueller Willensbegabung, sondern es ist ein Ausfluss seines Verhältnisses zu dem (Χριστῷ, welches die Mehrzahl der Handschriften bietet, ist eine Glosse), welcher ihm Kraft giebt (ἐνδυναμοῦν im NT nur von Gott gesagt).

4 14—17] Um seinetwillen lag also keine Notwendigkeit einer Unterstützung vor; aber abgesehen von diesem Gesichtspunkt (πλήν) erkennt P. in derselben eine des Lobes würdige That an, denn sie ist ein Ausdruck für die Gemeinschaft der Liebe, in der sich die Phil. mit ihm verbunden wissen. Es ist bezeichnend für ihn, dass er den Wert der That nicht darin sieht, dass ihm diese Gesinnung Freude mache; von sich selbst sieht er ganz ab und fasst nur den Wert der That für die Phil. selbst ins Auge. Sie haben sich dadurch zu Teilnehmern an seiner Trübsal gemacht (συγκοινωνεῖν wie das Simplex mit dem Dat. der Sache, in Bezug auf welche Gemeinschaft stattfindet, Röm 12 13 ταῖς χρείαις κοινωνεῖν, 15 27 τοῖς πνευματικοῖς κοινωνεῖν). Damit ist aber mehr ausgesagt, als was wir eine teilnahmsvolle Gesinnung nennen: die Phil. haben die Trübsal des P., wie ihre Gabe zeigt, als ihre eigene empfunden, sodass auch der Segen derselben nun auf sie übergeht. Und diese Gemeinschaft zwischen ihnen, vermöge deren ein gegenseitiger Austausch zwischen P. und ihnen stattfindet, sodass jeder an allem teil hat, was der andere erlebt oder hat, ist, wie V. 15—16 ausführen, ein Verhältnis, welches, wie die Phil. selber wissen, (οἴδατε καὶ ὑμεῖς), nur zwischen ihnen und P. von Anfang an bestanden hat, also ein Zeichen einer so alten Verbundenheit, wie keine andere Gemeinde sich einer solchen rühmen konnte. Dass Hofm. den Apostel missversteht, wenn er οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς von dem folgenden Satz mit ὅτι loslösen und auf das Vorige beziehen will, liegt am Tage: es lässt sich schlechterdings nicht absehen, warum P. betont haben sollte, die Phil. wüssten selbst recht wohl, dass sie eine gute That vollbracht hätten. Aber auch darauf kann οἴδατε sich nicht beziehen, dass die Phil. P. von Anbeginn unterstützt haben, denn dass sie das wussten, ist so selbstverständlich, dass es gradezu lächerlich wäre, es auszusprechen. Vielmehr kann sich οἴδατε nur darauf beziehen, dass sie wissen, niemand als sie stehe in einem solchen Verhältnis zu P., wie ja denn auch οὐδεμία ἐκκλησία als am Anfang des Satzes stehend und εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι als am Schluss stehend den vollen Nachdruck haben. Das καὶ ὑμεῖς aber sagt aus, dass nicht nur P. selbst, sondern auch die Gemeinde die Einzigartigkeit des Verhältnisses kennt. Dasselbe hat in einem κοινωνεῖν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως bestanden. Die hier vorliegende Anwendung von κοινωνεῖν

schliesst sich an die sowohl im klassischen wie im alttest. Griechisch geläufige Konstruktion κοινωνεῖν τινι, jemandes Genosse sein, an (vgl. Cremer s. v.), und es ist nicht einmal nötig, mit Letzterem hier die Bedeutung Genosse jemandes werden anzunehmen, obwohl der Übergang von der einen zur anderen Bedeutung nichts gegen sich hat. In welcher Beziehung diese Genossenschaft stattgefunden hat, sagt der Zusatz εἰς λόγον κτλ. Λόγος könnte in der allgemeinen Bedeutung Verhältnis genommen werden; es kann aber auch speziell von der Rechnung oder Berechnung verstanden werden, wie λόγον ἐγγράφειν heisst die Rechnung aufschreiben, Dem. Timokr. 199 (762), und ὑπὸ λόγον ἄγειν τι verrechnen, Polyb 15, 34. 2. Da hier von einer Geldsendung der Phil. die Rede ist, welche P. als Gegenleistung für seine Predigt ansieht, liegt die letztere Bedeutung näher, zumal δόσις und λῆψις die technischen Ausdrücke für das Kredit und Debet sind. Es ist ein gegenseitiges Verhältnis des Gebens und Nehmens zwischen beiden gewesen: P. hat ihnen geistliche Güter gegeben und leibliche empfangen, und umgekehrt die Phil., sodass also weder die δόσις (so die griech. VV.) noch die λῆψις (so Grotius u. a.) allein auf des P. Seite war. Schwerlich ist das so zu denken, dass eine förmliche Abmachung in dieser Beziehung vorhanden war, sodass P. mit Bestimmtheit auf Geldsendungen der Phil. rechnen durfte und für diese eine Pflichtleistung vorlag (so Holsten), sondern P. fasst nur die thatsächlichen Gaben der Phil. als eine dankbare Vergeltung der empfangenen geistlichen Wohlthaten auf und stellt sie unter die Kategorie eines Wechselverhältnisses von Geben und Nehmen. Schwierigkeiten macht die vorangehende Zeitbestimmung ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας. Der erstere Ausdruck kann sich nicht speziell auf die Zeit beziehen, da bei den Phil. das Evangelium seinen Anfang genommen habe, weil man dann einen dahingehenden Zusatz erwarten müsste. Dann aber erhebt sich die Frage, wie P. die Zeit der zweiten Missionsreise, — denn auf diese führen die Worte ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, — als ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου bezeichnen kann, da er schon eine Reihe von Jahren vorher missionarische Thätigkeit geübt hatte. Die Schwierigkeit wächst scheinbar, wird aber in der That gelöst, wenn man den Temporalsatz richtig versteht. Nach der gewöhnlichen Auffassung soll derselbe heissen: als ich Macedonien verliess oder verlassen hatte (letzteres z. B. Hofm. u. Zahn). Das scheitert aber an V. 16. Das diesen Vers eröffnende ὅτι kann nicht als Wiederaufnahme des ὅτι in V. 15 aufgefasst werden (so z. B. Weiss). Dann würde P. sagen, die Phil. selbst wüssten, dass sie ihn in Thessalonich unterstützt hätten, und dagegen spricht das schon oben zu V. 15 Bemerkte: es hätte einen Sinn,

wenn P. sagte, er gedenke daran, wie von jeher die Phil. ihm Geld gesandt hätten; wozu er aber betonen soll, sie selber wüssten das, ist nicht einzusehen. Daher ist das ὅτι V. 16 begründend zu nehmen und mit denn zu übersetzen. Dann aber kann ὅτε ἐξῆλθον unmöglich auf die Abreise des P. aus Macedonien gehen. Denn da Thessalonich in Macedonien lag und nicht einmal die letzte Station des P. in dieser Provinz war, so kann unmöglich mit den Geldsendungen nach Thessalonich begründet werden, dass die Phil. bei des P. Abreise von Macedonien in ein Wechselverhältnis des Gebens und Nehmens getreten seien. Noch weniger passt die Begründung, wenn man sich erinnert, dass der Hauptgedanke in V. 15 war: ihr allein habt zu jener Zeit mich unterstützt. Da die Phil. nämlich die erste europäische Gemeinde waren, so war es ja unmöglich, dass zu der Zeit, als P. in Thessalonich war, andere Gemeinden ihm Geld schickten: die asiatischen wussten überhaupt nichts von seinem Aufenthalt in Thess. und europäische gab es nicht ausser in Phil. Wie kann also die Geldsendung nach Thess. ein Beweis dafür sein, dass bei der späteren Abreise aus Macedonien ihn nur die Phil. unterstützt haben? Nun ist aber diese Fassung der Worte ὅτε ἐξῆλθον κτλ. durchaus nicht nötig. Wenn P. I Kor 14 36 fragt ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν; so wird offenbar mit ἀπό der Ausgangspunkt der evangelischen Verkündigung angegeben, wie auch wenn es von Christo Joh 3 2. 16 30 heisst, er sei ἀπὸ τοῦ θεοῦ ausgegangen, der Ton nicht darauf liegt, dass er den Vater verlassen habe, sondern dass derselbe sein Ausgangspunkt gewesen sei. So ist auch hier Macedonien als der Ausgangspunkt (ἐξῆλθον) gedacht, von wo aus P. seine Verkündigung des Evangeliums ins Werk gesetzt hat. So schliesst sich V. 16 genau an den vorigen Gedanken an: als ich meinen Missionslauf in Macedonien begann, hat keine Gemeinde als ihr mich unterstützt, denn sogar in Thess., also schon in Macedonien selbst, ja in der nächsten Stadt, zu der mich mein Weg führte, habt ihr nicht nur einmal sondern wiederholt (καὶ ἅπαξ καὶ δίς auch I Th 2 18; ebenso οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δίς Plat. Clitoph. Steph. III. 410 B. und häufig καὶ δὶς καὶ τρίς, z. B. Plat. Phaed. 8. Steph. I. 63 E, wobei das καί gradezu mit nicht nur . . . sondern auch zu übersetzen ist) mir eine Sendung für mein Bedürfnis gemacht[1]). Ist dies die richtige Fassung des Temporalsatzes ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, so enthält er denselben Gedanken, wie das vorauf-

1) Die Lesart τὴν χρείαν ist nicht allein schlechter bezeugt als die andere εἰς τὴν χρείαν, sondern auch eine offenbare Correktur, indem man nicht in den absoluten Gebrauch von πέμπειν sich finden konnte, sondern ein Obj. postulierte. Ebenso ist μοί der Lesart μοῦ vorzuziehen.

gehende *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου*, sodass im Deutschen ein nämlich einzuschieben ist, denn auch der Temporalsatz bezeichnet dann Macedonien als Ausgangspunkt. Es wiederholt sich also die Frage nur um so dringlicher, wie P. die Zeit der zweiten Missionsreise als solche *ἀρχή* bezeichnen konnte. Der Ausdruck erklärt sich aber, wenn man die Bedeutung der europäischen Mission im Leben des P. ins Auge fasst. Während der ersten Missionsreise war er überhaupt noch nicht völlig selbständig gewesen, sondern hatte in Barnabas einen wenigstens koordinierten Genossen; daher erklärt es sich, dass er, wenn anders der Galaterbrief, wie mir gewiss ist, nicht an die Gemeinden der ersten Missionsreise geschrieben ist, auf diese Zeit und diese Gemeinden in unseren Briefen sich nie bezieht. Seine selbständige Wirksamkeit fing erst mit der zweiten Missionsreise an. Diese begann nach einer Visitation der früher gegründeten Gemeinden nach Akt 16 1ff. mit lauter vergeblichen Versuchen, in Asien zu einer Wirksamkeit zu gelangen. Der einzige Punkt, wo er längere Zeit missioniert, ist Galatien, und dort wirkt er nach Gal 4 13 nur wider seine ursprüngliche Absicht, indem er nur durch Krankheit zu einem Aufenthalt daselbst gezwungen wird. Der ganze Bericht der Akta über diese Zeit verfolgt die Tendenz zu zeigen, wie die göttliche Leitung den Apostel nach Europa drängt und erst dort es zu einer zusammenhängenden Wirksamkeit kommt. So begreift es sich, dass P. dieses Land als den eigentlichen Ausgangspunkt seiner selbständigen missionarischen Thätigkeit betrachtet (*ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας*) und es daher als *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* bezeichnet[1]).

---

1) Nicht ohne Schwierigkeit ist die Vereinigung dessen, was P. hier von der doppelten Spende der Phil. nach Thessalonich sagt, einerseits mit dem Bericht der Akta über seinen Aufenthalt daselbst, andrerseits mit seinen eigenen Ausführungen I Th 2 9 und I Kor 9 18. Wenn die Erwähnung der drei Sabbate, an welchen P. in der jüdischen Synagoge zu Thess. predigte (Akt 17 2), die ganze Zeit seiner Wirksamkeit daselbst auf drei Wochen beschränken wollte, so müsste diese Nachricht entschieden als irrig angesehen werden. Denn dass die Phil. in so kurzer Zeit zweimal eine Geldsendung an P. geschickt haben sollten, ist mehr als unwahrscheinlich. Aber auch das ganze Bild der Gemeinde in Thess., welches wir aus dem ersten Brief erhalten, würde bei einer so kurzen Wirksamkeit völlig unerklärlich. Nun braucht aber der Bericht der Akta nicht so aufgefasst zu werden. Die dort genannten drei Wochen beziehen sich nur auf die Zeit, während welcher P. sich in der Synagoge an die Juden wendet. Dann scheiden sich seine Anhänger von denen, welche seine Botschaft verwerfen V. 4, und der Tumult, den die Juden erregen (V. 5), wird einer bedeutend späteren Zeit angehört haben. Schwieriger ist die Frage, wie P. I Th 2 9 solch Gewicht darauf legen kann, dass er mit seiner Hände Arbeit sich seinen Unterhalt erworben habe, wenn er doch zweimal eine jedenfalls nicht ganz unbedeutende Geldsendung aus Philippi empfangen hatte, und

In den vorigen Sätzen hat P. sein Wohlgefallen an der gegenwärtigen Sendung der Phil. und auch an den früheren ausgesprochen. Aber auch hier wieder liegt ihm daran, das Missverständnis zu beseitigen, als ob er an dem ihm gesandten Gelde als solchem Freude habe und es begehre. Allerdings kann er nicht leugnen, dass in dieser Beziehung wirklich ein Begehren bei ihm stattfindet — die Wiederholung des ἐπιζητῶ

noch mehr, wie er eine solche Sendung überhaupt annehmen konnte, wenn er nach I Kor 9 18 seinen ganzen Stolz darein setzt ἀδάπανον θεῖναι τὸ εὐαγγέλιον. Das erstere erklärt sich, wenn man bedenkt, dass P. nicht nur sich selbst, sondern auch seine Begleiter zu unterhalten hatte, und dass dazu die Geldsendungen der Phil. nicht ausreichten, zumal wenn es sich um eine längere Zeit handelte. Was aber das letztere betrifft, so sind verschiedene Punkte zu unterscheiden. In Philippi hat P. die Gastfreundschaft der Lydia angenommen. In Thess. wird ihm solche nicht angeboten sein, und er war daher gezwungen, für sich und seine Begleiter selbst zu sorgen. Dass er aber I Th 2 seine Uneigennützigkeit so besonders hervorhebt, muss allerdings einen speziellen Grund haben. Dass dieselbe in Thess. angezweifelt sei, ist nach der Gesamthaltung des Briefes nicht anzunehmen. Wir haben darin den Wiederschein der korinthischen Verhältnisse. II Kor 11 10 betont P. ausdrücklich, dass er in Achaja unter keinen Umständen Geld von den Gemeinden annehmen wolle. Und I Kor 9 15 sagt er, er wolle lieber sterben, als diesen Ruhm aufgeben, dass er kostenfrei das Evangelium verkündige. Wir werden also als allgemeinen Grundsatz des P. anzunehmen haben, dass er unter keinen Umständen von der Gemeinde, in der er grade wirkt, Geld annimmt, wohl aber lässt er sich unter Umständen den Genuss der Gastfreundschaft gefallen. In Korinth müssen nun Umstände eingetreten sein, die ihn veranlassten, in dieser Gemeinde noch rigoroser zu handeln. Da zu jener Zeit vielfach Juden umherzogen, welche sich als Religionslehrer aufspielten und dabei nur Geschäfte machen wollten, wie die Magier Simon und Elymas, so begreift sich, dass bei dem Auftreten des P. in Korinth man ihm ähnliche Motive unterschob. Das veranlasste ihn, unter keinen Umständen von den Korinthern Geld anzunehmen, selbst dann nicht, als die korinthische Gemeinde ihm das als einen Mangel an Liebe zu ihr auslegte (II Kor 11 11); und daraus erklärt sich auch die Berufung auf seine Uneigennützigkeit in I Th. Dort weiss man besser als in Korinth, ob er es wirklich auf Geldschneiderei abgesehen hat. So begreift sich, dass er zu einer Zeit, wo solche nichtswürdige Insinuation ihm noch nicht begegnet war, von den Phil. unbefangen Gelder annimmt, als er nicht mehr bei ihnen ist, und es ihnen hoch anrechnet, dass sie allein es als eine Ehrenpflicht angesehen haben, ihm seine geistlichen Wohlthaten irgendwie zu vergelten. Betont er doch auch den Korinthern gegenüber, dass es nur das Natürliche sein würde, wenn er sich von ihnen direkt unterhalten liesse, und dass er nur freiwillig darauf verzichte. Ob auch andere macedonische Gemeinden ihn in seiner Abwesenheit unterstützt haben, lässt sich aus II Kor 11 8 nicht entscheiden, denn es wäre möglich, dass der Plural ἄλλας ἐκκλησίας nur generisch gemeint wäre. Wohl aber folgt es aus unserer Stelle, denn das betont am Anfang stehende ἐν ἀρχῇ κτλ. begreift sich nur aus einem gedachten Gegensatz zu einer späteren Zeit, wo auch andere Gemeinden den P. unterstützt haben.

giebt dem Begriff mehr Nachdruck —, aber es bezieht sich nicht auf die materielle Gabe (τὸ δόμα, wo der Artikel die gegenwärtig vorliegende bezeichnet), sondern auf eine ideelle Grösse, die darin zur Erscheinung kommt, nämlich τὸν καρπὸν τὸν πλεονάζοντα. Diese Worte können doppelt gefasst werden, entweder so, dass eine Frucht gemeint ist, welche aus dieser Geldsendung den Phil. erwachsen wird, also der Segen, den sie dafür von Gott ernten werden, oder aber so, dass P. die Gabe selbst, die sie senden, als die geistliche Frucht bezeichnet, welche aus ihrem Christenstande hervorgewachsen ist. Die erstere Bedeutung passt weniger, weil, wenn P. die Folge, den Segen, wollte, er naturgemäss auch das δόμα als die Voraussetzung wollen musste. Vielmehr stellt er zwei verschiedene Gesichtspunkte auf, unter denen er an der Sendung der Phil. Wohlgefallen haben könnte: einmal den materiellen, dass ihm damit etwas zu teil wird, andrerseits den religiösen, wonach diese Sendung eine Frucht des Christenstandes der Phil. ist, sodass er sich dann nicht seinetwegen, sondern ihretwegen derselben freut. Jenen Gesichtspunkt weist er zurück, diesen adoptiert er, und zwar mit dem lobenden Zusatz, dass dieser καρπός im vorliegenden Falle (so der Artikel) sich als ein wachsender, reichlicher werdender darstellt. Dass P. schlechterdings nicht in seinem Interesse, sondern in dem der Phil. sich über ihre Sendung freut, betont er noch einmal ausdrücklich durch den Zusatz εἰς λόγον ὑμῶν, was nicht mit Bgl. u. a., zuletzt Franke, ganz allgemein »in Rücksicht auf euch« aufzufassen ist, sondern in Übereinstimmung mit V. 15 »auf eure Rechnung«. Sie erwerben durch diese Bethätigung ihres Christenstandes ein Guthaben bei Gott. Der Gedanke bleibt derselbe, ob man die Worte von πλεονάζοντα abhängig macht (so gewöhnlich) oder von ἐπιζητῶ (so z. B. de W.). Die Entscheidung kann, wie Hofm. richtig bemerkt, nicht aus der Frage gewonnen werden, ob ἐπιζητεῖν oder πλεονάζειν mit εἰς konstruiert werden könne, da dieses εἰς in jedem Falle nur in Bezug auf, für, heisst und also mit beiden Verben gleicher Weise verbunden werden kann. Äusserlich liegt ja am nächsten, die Worte mit dem unmittelbar vorangehenden πλεονάζοντα zusammen zu nehmen; bedenkt man aber, dass dem P. alles darauf ankommt, darzuthun, dass er nicht um seinetwillen, sondern um der Phil. willen an ihrer Sendung Freude habe, so wird vorzuziehen sein, die Worte mit ἐπιζητῶ zu verbinden, und zwar sind sie, weil sie den Nachdruck haben, ans Ende gestellt: freilich wünsche ich solches Verhalten, aber unter dem Gesichtspunkt, dass es eine Frucht eures Glaubens ist, also lediglich um euer selbst willen, damit euer Guthaben erhöht werde.

4 18—20] Aber bei alledem wäre noch möglich, dass die Phil. aus dem ἐπιζητῶ, das P. eben gesagt hat, den Schluss zögen, er würde sich über eine Wiederholung ihrer Gabe freuen und dieselbe, wenn auch in ihrem eigenen Interesse, wünschen. Aber auch das weist P. ab: sie sollen nicht von neuem sich Opfer für ihn auferlegen. Darum betont er, dass er gar keine Verwendung für eine erneute Sendung habe. Er hat jetzt alles, was er irgend brauchen könnte — ἀπέχω ein verstärktes ἔχω Mt 6 2. 5. 16: ich habe es dahin, so dass nichts mehr restiert, ich habe es vollständig —, ja noch mehr hat er, als er braucht (περισσεύω): er hat die Fülle (πεπλήρωμαι eigentlich noch mehr: ich bin ganz angefüllt, sodass gar kein Platz für mehr vorhanden ist), nachdem er von Epaphrodit ihre Sendung (τὰ παρ' ὑμῶν) empfangen hat. Aber alsbald stellt er dieselbe wieder unter den höchsten Gesichtspunkt einer Gabe nicht für seine Person, sondern für Gott, also eines Opfers: Gottes Wohlgefallen ruht auf der Gesinnung, welche sie in dieser Weise bethätigt haben; denn indem sie dem P. etwas zu Liebe thaten, geschah es doch nur, um ihrer Dankbarkeit für das Evangelium einen Ausdruck zu geben, das sie von ihm überkommen hatten, sodass im letzten Grunde Gott derjenige war, dem ihr Thun galt. Aber nicht einem doppelten Opfer wird die Gabe verglichen, erst einem Rauchopfer (ὀσμὴ εὐωδίας) und dann einem Brandopfer (θυσία), da ja der Unterschied beider Opferarten hierbei in keiner Weise in Betracht kommt. Vielmehr ist nur in beiden Ausdrücken die allgemeine Vorstellung des Opfers als einer Darbringung an Gott festzuhalten. Wenn ein Opfer dargebracht wird, steigt der Dampf gen Himmel und bildet so für die sinnliche Vorstellung die Verbindung zwischen dem auf Erden opfernden Menschen und dem im Himmel wohnenden Gott, welchem dieser Rauch einen ihm angenehmen Geruch zuträgt (εὐωδίας gen. qualit.; ὀσμὴ εὐωδίας in den LXX Wiedergabe von רֵיחַ נִיחֹחַ). Der geistige Gehalt dieser Vorstellung wird dann durch den folgenden Ausdruck θυσίαν δεκτήν, εὐάρεστον τῷ θεῷ dem Verständnis näher gebracht, und zwar wird das zuerst im biblischen Griechisch vorkommende δεκτός durch εὐάρεστος noch gesteigert und näher bestimmt. Denn nach Sir 32 9 ist θυσία δεκτή ein term. techn., bei welchem das Obj., dem das Opfer genehm ist, nicht hinzugesetzt wurde. Dieses Obj. wird durch den Zusatz εὐάρεστος τῷ θεῷ nachgeholt. Und nun vergilt P., was die Phil. ihm gethan haben, indem er ihnen den göttlichen Segen, den er in dem Ausdruck εἰς λόγον ὑμῶν schon angedeutet hatte, ihnen ausdrücklich anwünscht oder vielmehr (Fut.) in gewisse Aussicht stellt. Sie haben seine χρεία vollauf befriedigt (πληροῦν), so wird der Gott, den er als seinen Gott weiss, eben weil er sein Gott ist,

der, was dem P. geschieht, als ihm selbst geschehen ansieht, und, was P. begehrt, thut (ὁ θεός μου), ihre χρεία im vollsten Umfang (πᾶσαν), also nicht nur in irdischer, sondern vor allem in geistlicher Beziehung, auch voll befriedigen (πληρῶσαι), wie er dazu gemäss dem Reichtum, der ihm innewohnt (κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ), vollauf im stande ist. Und zwar wird er es ἐν δόξῃ thun, d. h. so dass seine überweltliche Herrlichkeit die Form ist, in welcher das πληροῦν sich vollzieht, also nicht nur die überschwängliche Fülle der Vergeltung, sondern auch die überweltliche Art derselben damit bezeichnet wird. Wie aber alles Thun Gottes an der Gemeinde ein durch Christum Jesum vermitteltes ist, so wird es auch der himmlische Segen sein, den sie als Vergeltung empfangen (ἐν Χρ. Ἰ.). II Kor 9 15 beschliesst P. die ausführliche Erörterung über die Kollekte für Jerusalem mit dem Ausruf χάρις τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγήτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ, in dem Gefühl, dass in jener Geldsammlung mehr als eine blosse Linderung leiblicher Not, nämlich ein religiöser Segen für Geber und Empfänger beschlossen sei. In einem ganz ähnlichen Gefühl beschliesst er hier die Erörterung über die Geldsendung der Phil. mit einer Doxologie, denn auch sie hat er über das Niveau einer leiblichen Wohlthat herausgehoben, indem er sie einerseits als einen Ertrag ihres Christenstandes, andrerseits als einen Quell göttlicher Segnungen aufgefasst hat. Dem Gott, welcher für die christliche Gemeinde (ἡμῶν) Vater ist, indem er sie zur Teilnahme an seinem überweltlichen Wesen berufen, also in seine Lebenssphäre versetzt hat (vgl. zu Kol 1 2), gebührt der ihn verherrlichende Ruhm (so δόξα z. B. Röm 11 36. 16 27) in die Aeonen der Aeonen, ein Ausdruck für den Gedanken, welchen der Liedervers in die Worte kleidet: wir brauchen Ewigkeiten, denn Zeiten sind zu kurz, den Dank ihm zu bereiten.

4 21—23] Es folgen nun zum Schluss die Grüsse. Die Leser sollen ihrerseits jeden Christen (πάντα ἅγιον), natürlich der in Philippi ist, grüssen und zwar ἐν Χρ. Ἰ. Denn diesen Zusatz mit den meisten Auslegern zu ἅγιος zu ziehen, liegt keine Notwendigkeit vor, und Stellen wie Röm 16 22. I Kor 16 19 legen es näher, ihn mit dem Verbum zu verbinden. Der Gruss soll durch das Bewusstsein der Gemeinschaft mit Christo seine bestimmtere Art empfangen, ein Ausdruck der beiderseitigen Zugehörigkeit zu Christo und der darin gesetzten Gemeinschaft sein. Dass aber P. nicht, wie Röm 16 16. I Kor 16 20. II Kor 13 12, einfach sagt ἀσπάσασθε ἀλλήλους, wird schwerlich darauf zurückzuführen sein, dass er die 1 1 genannten ἐπίσκοποι als die nächsten Leser des Briefes denkt, denn grade dieser Brief mit seinem immer wiederholten πάντες ὑμεῖς ist wie kaum ein anderer an die ganze Gemeinde gerichtet (gegen Weiss u. a.);

vielmehr wird der Gedanke zu Grunde liegen, dass nicht alle Gemeindeglieder in der Versammlung, in welcher der Brief zunächst verlesen wurde, gegenwärtig sein mochten, und dass doch P., der wiederholt in diesem Briefe bezeugt hat, wie ihm die Gemeindeglieder ohne Ausnahme am Herzen liegen, keinen ungegrüsst lassen mochte. Mit ihm grüssen aber ferner diejenigen, die in Rom von seinem Briefe wissen. Das sind zunächst *οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί*, d. h. nach dem Folgenden seine nähere Umgebung, die mit ihm und für ihn thätig ist. Dass er diese alle als *ἀδελφοί* bezeichnet, obwohl er 2 20 einen Tadel gegen sie ausgesprochen hat, hätte nie Anlass zur Verwunderung sein sollen. Es beweist nur, dass der Tadel dort nur relativ gemeint ist (vgl. z. St.) und der Sauerteig von Egoismus, den P. bei jener einzelnen Gelegenheit bemerkte, durchaus nicht die Anerkennung ihres Christenstandes im allgemeinen ausschloss. Weiter bestellt er Grüsse von *πάντες οἱ ἅγιοι*, d. h. der ganzen römischen Gemeinde, und darunter hebt er, zweifellos infolge speziellen Auftrages, diejenigen Christen besonders (*μάλιστα*) hervor, welche dem kaiserlichen Haushalt angehören (*οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας*, wie *οἱ ἐκ περιτομῆς* Röm 4 12 zur Bezeichnung der Angehörigkeit, Bl. 76, 4). An sich könnte der Ausdruck auch die Familie des Kaisers im engeren Sinne bezeichnen, was aber hier unwahrscheinlich ist; es ist der Haushalt mit Einschluss der Sklaven gemeint, unter denen sich Christen befanden (vgl. zu diesem Sprachgebrauch die Belege bei Zahn 31 Anm. 1). Den eigenhändigen Schluss bildet der Wunsch, dass die Gnade des Herrn Jesu Christi — *ἡμῶν*, das namentlich von orrientalischen Texten zu *κύριος* hinzugefügt ist, ist schwerlich ursprünglich — mit ihrem Geiste sei — die Lesart *μετὰ πάντων* statt *μετὰ πνεύματος* ist aus äusseren und inneren Gründen zu verwerfen —. Dieselbe Schlussformel auch Gal 6 18. Phm 25. Ihr Geist, welcher durch den Geist Christi seinen Gehalt empfangen hat, ist die Stätte, wo die Gnade Christi, die Basis des gesamten Christentums, helfend, geleitend und segnend sich bethätigen soll.

BS 2650 .H3 1902
Haupt, Erich, 1841-
Die Gefangenschaftsbriefe

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
NEW YORK
36534

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
NEW YORK

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
00015924